

Cartografía de palabras, sentidos y vida:

Los territorios sublimes de las
culturas originarias



Coordinadores

Miriam Reyes Tovar

Isaías Daniel Hinojosa Flores



Cartografía de palabras, sentidos y vida

Los territorios sublimes
de las culturas originarias

Miriam Reyes Tovar
Isaías Daniel Hinojosa Flores
(coordinadores)

Cartografía de palabras, sentidos y vida
Los territorios sublimes de las
culturas originarias
Miriam Reyes Tovar
Isaías Daniel Hinojosa Flores
(coordinadores)

©2025

Colección Culturas Originarias

Publicaciones Enredars
Vol. 14

Colección Serie Arte / Documento

Ediciones Universidad Autónoma de Chile
Vol. 11

Publicaciones Enredars

DIRECTOR EDITORIAL
Fernando Quiles García

COORDINACIÓN EDITORIAL

Noemí Cinelli
Aline Lara Galicia
Ana Cielo Quiñones Aguilar
Zara María Ruiz Romero

GESTIÓN DE CONTENIDOS DIGITALES Y REDES

Victoria Sánchez Mellado
Elisa Quiles Aranda

DISEÑO DE PORTADA

Estudio Vicencio

IMAGEN DE PORTADA

Foto de Beatriz Carrera Maldonado

FOTOGRAFÍAS E IMÁGENES

© de los autores y las autoras, excepto que se
haga otra especificación.

ISBN Enredars:

978-84-09-75439-7

ISBN Universidad Autónoma de Chile:

978-956-417-138-8

Este libro ha sido sometido a referato externo
bajo el sistema de pares dobles ciegos.

Ediciones Universidad Autónoma de Chile

DIRECTORA EDITORIAL
Isidora Sesnic Humeres

COORDINACIÓN EDITORIAL

(COLECCIÓN SERIE ARTE/DOCUMENTO)

Noemí Cinelli

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Estudio Vicencio

Comité Científico Publicaciones Enredars

Ana Aranda Bernal. *Universidad Pablo de*
Olavide, España

Dora Arizaga Guzmán, *arquitecta.*

Quito, Ecuador

Alicia Cámara. *Universidad Nacional de*
Educación a Distancia (UNED), España

Elena Díez Jorge. *Universidad de*
Granada, España

Marcello Fagiolo. *Centro Studi Cultura e*
Immagine di Roma, Italia

Martha Fernández. *Universidad Nacional*
Autónoma de México, México

Jaime García Bernal. *Universidad de*
Sevilla, España

María Pilar García Cuetos. *Universidad de*
Oviedo, España

Lena Saladina Iglesias Rouco. *Universidad de*
Burgos, España

Ilona Katzew. *Curator and Department Head*
of Latin American Art. Los Angeles County
Museum of Art (LACMA), Los Ángeles,
Estados Unidos

Mercedes Elizabeth Kuon Arce. *Antropóloga.*
Cusco, Perú

Luciano Migliaccio. *Universidade de São*
Paulo, Brasil



Víctor Mínguez Cornelles. *Universitat Jaume I.
Castellón, España*

Macarena Moralejo. *Universidad
Complutense, España*

Ramón Mújica Pinilla. *Lima, Perú*

Francisco Javier Pizarro. *Universidad de
Extremadura. Cáceres, España*

Ana Cielo Quiñones Aguilar. *Pontificia
Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia*

Esther Merino Peral. *Universidad Complutense
de Madrid, España*

Janeth Rodríguez Nóbrega. *Universidad
Central de Venezuela. Caracas, Venezuela*

Olaya Sanfuentes. *Pontificia Universidad
Católica de Chile, Chile*

Pedro Flor. *Univ. Aberta / Instituto de História
da Arte - NOVA/FCSH, Portugal*

**Directora Ediciones Universidad
Autónoma de Chile**

Isidora Sesnic Humeres. *Universidad
Autónoma de Chile, Chile*

Coordinación editorial

Colección Serie Arte/Documento

Noemi Cinelli. *Universidad Autónoma de Chile,
Chile-Universidad de La Laguna, España*

Responsable de edición

(Colección Serie Arte/Documento)

Aline Lara Galicia

Coordinación Comité Científico

**Ediciones Universidad Autónoma de Chile-
Colección Serie Arte/Documento**

Mónica Barrientos Olivares. *Universidad
Autónoma de Chile*

Consuelo Soler Lizarazo. *Universidad
Autónoma de Chile, Chile*

Ivan Sergio. *Anid Fondecyt-Universidad de
Talca, Chile*

Comité Científico

**Ediciones Universidad Autónoma de Chile-
Colección Serie Arte/Documento**

Iván Suazo Galdames, *vicerector de
Investigación y Doctorados. Universidad
Autónoma de Chile*

Carolina Valenzuela Matus. *Universidad
Autónoma de Chile, Chile*

Pedro Zamorano Pérez. *Universidad de
Talca, Chile*

Emilce Nieves Sosa. *Universidad Nacional de
Cuyo, Argentina*

Fernando Cruz Isidoro. *Universidad de
Sevilla, España*

Carmen de Tena Ramírez. *Universidad de
Sevilla, España*

Alejandra Palafox Menegazzi. *Universidad de
Granada, España*

Rosangela Patriota. *Universidad Presbiteriana
Mackenzie/CNPq, Brasil*

Alcides Freire Ramos. *Federal University of
Mato Grosso do Sul/CNPq, Brasil*

Enrique Normando Cruz. *Conicet/Universidad
Nacional de Jujuy, Argentina*

Marcos Antonio de Menezes. *Universidad
Federal de Goiás, Brasil*

Grit Koeltzsch. *Cisor/Conicet-Universidad
Nacional de Jujuy, Argentina*

Gloria Román. *Universidad de
Granada, España*

Pablo Andrés Chiavazza. *Universidad Nacional
de Cuyo, Argentina*

Rebeca Viñuela. *Universidad de Alcalá, España*

Contenido

Introducción	11
Miriam Reyes Tovar y Isaías Daniel Hinojosa Flores	
El pensar, sentir y significar el territorio como elementos singulares de los pueblos originarios	17
El sentir de una historia viva: Wirikúta, el territorio sagrado de los Wixaritari	19
Alejandra Zulaica Vázquez y Elizabeth Cristina Cobilt Cruz	
La palabra y lo sublime en el valor territorial de la comunidad de San Jerónimo Purenchécuaro, Michoacán	35
Miriam Reyes Tovar	
La comunidad como ente formativo más allá de los espacios escolares tradicionales en localidades indígenas	49
Yuri Ángeles Mercado	
Simbolismos alternos: la comunidad como elemento de sinergias en la otredad	61
El lenguaje ritual de los santos: geografía de resistencia y reafirmación E'zar	63
Luis Enrique Ferro Vidal	
Patrimonio en contextos urbanos y construcción de narrativas identitarias de la nostalgia y la fragmentación en Tlalnepantla, México	79
Eréndira Muñoz Aréyzaga	

Continuidades historiográficas y procesos identitarios
en imágenes del territorio ralmuli en Chihuahua, México:
Diálogos entre fotografías de Carl Lumholtz
y registros visuales de inicios del siglo XXI 99
Eugenia Macías

Cartografías sublimes de la agricultura en la vida cotidiana del territorio de las culturas originarias 117

Los Solares: espacios para lograr la soberanía
alimentaria en la Península de Yucatán, México 119
Jesús Chi Quej

El Territorio del Totonacapan Poblano
y su devenir histórico a partir de la producción cafetalera 141
**Alejandro Ortega Hernández, Marilu León Andrade
y Miriam Reyes Tovar**

Desarrollo de la empresa forestal comunitaria en Pueblos
Mancomunados: génesis y desafíos organizacionales
en los pueblos originarios en torno al manejo forestal 159
Isaías Daniel Hinojosa Flores y Miguel Angel Paz Frayre

La importancia del valor comunitario como sentido de pervivencia y defensa del territorio 183

El desplazamiento forzado de las comunidades
indígenas en México: la importancia del territorio
ante el impacto de empresas de energía renovable 185
Luis Alejandro Rodríguez Cruz

Apropiación social del territorio por los habitantes
de Huehuetlan, el Grande, en el Tentzo Puebla 207
**Juan Arturo Blanco Jaspeado, Alejandro Ortega Hernández
y Marilú León Andrade**

El uso del suelo desde el conocimiento ecológico tradicional
en una comunidad zoque de Chiapas México 223
**Atzin Elihu-Arriola, Alma Adrianna Gómez Galindo
y Víctor Olalde Portugal**

.. y así, entre palabras, tu alma lleva alas

Introducción

Miriam Reyes Tovar

Universidad de Guanajuato

Isaías Daniel Hinojosa Flores

ENES-León. UNAM

En nuestra realidad latinoamericana, la construcción de sentido como una multiplicidad de territorios ha estado marcada por un contexto cada vez más globalizado, donde los impactos, configuraciones y reconfiguraciones de los espacios que habitamos nos llevan a reflexionar sobre las implicaciones de estas dinámicas en las prácticas, memorias, palabras, sentimientos y vivencias de los territorios desde la propia comunidad. Ante esta interacción entre lo global y lo local, los flujos de imaginarios cruzan territorios y fronteras; se establecen simbolismos, narrativas e ideas que amplían nuestra comprensión del mundo, ante ello, en su obra "Modernidad desbordada" (2001) Arjun Appadurai nos presenta a la desterritorialización como un elemento central del mundo moderno, donde los desplazamientos y sus proyecciones en los paisajes vinculan espacios imaginarios provistos de simbolismos y experiencias de añoranza; presentado legados culturales que han sido trastocan por la ausencia.

En este tenor, la globalización ha conectado lo local con lo global; y lo global ha impregnado lo local de múltiples experiencias que traspasan formas de vida, pero que, al mismo tiempo, abre una posibilidad hacia nuevos horizontes. Esta posibilidad, permite preguntarnos, ¿cómo resaltar la importancia de observar las prácticas simbólicas que le dan valor a la vida en comunidad?, Rogério Haesbaert (2020) menciona que en Latinoamérica, la literatura sobre el territorio parte del valor sensible de la vida, es decir, de la esfera de lo

vivido, de las prácticas, del uso del territorio (Haesbaert, 2020:268), pero no en un sentido utilitarista; sino expresivo, dialógico, donde las narrativas de sus habitantes, le dotan de significado, se escriben desde las particularidades que conforman los territorios, donde cosmovisión y sentido de vida, crean un proceso de territorialidad.

Es decir, se establece una construcción territorial, donde individuos y comunidades resisten desde y en sus espacios de desigualdad, pero ¿qué se resiste, a quién se resiste, para qué se resiste? En una primera lectura, podría decirse que la resistencia, en su conceptualización más sublime, puede ser entendida como una forma de representación simbólica, donde ser y vivencia se entrelazan para construir significados, una suerte de formas simbólicas, en las cuales, siguiendo a Cassirer (1998), pueden crearse múltiples significados de una realidad socioespacial, misma que puede ser configurada como una cartografía de la vivencialidad que se construye a partir de diversas territorialidades socioculturales, donde imagen y sensibilidad se conjuntan en un campo interpretativo de significado.

Ante estas dinámicas de interacción, las movildades de imaginarios atraviesan territorios y fronteras; establecen simbolismos, narrativas e ideas que desbordan nuestro entendimiento del mundo. Nos encontramos frente a una ruptura de subjetividades y alteridades que ponen una condicionante interpretativa a la vida del sujeto en comunidad. En el caso particular de las culturas originarias, esta escritura territorial está dada a partir de la identidad comunitaria, en la cual, los procesos de territorialización establecidos mediante procesos simbólicos, organizativos y de ritualidad, permiten a la presente obra, retomar la importancia del valor comunitario, la interacción cotidiana, el pensar, sentir y significar el territorio, para su construcción narrativa, la cual, está en los sentidos de vida y palabra que construyen territorios sublimes.

De tal forma, la presente obra, alude a los territorios sublimes, bajo una mirada que va más allá del uso crítico de la razón, se evoca el valor trascendental del sujeto mediante los sentidos y la imaginación a fin de materializar la sensibilidad que el respeto hacia el sentido de hacer y vivir en comunidad ha permitido perdurar más allá de las implicaciones que la modernidad ha tenido como consecuencia. En este sentido, la obra se estructura bajo cuatro acercamientos a las palabras, sentidos y formas de vida de comunidades, así como de manifestaciones simbólicas que evocan una razón de ser de la comunidad ante toda una diversidad de palabras, sentires y construcciones.

De tal manera, en el primer abordaje referido a *"Pensar, sentir y significar el territorio como elementos singulares de los pueblos originarios"*, el eje rector de su análisis esta puesta es propuesto en las formas organizativas de la vida,

expresadas en territorio e identidad. De ahí que, Alejandra Zulaica y Elizabeth Cristina Coblit Cruz, den cuenta de ello en su trabajo, “El sentir de una historia viva: Wirikúta, el territorio sagrado de los Wixaritári”, donde desarrollan los principales hallazgos de su investigación documental, a través de conocer ¿Cuál es la historia viva del territorio sagrado Wirikúta?, ¿Cuál es su sentir? ¿Cómo vive la comunidad wixárika su patrimonio biocultural bajo las condiciones del conflicto actual con las mega mineras? Y con ello, dar la oportunidad de pensar en las profundas repercusiones sociales y culturales que se han generado a raíz de las concesiones mineras en territorios considerados como sagrados.

Siguiendo la línea discursiva del valor del territorio en tanto arraigo sociocultural con los territorios, Miriam Reyes Tovar en su trabajo “La palabra y lo sublime en el valor territorial de la comunidad de San Jerónimo Purenchevaro, Michoacán”, destaca la relación que existe entre interacción cotidiana, vivencialidad y memoria inscritos a un territorio, el cual, al verse inmerso en un proceso de movilidad, el recuerdo le dota un valor sublime desde lo que fue y desde lo que resiste en la memoria ante la lucha por no ser olvidado.

En este mismo sentido de lucha por el valor territorial, el trabajo de Yuri Ángeles Mercado, “La comunidad como ente formativo más allá de los espacios escolares tradicionales en Comunidades Indígenas”, presenta una reflexión en torno a los espacios educativos y sus procesos de enseñanza en comunidades indígenas, particularizando en las prácticas locales que han permitido la conservación del patrimonio biocultural que aun resguardan las comunidades indígenas como una forma no desvinculante de sus territorios.

Retomamos esta noción de procesos no-desvicolantes para tomarlo como eje rector del segundo apartado de esta obra, “*Simbolismos alternos: la comunidad como elemento de sinergias en la otredad*” para resaltar el valor de los procesos culturales, las prácticas de vida y los simbolismos provistos en las prácticas y manifestaciones identitarias, a fin de resaltar el valor sociocultural del territorio. En esta línea, la aportación de Luis Enrique Ferro Vidal, “El lenguaje ritual de los santos: Geografía de resistencia y reafirmación E’zar”, destaca la articulación de historia y territorio como recursos utilizados para un sentido de resistencia étnica como es el caso del último reducto del grupo e’zar o chichimecas jonáz de San Luis de la Paz en el estado de Guanajuato, México. Quienes, al no poseer un mito de origen, engendran su orden sagrado en la oscilante interrelación de su historia oral, su imagen social y sus expresiones sagradas.

Por su parte, Eréndira Muñoz Aréyzaga, en “Patrimonio arqueológico y artístico en contextos urbanos y construcción de narrativas identitarias en Tlanepantla, México”, destaca la importancia de valorar el patrimonio arqueológico de un

territorio, en tanto proceso de simbolización, memoria personal y afectividades narrativas vinculadas a una comunidad, analiza la zona arqueológica Tenayuca, el Muro Amarillo, de Mathias Goeritz y los festejos de San Juan Bautista en San Juan Ixtacala, para destacar el valor de la palabra en la identidad.

En continuidad con el valor sublime de las manifestaciones culturales, presentamos el trabajo "Continuidades historiográficas y procesos identitarios en imágenes del territorio rarámuri en Chihuahua, México: Diálogos entre fotografías de Carl Lumholtz y registros visuales de inicios del siglo XXI" de Eugenia Macías, en el cual, realiza un diálogo visual entre el corpus fotográfico de Carl Lumholtz y el creado por la autora, a fin de establecer un campo analítico entorno a prácticas locales y ritual que resignifican cíclicamente vivencias de territorio sublime y cómo activan procesos identitarios indígenas resilientes al paso del tiempo.

En un tercer momento, la obra que el lector posee en sus manos, le presenta un eje de análisis que surge del valor entrelazado de los dos anteriores, teniendo en este tercero, el rescate de los procesos organizativos en su relación con los paisajes naturales y culturales, como espacio de análisis de las simbolizaciones, narrativas y continuidades de prácticas y saberes en la vida cotidiana como parte fundamental de campos identitarios territoriales. De tal manera, en el eje "*Las cartografías de la vida cotidiana como evidencia de lo sublime del territorio de las culturas originarias*", el trabajo "Los Solares Mayas: Espacios para lograr la soberanía alimentaria en la Península De Yucatán, México", de Jesus Chi Quej, da cuenta de un sistema agroforestal conocido en la Península de Yucatán, como "Los solares", los cuales, son espacios que organizan y mantienen prácticas de vida que contribuyen a la salvaguarda del patrimonio biocultural y organizativo de la comunidad.

En la misma línea argumentativa, Alejandro Ortega Hernández, Marilú León Andrade y Miriam Reyes Tovar, en el trabajo "El Territorio del Totonacapan Poblano y su devenir histórico a partir de la producción cafetalera", reflexionan sobre la importancia que poseen las prácticas cotidianas no sólo como elementos organizativos comunitarios, sino también, como espacios vinculantes que delimitan simbólicamente fronteras de territorios concretos, el caso del Totonacapan Poblano permite darte cuenta de la importancia de estos elementos en el sentir de su comunidad étnica.

Continuando con la importancia de la organización territorial como espacio de conocimientos compartidos que permiten una trascendencia y arraigo territorial, comunitario y social. Isaías Daniel Hinojosa Flores, nos presenta en su trabajo "Desarrollo de las empresas comunitarias en Pueblos Mancomunados: génesis y desafíos organizacionales en los pueblos originarios que

integran esta comunidad agraria”, la complejidad de la organización territorial de Pueblos Mancomunados en Oaxaca, como un territorio que está integrado por tres pueblos originarios que lucharon por el reconocimiento territorial de sus límites difusos a los que el Estado asignó una tenencia agraria compartida denominada Mancomún, en la cual, su tradición, organización y permanencia, ha logrado sobrellevar su complejidad, bajo la adaptación de esquemas representativos antiguos.

Finalmente, la cuarta línea argumentativa que da cierre a esta obra que nos ha permitido establecer una cartografía de vivencias, procesos y significados territoriales desde su base comunitaria y de expresiones de vida, nos permite presentar, *“La importancia del valor comunitario como sentido de pervivencia y defensa del territorio”* como el espacio que demarca el valor social de un territorio de vida. Ante ello, Luis Alejandro Rodríguez Cruz, en su trabajo *“El Desplazamiento forzado de las Comunidades Indígenas en México: La Importancia del Territorio ante el Impacto de Empresas de Energía Renovables”*, reflexionó sobre la importancia del territorio para las comunidades que buscan preservar sus tradiciones y usos ancestrales de la tierra, las cuales se han visto afectas por las empresas dedicadas a la generación de energía renovable en los últimos años, es crucial señalar que su impacto positivo ha tenido implicaciones para las comunidades indígenas, que se ven afectadas al ceder sus territorios para la implementación de estos proyectos.

Como podemos ver, la defensa de los territorios de vida se fundamenta en el valor que la apropiación social comunitaria posee con ellos y que se convierte en la esencia del ser comunidad. En este sentido, el trabajo, *“Apropiación social del territorio por los habitantes de huehuetlan, el grande, en el tentzon puebla”*, de Jan Arturo Blanco Jaspeado, Alejandro Ortega Hernández y Marilú León Andrade, destacan el valor comunitario, la convivencia cotidiana y el arraigo al territorio como los pilares de las dinámicas de apropiación social del territorio, en tanto lugar de vida que es combatiente a los modelos económicos desarrollistas. Para ello, nos dan cuenta de las narrativas de organización de la localidad de Huehuetlan el Grande para defender su territorio en la región del Tentzo, Puebla.

Ante lo anterior, el valor ecológico que poseen los territorios permite articular: patrimonio, valor, cuidado y apropiación territorial. En el caso particular del conocimiento de los recursos naturales que integran los espacios de vida de las comunidades, es un elemento vital para la permanencia de su saber, esto podemos notarlo en el trabajo *“El uso del suelo desde el conocimiento ecológico tradicional en una comunidad zoque de Chiapas México”*, realizado por Atzin Elihu Calvillo-Arriola, Alma Adrianna Gómez Galindo y Víctor Olalde

Portugal, quienes destacan el conocimiento ecológico tradicional (CET) que posee la comunidad indígena zoque del noreste de Chiapas en México para destacar la relevancia que posee el CET como un conocimiento valioso que replantea las relaciones entre el conocimiento científico y los saberes tradicionales en el contexto del Capitaloceno y la crisis ambiental.

Con esta obra, los autores que en ella trabajamos deseamos mostrar la importancia que posee el territorio como un espacio donde la vida de los sujetos en comunidad, la vierte de sentido, pero también de responsabilidad por mantener una permanencia en sus usos, saberes, pero también, desde el valor de las palabras de aquellos que se han convertido en los predecesores de formas, sentidos y significados que nos dan muestra de una cartografía de sentidos y vida, que se arraigan en la palabra de un hacer y sentir, territorios sublimes que nos permiten caminar y descubrirnos en narrativas cada vez más complejas y diluyentes de sentidos.

De tal manera, deseamos compartir este trabajo para que su trascendencia permita seguir construyendo sentires y pensares de nuestros orígenes y proyecciones hacia un futuro que permite develarse en memoria.

Bibliografía referida

- Appadurai Arjun. Modernidad desbordada. Fondo de Cultura Económica, Argentina: 2001.
- Cassirer, Ernest. Filosofía de las formas simbólicas. Volumen I: El lenguaje. México: Fondo de Cultura Económica, 1998
- Haesbaert, Rogério. (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (De la tierra): contribuciones Decoloniales. *Cultura y representaciones sociales*, 15(29), 267-301. Epub 07 de marzo de 2022. Recuperado en 18 de julio de 2025, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000200267&lng=es&tlng=es.

El pensar, sentir y significar el territorio
como elementos singulares
de los pueblos originarios

El sentir de una historia viva: Wirikúta, el territorio sagrado de los Wixaritari

Alejandra Zulaica Vázquez

Universidad de Guanajuato

Elizabeth Cristina Cobilt Cruz

Universidad de Guanajuato

Resumen

El desierto de Wirikúta es uno de los lugares sagrados de la comunidad wixárika, el cual representa parte de su cosmovisión, cultura e historia; así mismo, este territorio ha sufrido repercusiones ambientales y culturales debido a diversos factores, como la actividad de megaminería que se instauró en este territorio en 2011. La megaminería o minería a gran escala, se materializa a través de los megaproyectos que buscan la extracción y explotación de bienes naturales de origen mineral¹, no obstante, es necesario analizar a profundidad las repercusiones sociales y culturales que se han generado a raíz de este tipo de prácticas en territorios considerados por los pueblos indígenas como sagrados y parte de su historia viva.

Palabras clave

Wirikúta, wixárika, ritualidad, megaminería, conflicto, territorio, lugares sagrados.

1. García, Rodolfo y Selene Gaspar. "El extractivismo minero en México bajo la Cuarta Transformación 2018-2024." *Revista Nuestra América*. Ediciones nuestraAmérica, Vol.8, No.16, 2020.

Abstract

The Wirikuta Desert is one of the sacred places of the Wixárika community, representing part of their worldview, culture, and history. However, this territory has suffered environmental and cultural repercussions due to various factors, such as the large-scale mining activity that was established there in 2011. Large-scale mining, or mega mining, is carried out through mega-projects aimed at extracting and exploiting natural mineral resources. Nevertheless, it is essential to deeply analyze the social and cultural repercussions that have arisen from these practices in territories considered sacred and part of the living history of Indigenous peoples.

Keywords

Wirikuta, Wixárika, rituality, mega mining, conflict, territory, sacred places.

Introducción

Conocer el pasado es la clave para comprender la actualidad; los años nos hablan de eventos y sucesos que implícitos impregnan nuestro presente. La curiosidad e indagación de estas memorias, devela el origen de problemáticas contemporáneas.

La historia viva de la comunidad wixárika oscila entre una temporalidad a otra, donde el colectivo conecta con un pasado latente a través de prácticas rituales que valoran y experimentan el entorno natural desde la individualidad, como también de manera colectiva.

Las principales fuentes de conocimiento sobre el origen de la comunidad wixárika, se obtienen en su mayoría a través de la historia oral y los registros de misioneros que, sin propósito explícito, se convirtieron en fuentes documentales. Del mismo modo el registro de acontecimientos históricos por parte de los wixaritári, se relaciona con la cosmovisión en torno a los relatos.

No obstante, es necesario reconocer que, al ser la información obtenida por medio de registros, memorias y testimonios, no hay en sí, una sola visión o versión de los acontecimientos históricos de la comunidad wixárika; por lo que no existe una verdad absoluta de lo sucedido.

El territorio, la tierra y la territorialidad han sido históricamente una cuestión que ha representado un desafío para la comunidad wixárika. En este sentido, es relevante hablar del impacto que generan las actividades mineras en el entorno natural y, por consiguiente, en las prácticas rituales de los wixaritári en Wirikúta, Real de Catorce, San Luis Potosí.

Entendido como territorio o área geográfica atribuida por un grupo de individuos, el cual adquiere características simbólicas relacionadas con la identidad y la cultura; así mismo la dimensión de la territorialidad de los pueblos indígenas, define su patrimonio biocultural, lo cual, se vincula con el uso de los recursos naturales según los patrones culturales, los conocimientos tradicionales, la interpretación de la naturaleza y el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias ligados a los rituales, como también a los mitos de origen.

Para ello, el presente trabajo busca realizar a través de un enfoque multidisciplinario, de investigación documental, responder a las siguientes preguntas: ¿Cuál es la historia viva del territorio sagrado Wirikúta?, ¿Cuál es su sentir? ¿Cómo vive la comunidad wixárika su patrimonio biocultural bajo las condiciones del conflicto actual con las mega mineras?

Para responder a las preguntas planteadas, el capítulo se divide en tres apartados: en el primero se presenta el bagaje histórico en torno a la evolución del pueblo huichol a través del tiempo, con relación a las circunstancias que determinaron los conflictos contemporáneos sobre el territorio; en el segundo se profundiza sobre la relación ritual de la comunidad wixárika con el entorno natural (espacio geográfico) a través de la peregrinación y de la caza del peyote; en el tercero se explica el contraste que figuran las percepciones de lo que es y significa el territorio, tanto para la comunidad Wixárika como para el Estado. También se presenta una breve cronología del conflicto que persiste hasta la actualidad con la megaminería, así como, algunas de las consecuencias ambientales, sociales, culturales de la explotación minera en este territorio.

Esta reflexión, es una ventana de oportunidad para comprender la relación de los wixaritári con el espacio territorial, en torno a cuestiones de identidad, cosmovisión y cultura; así mismo, es un espacio para explorar aquellas cuestiones que impactan el entorno natural y, por consiguiente, las prácticas rituales de los wixaritári en Wirikúta en San Luis Potosí, Real de Catorce.

Desarrollo

LA HISTORIA VIVA DE LOS WIXARITÁRI

En esta sección, el propósito es unir piezas del rompecabezas para responder preguntas con relación a la historia viva wixárika: ¿Cuál es el origen de la comunidad wixárika? ¿Por qué los wixaritári realizan la peregrinación a Wirikúta? y ¿De qué manera los acontecimientos pasados influyen en los conflictos del presente?

En este orden de ideas, diversos autores como Negrín (1985), Salazar-González (2013), Gutiérrez (2002), Villegas (2018), Rojas (1993) coinciden en que el pueblo wixárika tiene sus inicios en las naciones del desierto del norte de México. Al respecto, Villegas, argumenta que “Los huicholes no existían en el mundo prehispánico, sino que son resultado de una fusión étnica acontecida después de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo.”²

La tradición oral de los huicholes revela que los wixaritari y los coras fueron parte de las tribus “rebeldes” que evitaron el contacto con los dominios de los toltecas; por ello, se plantea que los antecesores de los huicholes fueron independientes durante la época prehispánica.³

Villegas retoma de los antropólogos Peter T. Furst y Barbara G. Myerhoff su teoría sobre el “pasado chihimeca de los huicholes”⁴; la cual es fundamental por la descripción del culto relacionado con el peyote en el norte de México, además de otras similitudes de los chichimecas con las futuras comunidades de los wixaritari.

Otras semejanzas entre los chichimecas y los huicholes se encuentran en “los conocimientos de las hierbas y raíces; si bien, utilizaban el peyote de manera recreativa, también lo hacían como un medio de purificación del alma, para ello realizaban un culto al peyote en el desierto de Real de Catorce.”⁵

Para seguir con esta teoría, el autor argumenta cuáles elementos de la cultura de los huicholes coinciden con las costumbres y la cosmovisión de los huachichiles; si bien, la concepción de lo sagrado y el entendimiento del origen de la vida parten de relatos que son semejantes en su esencia e historia.⁶

Con la llegada de los españoles al Nuevo Mundo, la distribución y la ocupación del entorno geográfico comenzó a modificarse. En un inicio, la presencia española en el desierto norte de México generó el desplazamiento de coras y otras naciones de indios, lo cual “fue el origen de la fusión étnica de la cual surgieron los huicholes.”⁷

Fue hasta las crónicas de los acompañantes del ejército de Nuño de Guzmán (1530), que se menciona a los huicholes como un grupo étnico. A partir de estos documentos, la historia de los wixaritari comenzó a ser narrada a través de diferentes voces.⁸

2. Villegas, Leobardo. *Historia y etnografía, un análisis de la cultura de los huicholes*. Zacatecas, Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde, 2018, pág. 39.

3. Negrín, Juan. *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*. Guadalajara, Jalisco. Universidad de Guadalajara, 1985, pág. 14.

4. Villegas, Leobardo. *Historia y etnografía...*, op.cit., pág. 42.

5. *Ibid.*

6. Villegas, Leobardo. *Historia y etnografía...*, op.cit., pág. 53.

7. Villegas, Leobardo. *Historia y etnografía...*, op.cit., pág. 66.

8. Gutiérrez del Ángel, Arturo. *La Peregrinación a Wirikuta; el Gran Rito de Paso de los Huicholes*. México, D.F. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002, pág. 22.

En el segundo periodo de la conquista, los españoles ya habían ocupado el centro y el norte de México. Durante esta etapa se crearon rutas para la explotación de los centros mineros y el adoctrinamiento religioso, lo cual es desde la perspectiva de Villegas “un punto clave para la conformación geográfica de la región.”⁹

En este contexto, la conformación territorial cambió, lo que trajo consigo la migración y el desplazamiento de la comunidad wixárika a diversas partes del territorio mexicano. Por ello, en 1653 las comunidades se asentaron en lo que actualmente son los estados de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango.¹⁰

La usurpación y redistribución de las tierras fue una de las principales motivaciones de las rebeliones de la sierra; no obstante, en 1723 los pueblos originarios wixárika, recibieron títulos a sus nuevos asentamientos, es decir, las tierras comunales establecidas bajo el mando de los misioneros franciscanos.¹¹

La administración de los franciscanos en estas comunidades fue un punto clave en la conservación de la estructura social y política de los wixaritári, lo cual tiene un impacto hasta el presente; si bien, la gestión del territorio y de la comunidad se realizó a través de los sistemas tradicionales del pueblo wixárika, con elementos de la colonización española y, en específico, de los franciscanos.

A partir de esta nueva estructura de asentamiento social, se desarrolló la pugna por cuestiones territoriales. En 1815 las comunidades huicholas de Santa Catarina, San Sebastián y San Andrés firmaron su adhesión al gobierno español. Sin embargo, entre 1856 y 1873 sucedió una de las rebeliones más representativas para la comunidad wixárika “El levantamiento de Manuel Lozada.”¹²

Este movimiento buscaba “dar a cada quién lo suyo”, por lo que defendía el derecho a la propiedad territorial de los pueblos indígenas y estaba en contra de la usurpación. Cuarenta años más tarde, el despojo de las tierras seguiría siendo un motivo de conflicto y de confrontación.

Durante la Revolución Mexicana (1910 a 1920), los huicholes formaron parte del movimiento armado; no obstante, este hecho tuvo consecuencias para los wixaritári debido a la separación de los pueblos, como menciona Gutiérrez “Algunos se aliaron con el gobierno constitucional y otros con grupos rebeldes.”¹³

Además de la separación de los pueblos wixaritári, otra consecuencia de la Revolución fue la violencia y persecución que vivieron las comunidades en

9. Villegas, Leobardo. *Historia y etnografía...*, op.cit., pág. 41.

10. *Ibid.*

11. Negrín, Juan. *Acercamiento histórico...*, op.cit., pág. 16.

12. Gutiérrez del Ángel, Arturo. *La Peregrinación a Wirikuta...*, op.cit., pág. 23.

13. *Ibid.*

este periodo; los atentados eran realizados por mestizos, pero también por huicholes rebeldes que robaban y atacaban a la población.¹⁴

Como resultado de los acontecimientos, unos años después, la reforma agraria y la Revolución Mexicana trajeron consigo el levantamiento cristero de 1926-1929. En este contexto, la sierra (incluyendo las comunidades de Santa Catarina y San Andrés) se convirtió en un área de refugio para los rebeldes.¹⁵

La Guerra Cristera surgió como resultado de las medidas establecidas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en 1917; en la cual, se indica el no reconocimiento de personalidad jurídica a las iglesias, ni el derecho a poseer bienes raíces, la no participación del clero en la política y la prohibición de impartir culto fuera de los templos.¹⁶

En este contexto, la distribución del territorio volvió a modificarse, lo cual impactó a las comunidades wixárika; en particular a los colectivos que se encontraban bajo la administración de religiosos franciscanos, lo que incentivó una vez más el conflicto armado entre los diferentes grupos. A partir de esta nueva administración territorial, comenzarían a desarrollarse pugnas por la posesión de territorio en los próximos años.

En este breve acercamiento, es posible observar que los conflictos territoriales han sido una experiencia constante en la historia del pueblo wixárika; si bien, la redistribución por motivos históricos y de conflicto, como la asignación territorial de las comunidades por parte del Estado mexicano, son elementos que conforman el panorama contemporáneo.

El conflicto en este ámbito se desarrolla por la diferencia conceptual de pertenencia y los límites territoriales. El Estado delimita el espacio nacional a través de estados y municipios, lo cual además de ser un medio para acotar un lugar de otro, es una forma de administración.

En cambio, los pueblos indígenas no necesariamente generan un sentido de pertenencia en un espacio con base en las limitaciones territoriales impuestas por el Estado; su relación con un área geográfica se guía por elementos tales como: lugares sagrados, ritualidad, historia y cultura.

La relación del pasado con los conflictos contemporáneos parte de esta premisa territorial; en este orden de ideas, el asentamiento de las comunidades wixárika no coincide con todos sus lugares sagrados¹⁷, como el caso de Wirikúta en Real de Catorce, San Luis Potosí.

14. "Voces de la Sierra Huichola", < <https://www.gaceta.udg.mx/Voces-de-la-Sierra-Huichola/> > [Consultado el 15 de enero de 2024]

15. Gutiérrez del Ángel, Arturo. *La Peregrinación a Wirikuta...*, op.cit., pág. 23.

16. "Fin de la Guerra Cristera (1926-1929)", < <https://www.cndh.org.mx/noticia/fin-de-la-guerra-cristera-1926-1929> > [Consultado el 20 de febrero de 2024]

17. *Heramaratsie* en Nayarit, *Teakata* en la sierra huichola, *Wirikúta* en el desierto de Real de Catorce, *Xapawiyemeta* en el lago de Chapala y *Hauxamanaka* en la sierra de Durango.

La peregrinación a Wirikúta tiene su origen en el valor ritual de la comunidad con el territorio, aun cuando los wixaritári no habitan este espacio. No se sabe con precisión desde cuándo el pueblo huichol realiza la peregrinación a Wirikúta, sin embargo, el primer registro es de 1902, el cual fue realizado por el explorador Lumholtz.¹⁸

Durante el proceso de migración y asentamiento del pueblo huichol, Wirikúta fue ocupado con fines de explotación minera. En 1778 comenzó la primera etapa de auge en la explotación de plata además de otros minerales, el segundo período fue de 1885 hasta 1905.¹⁹

Los conflictos contemporáneos se mantienen en problemáticas de la territorialidad; la actividad megaminera en Wirikúta es un motivo de pugna debido al desgaste del entorno natural, su flora y fauna, lo cual es consecuencia del establecimiento de las concesiones mineras en este espacio.

En este contexto, el pueblo wixárika ha manifestado su inquietud y necesidad por proteger Wirikúta de los efectos nocivos de la práctica de los proyectos megamineros; no obstante, esta área representa intereses de diversos actores con diferentes perspectivas y objetivos.

WIRIKÚTA: EL SENTIR WIXÁRIKA

En los relatos huicholes se habla del principio de los tiempos, del origen y la creación, sobre la luna protectora de la vida y su más grande regalo para la humanidad, la luz del sol; la cual, se encuentra en el cerro del quemado en Wirikúta²⁰, lugar donde la tierra habla sobre la vida, las creencias, la ritualidad y el pasar del tiempo.

El pueblo wixárika se caracteriza por su capacidad de adaptación y conservación de identidad, creencias y conocimientos. En este ámbito, las prácticas rituales son elementos fundamentales en la formación de la memoria colectiva, como también de la enseñanza a las nuevas generaciones.

La cosmovisión wixárika se basa en la relación de la ritualidad con prácticas socio- culturales relacionadas con la naturaleza, las cuales se llevan a cabo a partir de "la lucha cósmica entre los seres del inframundo y las deidades celestiales (día y noche) lo cual justifica la separación de lo femenino y lo masculino".²¹

18. Salazar-González, Guadalupe. "El territorio cultural en Real de Catorce- Wirikuta", *Revista Jangwa Pana*, Vol. 12, 2013, pág. 131.

19. Salazar-González, Guadalupe. "El territorio cultural en Real de Catorce- Wirikuta", *Revista Jangwa Pana*, Vol. 12, 2013, pág. 131.

20. Real de Catorce, San Luis Potosí.

21. Gutiérrez del Ángel, Arturo. "Los hacedores de las lluvias". *Revista del Colegio de San Luis*, 2010, pág. 94.

Los wixaritári, se encuentran principalmente en los estados de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango.²² No obstante, la geografía ritual se compone de lugares sagrados en otras partes de la República Mexicana, los cuales son espacios que conectan a los peregrinos con la ritualidad relacionada al ciclo de la vida en la tierra. Los lugares sagrados se encuentran en diversos ecosistemas, lo que representa el origen de la vida y el surgimiento de dioses. Con base en estos espacios, se realiza la peregrinación por parte de integrantes del pueblo wixárika.

En la cosmovisión wixárika, el punto de partida de la peregrinación es en el mar en *Haramaratsié*, donde nació la vida; seguido del centro de la tierra en *Haitsárie*; para después llegar a *Wirikúta*, lugar del Sol y el Peyote; el siguiente camino es hacia el sur en la morada de *Takútsi Nakawé* en *Xapawiyémeta*; luego, una vez más al centro y el norte para llegar a *Huaxamanaká*, el quinto punto cardinal²³.

En este trayecto, *Wirikúta* representa el lugar en el cual nació la deidad solar y donde vive el dios venado *Kauyumari*. La peregrinación al desierto de *Wirikúta* tiene el propósito de recolección del peyote conocido como hikuli²⁴, lo cual es fundamental en la práctica de ritos relacionados con los ciclos festivo y agrícola.²⁵

La caza del peyote tiene su motivación en el mito sobre el venado de sangre azul, *Kauyumari*; el cual cuenta el relato sobre los tiempos de hambruna y decadencia en la Sierra Wixárika, como también la necesidad de buscar alimento para la comunidad:

Como todo era triste y desalentador se reunieron Tatewari (el Abuelo Fuego), Nakawe (la Madre Agua) y Kumatame (El Bisabuelo Cola de Venado) para encontrar una solución al mal tiempo. Para ello, se seleccionaron cuatro valientes jóvenes en la representación de los elementos de la naturaleza, los cuales en su viaje se encontrarían con un hermoso y brillante venado azul, el cual los jóvenes cazadores persiguieron hasta el cansancio. Durante la búsqueda del venado, uno de los jóvenes disparó una flecha directo hacia el venado azul, los cazadores pensaron que victoriosos habían logrado su cometido, pero al acercarse se dieron

22. "Conoce más sobre los huicholes", <<https://www.gob.mx/epn/articulos/conoce-mas-sobre-los-huicholes#:~:text=Los%20huicholes%20habitan%20los%20estados,mil%20686%20hablantes%20de%20huichol.>> [Consultado el 3 de noviembre de 2024].

23. Anguiano, Marina. *Los huicholes o wixaritári: entre la tradición y la modernidad. Antología de textos 1969-2017*. Ciudad de México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2018, p. 226.

24. Esencia- corazón (iyari) de los antepasados huicholes que habitan Wirikuta.

25. Gutiérrez del Ángel, Arturo. *La Peregrinación a Wirikuta...*, op.cit, págs. 29-30.

cuenta que el venado había desaparecido y en su lugar se encontraba su figura formada por peyotes, los cuales recolectaron para la comunidad, los ancianos repartieron el hikuri y poco después su hambre, sed, tristeza y desesperanza desaparecieron.²⁶

Con base en este relato, los wixaritári realizan la caza en búsqueda de la familia de peyotes, para montar un altar y rendir culto por medio de una serie de rituales sobre la creación del universo; como señala Gutiérrez se pide por “la humanidad, que se terminen las guerras, por las piedras que habitan el universo, por lo animado e inanimado, por la vista y el oído, como si todo tuviera una secreta alianza con la vida.”²⁷

Este es sólo un ejemplo de los símbolos y motivaciones que conectan al pueblo huichol con el Desierto de Wirikúta; el sentir de la comunidad entorno a la vivencia de este espacio representa experiencias y la historia de prácticas rituales que se han realizado por generaciones.

Los lugares sagrados son un aspecto fundamental en la vida del pueblo wixárika debido a los valores simbólicos y religiosos que representan. En este orden de ideas, el consumo del peyote es un acto para transformarse en las divinidades y obtener por este medio conocimientos, como también claridad sobre cuestiones en diversos aspectos de la vida.

Del mismo modo, para los wixaritári el paisaje geográfico y sus elementos naturales “representan o son seres, personas provenientes de un pasado mítico-ancestral” el cual se relaciona con la cosmovisión de la comunidad, su historia, patrimonio y los relatos que explican el origen del mundo como también su caminar al pasar de los años.²⁸

En Wirikúta, la geografía ritual y sus lugares sagrados, se encuentran en un frágil equilibrio del ecosistema debido al turismo, ecoturismo y las prácticas megaminerías en la zona, lo que contamina los manantiales sagrados y pone en peligro el peyote, entre otras especies vegetales y animales con gran valor simbólico para la comunidad wixárika.

Ante esta situación el pueblo huichol menciona en “El Plan de Justicia Wixárika, Na’ayeri, O’dam y Meshikan” la necesidad de protección, restauración y vigilancia de espacios naturales, así como el reconocimiento de estos espacios como áreas protegidas. En este ámbito, es esencial la evolución de medidas para la conservación del patrimonio de los wixaritári. El sentir de la

26. Huerta, Araceli. “Relatos de los wixaritári”. *Instituto Nacional de Pueblos Indígenas*. 2023, págs. 3-10.

27. Gutiérrez del Ángel, Arturo. “Los hacedores de las lluvias”, op.cit., pág. 107.

28. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. “Plan de Justicia de los Pueblos Wixárika, Na’ayeri, O’Dam y Meshikan” *Diario Oficial de la Federación*, 2022, págs. 207-209.

comunidad wixárika con este espacio se encuentra en la relación dinámica que permite a la comunidad navegar entre el pasado y el presente, en otras palabras, es la posibilidad de conectar con una historia viva.

CONFLICTO CON LOS PROYECTOS MEGAMINEROS

El interés del Estado mexicano por preservar los territorios y lugares sagrados de los pueblos originarios es un tema que ha estado presente a través de los años, el cual ha generado conflictos entre diversos grupos sociales tanto del sector privado como público, lo cual es resultado de discusiones sobre el poder, el derecho de posesión de la tierra y sus bienes naturales.

Además de la población y el gobierno, el territorio es un elemento que conforma el Estado, principalmente porque es el espacio donde ejerce su autoridad y poder, es decir, su capacidad jurídica. En este orden de ideas, el territorio delimita y define la jurisdicción sobre el espacio y los recursos naturales del mismo.

Así mismo, el territorio además de representar un espacio geográfico y un elemento del Estado moderno; expresa en sí mismo identidad, historia, cultura, así como, un sinfín de vivencias de aquellas personas que con el paso del tiempo tomaron un espacio para hacerlo suyo.

En este sentido, el territorio puede adquirir un valor diverso para los diferentes grupos sociales que lo habitan. En el caso específico de los wixaritari, el lugar sagrado se extiende en todo el territorio que abarca el desierto de Wirikúta, donde se lleva a cabo la peregrinación al lugar sagrado, con el fin de cazar el hikuri o peyote, como también la ritualidad en el Cerro del Quemado.

Por este motivo, es de importancia el espacio territorial para la comunidad wixárika; no obstante, como resultado natural de los procesos y cambios sociales, Wirikúta y Real de Catorce es también habitado y empleado con fines urbanos, turísticos, de la industria agropecuaria y de la megaminería.

El conflicto en este ámbito puede observarse principalmente entre dos discursos que luchan dentro de un mismo espacio: la visión del desarrollo capitalista a través de la producción y el consumo; en contraste con, la cosmovisión de los pueblos indígenas y la manera en la que se relacionan con el entorno natural.

Por otro lado, este tipo de conflictos también surgen por la diferencia conceptual de pertenencia y límites territoriales. Como se mencionó previamente, el Estado delimita el espacio a través de estados y municipios, lo cual también es una forma de administración. En cambio, los pueblos indígenas no necesariamente se guían por las limitaciones territoriales establecidas por el

Estado; ya que su relación y sentido de pertenencia con el espacio, se guía por elementos como: lugares sagrados, ritualidad, historia y cultura.

Un ejemplo de conflicto con estas características es la situación que vive la comunidad Wixárika en el desierto de Wirikúta, Real de Catorce, San Luis Potosí. En este contexto, el área representa en la tradición cultural y ritual un territorio sagrado.

De acuerdo con Klimek (2012) su valor ancestral y riqueza cultural, Wirikuta fue decretada en 1994 como "Área Natural Protegida" por el gobierno de San Luis Potosí. En el año 2000 se revocó ese decreto para recategorizar el territorio de Wirikuta como "Reserva estatal del Paisaje Cultural de Wirikuta". En 2001 nuevamente el Gobierno de San Luis Potosí declaró a Wirikuta y a la Ruta Wixarika Histórico-Cultural como "Sitio Sagrado Natural". A nivel internacional, su importancia fue recalcada, cuando en 1998 esta reserva fue incorporada por la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Para algunos, Klimek (2012) la declaración de 2001 fue una respuesta a la solicitud expresa del pueblo Wixárika, en la que demostraron, que tanto su ruta histórica - cultural, como sus sitios sagrados, ubicados en el territorio del área natural protegida, requerían de atención, debido al grado de perturbación que presentaban.

En 2008, fue presentado el "Plan de Manejo del Área Natural Protegida", siendo publicado en el Periódico Oficial del Estado y Libre Soberano de San Luis Potosí el 10 de junio del mismo año. En dicho Plan se señalaba la prohibición de actividades minero-metalúrgicas en la mayor parte del área natural protegida. Sólo se permitía en las llamadas subzonas de aprovechamiento especial donde se podían "realizar actividades minero-metalúrgicas, siempre y cuando no ocasionen alteraciones significativas a los ecosistemas."²⁹

No obstante, en la última parte del sexenio del expresidente Felipe Calderón Hinojosa, el gobierno mexicano otorgó 22 concesiones mineras a la empresa canadiense *First Majestic Silver Corporation* en el área de Real de Catorce a través de la empresa mexicana Real Bonanza S. A. de C. V. Es importante señalar que, el 70 % de las 6, 326.58 hectáreas de la superficie concesionada está dentro de la Reserva de Wirikúta.³⁰

Aunado a lo anterior, en 2011 la empresa canadiense *Revolution Resources* anunció la puesta en marcha del megaproyecto (minado de tajo a cielo abierto)

29. "Gaceta Parlamentaria". <https://www.senado.gob.mx/65/gaceta_comision_permanente/documento/35948> [Consultado el 24 de febrero de 2024]

30. Anguiano, Marina. "Los huicholes o wixaritari: entre la tradición y la modernidad. Antología de textos 1969-2017". México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2018, pág. 240.

denominado “Proyecto Universo”, el cual pretendía explotar recursos minerales en 58,678 hectáreas dentro del área natural protegida de Wirikuta, lo cual representaba 42.56 % de la superficie total del lugar considerado como sagrado.³¹

Cabe señalar que, en ese momento, el “Proyecto Universo”, tenía cuatro concesiones mineras activas en la región de El Bernalejo (ejido de Las Margaritas), el cual era uno de los puntos más importantes de Wirikúta debido a que en este lugar está la casa del venado Kauyumárie, lugar sagrado donde se entregan las ofrendas y donde se recolecta el peyote.³²

Para 2012, existían 253 concesiones mineras en la zona. En este mismo año el gobierno mexicano, a través de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), decretó el territorio Wirikuta como área natural protegida con el carácter de Reserva de la Biósfera, sin previa consulta al pueblo wixarika ni a los habitantes de la región. Lo anterior, generó un conflicto socio-ambiental en esta región, dada la relevancia identitaria que tiene para los huicholes el peyote, su cosmogonía y la peregrinación.

En este orden de ideas, el método por utilizar sería “minería a cielo abierto”, el cual se trata de una actividad industrial de alto impacto ambiental, social y cultural. De acuerdo con Sánchez y Ortiz, “existe consenso en la literatura especializada en el tema, en el sentido de que ninguna actividad industrial es tan agresiva ambiental, social y culturalmente como este tipo de minería”³³, ya que la minería a cielo abierto remueve la capa superficial del suelo para hacer accesibles los extensos yacimientos de mineral de baja calidad. De acuerdo con Anguiano, la megaminera utiliza en promedio 100 millones de litros de agua al día, es decir, se requieren dos toneladas de agua para extraer un gramo de oro.³⁴

Como se puede observar, Wirikúta además de ser un territorio sagrado también es históricamente una zona de explotación minera. La controversia, se encuentra en los efectos de la actividad megaminera en el entorno natural de Wirikúta con relación a su deterioro y el daño a la salud de los habitantes, la flora y fauna.

Expertos en el tema como Marina Anguiano han afirmado que las implicaciones del impacto de este tipo de proyectos en esta zona son de diversa índole, van desde la contaminación de agua en superficie y subterránea, lo cual afecta el consumo humano, animal y vegetal, hasta la eliminación y

31. *Ibíd.*

32. *Ibíd.*

33. Sánchez, Enrique y Ma. Laura Ortiz. “Escenario ambientales y sociales de la minería a cielo abierto”. *Inventio*, No. 20, Vol. 10, 2014, pág. 27.

34. Anguiano, Marina. “Los huicholes o wixaritari...”. *op.cit.*, pág. 241.

mortandad de especies animales y vegetales debido a los drenajes ácidos y arrastre de metales pesados, vapores y emanaciones tóxicas, el aumento de patologías respiratorias, intestinales, dermatológicas, renales y reproductivas, así como mayor incidencia de cáncer pulmonar, de vejiga y leucemia³⁵, por mencionar algunos.

Aunado a lo anterior, Anguiano refiere que los manantiales donde el pueblo wixárika recolecta su agua sagrada, utilizada en numerosas ceremonias “corren riesgo de ser contaminados con cianuro, xantatos y metales pesados”³⁶, lo cual vulneraría la conservación de su cosmovisión.

De acuerdo con las propuestas e inquietudes especificadas en el plan de justicia de los pueblos indígenas, en agosto del año 2023 el entonces presidente Andrés Manuel López Obrador emitió un Decreto Presidencial en el cual el Estado reconoce, protege, preserva y salvaguarda los lugares y sitios sagrados de los pueblos indígenas Wixárika, Na’ayeri, O’Dam y Meshikan.

En este documento, el gobierno del Estado describe a los pueblos indígenas como “preexistentes a la constitución del Estado mexicano, poseen sus propias formas de organización, instalaciones de gobierno y territorios tradicionales de conformidad con sus sistemas normativos.”³⁷

Por lo que, ante la complejidad de problemáticas como la de los pueblos indígenas es esencial la organización de las comunidades para ejercer su derecho de expresión y que puedan comunicar, pero sobre todo visualizar las necesidades y preocupaciones a diversas esferas que conforma la sociedad.

Conclusión

Este espacio natural representa el patrimonio cultural y natural de la comunidad wixárika. Los wixaritari habitan los estados de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango, pero a lo largo de su historia han realizado peregrinaciones para llegar a lugares sagrados incluyendo el desierto de Wirikúta en Real de Catorce, San Luis Potosí.

La peregrinación al desierto de Real de Catorce no sólo es una práctica ancestral, también representa un proceso educativo en el cual se transmiten a las nuevas generaciones conocimientos relacionados a la ritualidad y los

35. Ibid.

36. Ibid.

37. Decreto Presidencial. Por la que se reconocen, protegen, preservan y salvaguardan los lugares y sitios sagrados y rutas de peregrinación de los pueblos indígenas Wixárika, Na’ayeri, O’dam, o Au’dam y Mexikan y se crea la Comisión presidencial para su cumplimiento. Diario Oficial de la Federación, 2023, pág. 2.

lugares sagrados. Por estos motivos, el pueblo wixárika considera la protección de Wirikúta como un aspecto esencial para la sobrevivencia de la comunidad, de sus conocimientos y de su historia.

Para proteger los lugares sagrados, su cultura, tradiciones e historia, la comunidad wixárika junto con otros pueblos indígenas, formularon el Plan de Justicia de los pueblos Wixárika, Na 'ayeri, O'Dam y Meshikan (2022), el cual es documento oficial por el cual las comunidades de los pueblos indígenas presentan sus inquietudes, peticiones y necesidades al gobierno del Estado.

En el Plan de Justicia de los pueblos indígenas, la comunidad wixárika habla de lugares sagrados, cultura e identidad con relación a problemas identificados, planteamientos generales y propuestas específicas. En este apartado, se describe el valor cultural y patrimonial de los territorios sagrados, de los cuales está incluido el desierto de Wirikúta.³⁸

En la manifestación de preocupaciones en torno a Wirikúta la comunidad wixárika hace referencia al deterioro del ecosistema; lo cual, genera un impacto en las prácticas rituales que realizan, complicando la peregrinación, como también la caza del peyote en esta zona.

Por ello, desde 2012 el pueblo wixarika ha defendido su derecho a ser consultados en la toma de decisiones relacionadas con los lugares sagrados. Ponen en tela de juicio las prácticas dilatorias de las mineras, para convencer a ejidatarios y comunidades locales de vender a bajo precio sus terrenos con el fin de incrementar la explotación de recursos.

En respuesta al Plan de Justicia, en agosto el Decreto Presidencial de reconocimiento, protección y salvaguarda de lugares y sitios sagrados (9 de agosto del 2023), reconoce los sitios sagrados y las rutas de peregrinación de los pueblos; en el cual se establecen nuevos lineamientos para la protección, preservación salvaguarda de dichos espacios.

Con respecto al conflicto con el proyecto de megaminería en Wirikuta y la necesidad de proteger tanto el patrimonio inmaterial como material de esta área, se establecen nuevos límites territoriales donde según el artículo 4 "los sitios sagrados y rutas de peregrinación no serán objeto de nuevas concesiones o permisos relacionados con la minería".³⁹

Lo cierto es que, ante este panorama, los residentes de esta municipalidad están divididos entre la imperiosa necesidad de empleos y el miedo a la

38. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. "Plan de Justicia de los Pueblos Wixárika, Na'ayeri, O'Dam y Meshikan" Diario Oficial de la Federación, 2022, pág. 50.

39. Decreto Presidencial. Por la que se reconocen, protegen, preservan y salvaguardan los lugares y sitios sagrados y rutas de peregrinación de los pueblos indígenas Wixárika, Náayeri, O'dam, o Au'dam y Mexikan y se crea la Comisión presidencial para su cumplimiento. Diario Oficial de la Federación, 2023, pág. 9.

contaminación ambiental, mientras que otros temen la pérdida del patrimonio cultural de Real de Catorce y el turismo que ha resultado de ello.

En este sentido, tanto el reconocimiento como la propuesta de protección de los lugares sagrados y las rutas de peregrinación, son elementos fundamentales en la evolución de los derechos de los pueblos indígenas, como también en la conservación del patrimonio cultural y natural de estas comunidades; no obstante, la aplicación de dichas iniciativas y su seguimiento en el presente sexenio (2024- 2030) serán clave para la materialización de las reformas propuestas.

Bibliografía

- Anguiano, Marina. *Los huicholes o wixaritari: entre la tradición y la modernidad. Antología de textos 1969-2017*. Ciudad de México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2018.
- Cámara Minera de México. *Situación de la Minería en México 2022*. México: CAMIMEX, 2022.
- Gaceta de la Universidad de Guadalajara. "Voces de la Sierra Huichola." *Gaceta UdeG*. Última modificación no disponible. <https://www.gaceta.udg.mx/Voces-de-la-Sierra-Huichola/>. Consultado el 15 de enero de 2024.
- Gobierno de México. Decreto presidencial por el que se reconocen, protegen, preservan y salvaguardan los lugares y sitios sagrados y rutas de peregrinación de los pueblos indígenas Wixárika, Náayeri, O'dam o Au'dam y Mexikan, y se crea la Comisión Presidencial para su cumplimiento. *Diario Oficial de la Federación*, 2023.
- Gobierno de México. "Conoce más sobre los huicholes." *Gob.mx*. <https://www.gob.mx/epn/articulos/conoce-mas-sobre-los-huicholes#:~:text=Los%20huicholes%20habitan%20los%20estados,mil%20686%20hablantes%20de%20huichol>. Consultado el 3 de septiembre de 2024.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo. *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo. "Los hacedores de las lluvias." *Revista del Colegio de San Luis*, 2010: 94.
- Huerta Caballero, Araceli Haydee. "Relatos de los wixaritari." *Instituto Nacional de Pueblos Indígenas*, 2023.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. "Plan de Justicia de los Pueblos Wixárika, Náayeri, O'Dam y Meshikan." *Diario Oficial de la Federación*, 2022.

- Klimek, Octavio (2012). Wirikuta. *El Sur de Acapulco*. <https://suracapulco.mx/archivoelsur/archivos/24211> Consultado: 22 de febrero de 2024.
- Negrín, Juan. *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1985.
- Rojas, Beatriz. *Los Huicholes en la Historia*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Colegio de Michoacán. ISBN: 968-6029-30-3, 1993.
- Salazar-González, Guadalupe. "El territorio cultural en Real de Catorce-Wirikuta." *Revista Jangwa Pana* 12 (2013): 131.
- Sánchez Salinas, Enrique, y Ma. Laura Ortiz Hernández. "Escenarios ambientales y sociales de la minería a cielo abierto." *Inventio* 10, no. 20 (2014): 27.
- Senado de la República. "Gaceta Parlamentaria." *Senado de México*. https://www.senado.gob.mx/65/gaceta_comision_permanente/documento/35948. Consultado el 24 de febrero de 2024.
- Villegas Mariscal, Leobardo. *Historia y etnografía: un análisis de la cultura de los huicholes*. Zacatecas: Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde, 2018.

La palabra y lo sublime en el valor territorial de la comunidad de San Jerónimo Purenchécuaro, Michoacán

Miriam Reyes Tovar

Universidad de Guanajuato

Resumen

Con el paso del tiempo, los paisajes de nuestros territorios se van modificando física y socioculturalmente. Sin embargo, estos cambios permiten hablar de una nostalgia que trastoca los sentidos y se convierte en una memoria, que evidencia la experiencia de la interacción cotidiana de un sujeto con su lugar; proyectando sus propiedades valorativas desde la vivencialidad. En el caso particular de la comunidad de San Jerónimo Purenchécuaro en Michoacán, los procesos de movilidad humana a los que se han visto expuestos sus habitantes, han provocado circuitos migratorios que han hecho, del territorio de San Jerónimo, un contexto práctico para el encuentro con el recuerdo desde la palabra. Es decir, desde la contemplación del recuerdo, se establece un valor al territorio donde lo mínimo, lo invertido de la vivencia le dota un valor sublime al territorio, desde lo que fue y desde lo que resiste en la memoria ante la lucha por un no olvido.

Palabras clave

Memoria, Territorio, Sublime, Purenchécuaro

Abstract

Over time, the landscapes of our territories change physically and socioculturally. However, these changes allow us to speak of a nostalgia that disrupts the senses and becomes a memory, which shows the experience of the daily interaction of a subject with its place, projecting its evaluative properties

from experientiality. In the particular case of the community of San Jerónimo Purenchécuaro in Michoacán, the processes of human mobility to which its inhabitants have been exposed have caused migratory circuits that have made the territory of San Jerónimo a practical context for encounters with the memory from the word. From the contemplation of memory, a value is established to the territory where the minimum, the inverted nature of the experience gives a sublime value to the territory, from what it was and from what resists in memory in the face of the fight for a no forgot.

Keywords

Memory, Territory, Sublime, Purenchecuaru

Introducción

Con el paso del tiempo, los paisajes de nuestros territorios se van modificando físicamente, ya sea por el andar de los avances de aquello que llamamos Modernidad, o por la propia naturaleza del paisaje natural. Sin embargo, en este andar, estos cambios también nos permiten hablar de la perdurabilidad de la imagen; de una nostalgia que trastoca los sentidos y se convierte en una memoria, que evidencia la experiencia de la interacción cotidiana de un sujeto con su lugar.

En nuestro caso particular, esta experiencia se evidencia en las propiedades valorativas que los sujetos le otorgamos a los lugares más representativos que conforman nuestro territorio de vida, no en tanto su uso racional, sino desde la grandeza de la vivencialidad. Esta construcción amparada en el sentir fenomenológico, permite adentrarnos al lirismo que le otorgamos al territorio de la experiencia mediante la memoria. En el caso particular de la comunidad de San Jerónimo Purenchécuaro en Michoacán, los procesos de movilidad humana a los que se han visto expuestos sus habitantes, en aras de una mejor condición de vida, han provocado circuitos migratorios que han hecho, del territorio de San Jerónimo, un contexto práctico para el encuentro con el recuerdo desde la palabra. Es decir, desde la contemplación del recuerdo, se establece un valor al territorio donde lo mínimo, lo invertido de la vivencia le dota un valor sublime al territorio, desde lo que fue y desde lo que resiste en la memoria ante la lucha por un no olvido.

De tal manera, el presente trabajo en un primer momento presenta la importancia que posee la relación memoria y lugar de vida para el reconocimiento de la experiencia del valor territorial de la comunidad en función del proceso

de rememorar un espacio de vida concreto. Y que posteriormente, mediante la palabra, se reconstruyen las experiencias y percepciones que aluden a los procesos socioterritoriales de apropiación, interpretación y simbolización de lo cotidiano en escala local y que se convierten, en puntos centrales para la añoranza ante aquello que no se quiere olvidar y que la memoria permite mantener en arraigo. Principalmente en una comunidad donde la relación humano-naturaleza forma parte de su visión de patrimonio de vida.

Desarrollo

La vivencia del hacer y sentir-se en comunidad se encuentra relacionada con la capacidad que poseen los sujetos de evocar los lazos socioculturales y socio-territoriales con un determinado lugar. De tal manera, memoria, palabra y lugar de vida se conjuntan en formas de vidas concretas que dotan de un sentido de arraigo y apropiación que se ancla en espacios vividos, sentidos, imaginados y recordados, se enmarcan procesos históricos, culturales, ambientales y sociales en un espacio concreto que además es simbolizado y significados desde la propia experiencia de vida colectiva e individual.

Así, espacio y sociedad se intersectan en un campo de vivencialidad, en el cual el sujeto que vive, siente y percibe su espacio inmediato, crea una relación con él. Desde una postura geográfica, particularmente de su campo humano, y con base en Nogué, el carácter individual y específico de los lugares y las regiones, están presentes en los propios procesos sociales. Se establece una relación entre territorio y pobladores, en la cual, desde el campo de la simbolización, el territorio es provisto de experiencias.

En alusión a lo anterior, Armand Fremont¹, remite el concepto de región como un espacio vivido, visto y sentido por los sujetos, aludimos a él, desde una mirada fenomenológica, en la cual, el campo de la experiencia en el mundo vivido nos permite acercarnos a una postura más humana del espacio. Es decir, despojamos, al territorio de su construcción abstracta y concreta para convertirlo en, alusión a Nogué², en un hervidero de lugares vividos y llenos de significado para el ser humano. En este contexto, la precisión hacia dos ámbitos de la configuración del sujeto en relación con su espacio inmediato, conlleva hacia la particularidad del territorio; primero, como el cumulo de

1. Armand Frémont, *La région. Espace vécu* (Paris: Presses Universitaires de France, 1976).

2. Joan Nogué, "Espacio, lugar, región: hacia una nueva perspectiva geográfica regional," *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles* 9 (1989): 63-79.

lugares simbólicos que se ven impregnados de sentidos y tiempos diversos. Y segundo, como un eje a partir del cual, el sujeto estructura su vida cotidiana.

El viraje reflexivo hacia el lado vivencial y sensible del territorio en su relación con el sujeto permite retomar los trabajos filosóficos de la escuela Fenomenológica de pensamiento, y abocarnos en la dimensión de las emociones y las connotaciones derivadas de la relación de los sujetos con sus lugares, paisajes, espacios de vida y de acción, como el sustrato del cual, los procesos de identidad individual y colectiva, cobran sentido. Es por ello que, el territorio se inserta en la vida de los sujetos mediante las prácticas, no sólo sociales y culturales, sino también emotivas, nos muestra nuestro ser no solo en colectividad, sino desde la propia conciencia del sujeto individual con su espacio, su entorno, su territorio, su vida.

Esta conciencia, mediada por su esencia fenomenológica, es una apertura al mundo, es decir, el espacio y el lugar se le presentan al sujeto como dados, y sólo cuando es consciente de su mundo, lo puede interpretar, a ello, Buttimer³ le menciona como un constructor de identidad y pertinencia que un sujeto posee respecto a un lugar y que puede ser transformativo hacia algo significativo. Permitiéndole al sujeto establecer una posibilidad de descubrirse como existente. Es decir, y aludiendo a Sartre⁴, nos descubrimos frente al otro como un para nosotros mismos, pero también en los otros, como una condición de existencia. Y es justo, en este acto de descubrir, donde la simbolización mediada por la palabra nos permite atravesar la frontera dialógica de la comunicación y aludir hacia el sentido de la evocación.

Demarcar la existencia del sujeto hacia un territorio concreto, visto como el lugar donde la realidad puede ser tangible mediante sus aspiraciones y experiencias, es valorar las formas socialmente construidas en tanto procesos socio-culturales que cargan de sentido, significado y memoria espacial. Ante ello, Lindón⁵, se percata de la manera en la cual, los lugares son espacios simbolizados mediante un sentido material y simbólico. Es decir, el sujeto establece diversas formas de insertarse en el mundo, siendo una de ellas, la práctica social del hacer y sentirse en un territorio a través de la relación que se establece con su entorno y que se va dando de forma; aludiendo a Di Méo

3. Anne Buttimer, "Grasping the Dynamism of Lifeworld," *Annals of the Association of American Geographers* 66, no. 3 (1976): 277-292.

4. Jean-Paul Sartre, "El existencialismo es un humanismo," en *Sobre el humanismo* (Buenos Aires: Ediciones del 80, 1945).

5. Alicia Lindón, "La construcción socio-espacial de la ciudad. Desde la perspectiva del sujeto-cuerpo y el sujeto sentimiento," ponencia presentada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología y VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009.

y Buleón⁶, los lugares poseen una realidad sensible y palpable que demarcan sus experiencias.

Prosiguiendo con lo anterior, Guy Di Meo⁷ en su trabajo “Geografia sociale: Il ritorno del soggetto e dell’attore” considera que la interpretación kantiana y fenomenológica referente a la consideración del espacio como un componente multidimensional del sujeto y de su sociedad, pone el acento sobre éste y su conciencia humana de la construcción de formas y relaciones espaciales. Las cuales, consideramos se encuentran mediadas por la retórica como una evocación de un todo, como la forma en la que se relacionan las diversas experiencias del sujeto con el espacio a través de humanizar los lugares.

Ante lo anterior, mencionar el carácter humanizante de un lugar, es aludir al sentido de identidad que, mediante las prácticas, los sujetos llevan a cabo a fin de convertirse en parte inherente de estos. Es decir, y retomando el planteamiento de Lévy y Lussault (2000)⁸, referente a lo simbólico en el territorio, nos encontramos frente a una noción de territorio como un cúmulo de lugares simbólicos que se transforman en una figura retórica que puede ser evocada desde el sentido que el sujeto le otorga. Así y desde un planteamiento geográfico, el territorio posee una espacialidad simbólica, cuya significación a nivel cultural y social, va a estar provista de todos aquellos signos culturales que se conviertan en característicos e inherentes a una sociedad y por lo tanto a su vivencialidad.

En el sentido de vivencialidad, acotar al sentido práctico de reproducción de un proceso de experiencias, sería dejarlo en un campo reproductivo y repetitivo, debemos acudir hacia una relación con el entorno dictada por las formas de vida que se crean en y con la memoria. Es decir, rescatar en la palabra el valor y sentido de las historias, las prácticas de vida, los procesos socioculturales y las emociones de la relación sujeto-naturaleza. Debemos, aludir a las experiencias que se demarcan en los múltiples sentidos de vida individual y colectiva.

Las prácticas de vida evocadas en y desde la memoria, remiten al valor y sentido que la identidad posee, tanto individual y cultural. En un proceso de identificación hacia un lugar, la concepción y reflexión de su territorio se muestra como un espacio vivido que le permite al sujeto y al colectivo, nombrarse de su conformación en colectividad. Y más aún, les permite evocar una

6. Guy Di Méo y Pascal Buelón, *L'espace social. Lecture géographique des sociétés* (Paris: Armando Colin, 2007).

7. Guy Di Méo, *Geografia sociale: Il ritorno del soggetto e dell'attore* (2008).

8. Lévy, Jacques, and Michel Lussault. *Logiques de l'espace, esprit des lieux: géographies à Cerisy* (Paris: Belin, 200)

historia compartida pero vivida en forma diversificada. Siendo este, uno de los elementos más importante para la construcción del sentido de identidad desde la memoria. ¿cómo evocar un pasado compartido pero diferenciado?, ¿cómo evocar un campo sublime que se diluye en las palabras?

En la capacidad de evocar un espacio de vida, la memoria, en tanto campo sensible que alude a la vivencia del sujeto y su espacio de vida, nos remite a la posibilidad que, este, el sujeto posee por recordar, siendo esta, una capacidad creativa en la cual, la memoria se convierte en una suerte de comprensión e impresión de la vida. Es decir, la denominada memoria, tanto individual como colectiva, poseen proyectos diferenciados que se instauran en sus posibilidades de ser y dar cuenta de su existir.

Hablar de una memoria colectiva, como campo simbólico creativo, es demarcar el ámbito significativo del existir en un tiempo y espacio determinado. Desde una construcción histórica, cada contexto de vida brinda el sustento desde el cual, la memoria será construida, fortalecida, (re)significada y combatiente de un posible sentido de olvido. El entorno que demarca a la memoria, otorgará los anclajes socioterritoriales y socioculturales a partir de los cuales, el sujeto y la comunidad se evocarán y nombrarán.

Desde una lectura geográfica a la memoria en su conformación territorial, las vivencias que el devenir social van marcando consigo, decantan en un proceso de construcción transformativo de la identidad. En este sentido los espacios de vida de los sujetos (Guérin-Pace, 2003)⁹, establecen puntos de encuentro, materializan y simbolizan con base en su apego afectivo, el campo de pertenencia social o individual, lo que posteriormente nos conllevará al campo de la identificación, no sólo como un proceso históricamente contingente y permanentemente abierto, inacabado y en transformación, sino más bien, a un ámbito de unidad e identificación como campo de estrategia retórica.

Pero, entonces, ¿cómo puede evocarse una identidad territorial desde la memoria?, ¿qué relación posee esta con el sentimiento de pertenencia y arraigo en un tiempo presente y un tiempo pasado? Pues bien, el énfasis propuesto hacia la forma en la cual una cultura es vista por lo habitantes, pone el interés hacia la significación colectiva, es decir, en el conjunto de símbolos y significados individuales y colectivos asociados a un espacio concreto.¹⁰

Ante ello, la valorización de la memoria colectiva, como medio que dota sentido de pertenencia a un determinado grupo social, establece una fuerte carga de vivencialidad hacia el lugar en que se habita. Es decir, y bajo esta

9. Guérin-Pace, France. "Vers une typologie des territoires urbains de proximité". *L'Espace géographique* 4(32): 333-334

10. Nogué, "Espacio, lugar, región," 63-79.

construcción, la identidad territorial permite entender las diversas formas que se tienen de interpretar el mundo, desde su carga simbólica y cultural. Desde esta perspectiva, la memoria colectiva en su impronta territorial, permite al colectivo, saber-ser mediante el recordar la historia vivida y significar su conformación grupal mediante los usos y significados que el devenir histórico-social de la comunidad tiene en la vida cotidiana.

Así, la identidad territorial puede ser valorada como una construcción que emana de la identidad social y cultural que un grupo posee de su espacio de vida, permitiendo el establecimiento de una profunda y emocional vinculación de los sujetos con su territorio. Es decir, los vínculos provistos en historia, tradiciones, paisajes y expresiones culturales que los sujetos establecen con un territorio marcarán la pauta de las diversas expresiones identitarias que los miembros de una comunidad tendrán. Es por ello que hablar de marcadores identitarios, se vuelve en un aspecto que delimita el sentir y pensar la vida en un territorio. Por el contrario, desde su base de historia de vida, la reconstrucción de un pasado sublime alude a las relaciones establecidas entre los elementos presentes en su rememoración, como una manera de significarse ante el olvido.

En un sentido simbólico, la identidad territorial que es evocada como una resistencia al olvido y que surge del proceso creativo de recordar, lleva consigo una carga simbólica que le dota sentido a aquello que está siendo recordado. Es decir, el tiempo presente de un campo pasado, se convierte en el eje articulador entre memoria-recuerdo-lugar-experiencia y vida. Es por ello que al hablar de "lo recordado" no es aludir sólo a un tiempo pasado como una ensoñación de algo que fue; es rescatar, el valor de la experiencia, es el campo sublime de la biografía del sujeto y de la comunidad como parte de una historia cultural y territorial. Desde su categoría espacial, lo recordado se articula en el sentipensar-se ante un cúmulo de lugares significativo que demarcan la identidad territorial.

En el ejercicio de recordar el valor sublime de un territorio que se vive y siente en comunidad, lo simbólico se circunscribe en y desde la narrativa. Es decir, la palabra oral o escrita, permite no sólo mediar hechos y tiempos, sino además, permite co-construir un sujeto que se deviene en posibilidad creadora; esto es, la construcción de una continuidad temporal de hechos que se dan en formas trascendentales del ser. En otras palabras, recordar desde de la palabra, es crear campos significativos que dan cuenta de la tradición de un sujeto y su comunidad.

La narrativa volcada en palabra implica una construcción de relatos que dan cuenta de experiencias y momentos vividos a partir de prácticas y hechos concretos. Implica un acto de elocuencia entre lo que solía ser y la

vivencia de su ensoñación. Es una suerte de esencia de lo que perdura y se hace presencia. Evocando a Cassirer, el sentido de memoria en la palabra no es sólo un pensamiento de un hecho pasado; es, una reconstrucción que la imaginación convierte en un elemento que es necesario recordar.¹¹

Esta necesidad por recordar establece un diálogo entre presente y pasado que confluye en la memoria, y del cual, su materialización en formas concretas puede ser visualizado en la palabra. Es decir, ¿por qué recordar un territorio que es fuente de vida y expresión individual y colectiva?, ¿cómo puede la nostalgia crear un puente interpretativo entre el ser y sentir en la distancia?, ¿por qué se desiste a olvidar un lugar que se materializa en el recuerdo? Ante esto, hacemos alusión a una suerte de posibilidad constructiva de la memoria como formas de expresión existentes ancladas a espacios concretos, es decir, a un territorio.

Este nexo puesto entre arraigo territorial, vivencia y memoria, establece una posibilidad de resignificar un presente a partir de un pasado. Es decir y en forma de atender el pensamiento de Bergson,¹² el pasado posibilita comprender el presente y aludir un futuro. Es por ello que cada narrativa que emerge del sentir-ser en comunidad, es aludir a una narrativa que surge del ser nosotros, es aludir al conjunto de formas y sentidos que dan cohesión y establecen una posibilidad interpretativa de ver y sentir el mundo. Es por ello que en este trabajo se retoma el planteamiento de Halbwachs¹³ respecto a la memoria como una forma de producción y reproducción de formas de identidad a partir de la reconstrucción de un pasado en determinados contextos del presente.

EL VALOR TERRITORIAL DE SAN JERÓNIMO PURENCHECUARO A TRAVÉS DE LO SUBLIME DE LA PALABRA

Rememorar una identidad territorial en un proceso de movilidad nos permite dar cuenta de un proceso dialógico entre el ser presente y el recuerdo del saber-ser en un territorio que nos permite acercarnos, desde un campo reflexivo al cuestionamiento, ¿cómo puede la nostalgia crear un puente interpretativo entre el ser y sentir en la distancia? En el caso particular de la comunidad indígena de San Jerónimo Purenchécuaro en el estado de Michoacán, en México, sus procesos formativos como comunidad que resguarda su patrimonio cultural y sus formas organizativas se han visto permeadas por procesos de migración internacional, particularmente hacia Oregón en Estados Unidos.

11. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

12. Henri Bergson, *Memoria y vida* (España: Altaya, 1994).

13. Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria* (España: Universidad de Concepción / Anthropos, 2004).



Figura 1. Paisaje de San Jerónimo, archivo marzo 2018

Estos esquemas de permanencia simbólica que pueden verse reflejados en las festividades, particularmente de índole religiosa, establecen un diálogo entre un presente y pasado que refuerza su identidad territorial a partir de la memoria. Es por ello que en este trabajo, partir de la premisa de anclar una identidad a un lugar de origen en un proceso de movilidad, como lo es la migración internacional, nos cuestiona ¿si es acaso posible hablar de una identidad que trasciende el paso y la distancia mediante la rememoración de lo vivido? Con base en Le Bot¹⁴ y su noción de identidad flotante, la identidad puede ser vista como dinámica, inacabada y flexible.

Para los habitantes de la comunidad de San Jerónimo Purénchecuaru en el estado de Michoacán en México, los desplazamientos poblacionales no son un proceso reciente. Desde su conformación como comunidad, su asentamiento a las orillas del lago de Pátzcuaro estuvo precedido a un despojo de tierras a cargo de los señoríos españoles, los cuales tuvieron que movilizarse hacia la montaña y regresaron con la intervención de Vasco de Quiroga. Este acontecimiento sociohistórico y de connotación espacial, se convirtió en un referente de arraigo en su patrimonio cultural inherente a los proceso de producción simbólica alusivos a su identidad en y con el territorio. Mismos

14. Yvon Le Bot, "Migraciones, fronteras y creaciones culturales," *Foro Internacional XLVI*, no. 3 (2006): 533-548.

que, en un proceso de movilidad, son esquemas interpretativos de identidad socioterritorial materializada en las relaciones que se establecen en escala local, es decir, en las relaciones que se fortalecen en la casa, barrio y lugares simbólicamente contruidos tales como, la plaza, iglesia y la propia noción de comunidad y las tradiciones que son inherentes a ella.

Estas relaciones en escala local demarcan las representaciones sociales y culturales que los habitantes de la comunidad poseen y que reproducen mediante interpretaciones y herencia cultural a través de los usos y costumbres que se tienen en la comunidad y que se materializan en el territorio. Es por ello que el territorio posee un valor más allá de una mera conceptualización como el espacio en el cual se pueden encontrar los lugares significativos para los habitantes de la comunidad. El territorio, como anteriormente se aludió, es el centro de la vida de los sujetos, quienes le dotan de sentido y significado a la vida (su) vida en comunidad.

En el caso particular de un proceso de movilidad, el valor territorial de la comunidad se vuelca en la rememoración del lugar y se exterioriza en la palabra, en esa ritualidad del ámbito familiar y espacio de recuerdo y nostalgia. Lo anterior podemos contemplarlo en el fragmento de un testimonio de una persona de San Jerónimo que ahora radica en los Estados Unidos, quien menciona que al vivir en un lugar diferente a su lugar de origen, "la nostalgia pega mucho [...] extraño la comunidad, las calles, la plaza".¹⁵

Ante lo anterior podemos destacar cómo el valor espacial de la demarcación socioterritorial y sociocultural de la identidad se encuentra impregnada en los espacios habitados y simbolizados tanto física como mentalmente, es decir, las prácticas cotidianas que se realizan o fueron realizadas en determinados espacios simbólicos, tales como la plaza, las calles, el barrio, la casa y la comunidad en su conjunto, crea formas de apropiación que se materializan en procesos de identificación y ritualidad, tal es el caso de una mujer que comenta que para ella, el hacer uso de los espacios de la comunidad, está dado en función del valor que cada uno de ellos tenga respecto a sus actividades cotidianas. A saber:

"[...] me levanto desde las 5 o 6 de la mañana, dependiendo que cuanto trabajo tenga que hacer, voy para el molino, porque eso sí, todos los días aquí en la casa debe haber tortillas calentitas y hechas por mí, fíjate que no me acostumbro al sabor de la máquina, no sé, a lo mejor será que más bien, me acuerdo de mi mamá y mi abuelita haciendo las

tortillas y luego comerlas con un pedazo de queso o sal. Mira, ahora que me lo preguntaste, no había caído en cuenta que el molino y el fogón de mi cocina, son los dos lugares que más me gustan de aquí (se ríe).¹⁶

En el caso anterior, podemos observar la simbolización del lugar respecto a un proceso de vida y de forma particular, hacia un arraigo vinculado a una pertenencia familiar y de uso del espacio, que se constituye en un medio de pertenencia cultural e identificación social, en la cual, no solo alude a una actividad (hacer tortillas e ir al molino), sino que además crea un sentido de pertenencia cultural relacionado a su concepción familiar.

Otro campo valorativo que encontramos como medio de pertenencia cultural e identificación social relacionado al territorio, es el valor festivo-religioso, en el cual, su identificación esta dado en una vinculación de fe y creencia espiritual y en un orden e identificación social relacionado a los nexos familiares y los procesos de ritualidad en los que pueda participarse. Por ejemplo;

“la fiesta del 30 de septiembre está muy bonita, nos reunimos toda la familia, los que vienen de Estados Unidos, los de Morelia, luego otros están en Guanajuato y unos más en Torreón, porque luego en Navidad o Año Nuevo casi no nos vemos, y también lo que me gusta de la fiesta, es que en la iglesia participo adornándola, este año mi hermana es carguera y pues está bien, porque nos toca dar comida, poner banda, es un gastazo, pero pues ella viene de Oregón para acá y comparte. Yo ayudo limpiando, arreglando, medio le hago a la comida y aunque yo no tomo, porque no me gusta la sensación, sino ando ofreciendo, me gusta la fiesta, pues [...]”

En el caso concreto de evocar al territorio mediante la rememoración de este, aludimos a lo que podemos denominar, lazos identitarios que brindan soporte espacial, social e identitario, los cuales son provistos en función de los significados que los lugares simbólicamente construidos por la ensoñación de un recuerdo que no se quiere olvidar, se enuncian mediante el proceso de lo que fue y el devenir de lo que se recuerda de la actividad cotidiana. En este sentido, la escala local de valoración en su campo más íntimo, es decir, el barrio y la casa, se convierten en los espacios concretos a través de los cuales los habitantes de la comunidad establecen relaciones, procesos, rituales, símbolos y significados que dan sentido a su noción de pertenencia e identidad a través de la memoria individual, y cuando es compartida, en la memoria colectiva.

16. Recuperado de un testimonial de una mujer habitante de la comunidad de 55 años.



Figura 2. La plaza de San Jerónimo, archivo personal, marzo 2019.

“yo le tengo mucho cariño a la comunidad, ya ha cambiado mucho, ya hay más casas, las calles ya tienen cemento, los muchachos ya no son como antes, pero es más el valor de cariño que le tengo a San Jerónimo, aquí nacieron mis papás, aquí nací yo, mis hijos, aquí se casaron y pues se fueron eda, pero pues yo me quedé, si me fui un rato al norte, pero no era lo mío, yo no aguante el frío, luego el calor, yo sí extrañaba mucho mi ranchito y pues sí, varios se quedaron allá, pero luego nos juntamos en la plaza a platicar y nos ponemos a hablar de cómo era antes, ya estamos viejitos (se ríe)”.¹⁷

Estas formas interpretativas presentes en el imaginario de la memoria y el recuerdo de un territorio, como lo es de San Jerónimo Purenchécuaro, se convierten en partes esenciales de los anclajes de identidad representados en procesos, prácticas, simbolismos, lugares y modos cotidianos de arraigo territorial.

La permanencia del recuerdo en la memoria de expresiones simbólicas ya sean permanentes o puntuales como lo son las creadas en la movilidad migrante que se presenta en la comunidad, permite acercarnos al valor territorial que la comunidad posee y que logra preservarse en un sentido de arraigo y de rememoración de la experiencia y percepción del vivir en y con la comunidad.

Conclusión

Destacar el valor territorial de la comunidad a través de las expresiones orales de sus habitantes y retomando un eje de análisis que canaliza la experiencia del vivir, como lo es la migración, permite acercarnos a la prevalencia que posee la memoria del lugar. Es decir, mediante la cultura oral, el sujeto le otorga un valor sensible a sus procesos de hacer y sentir-se ser en comunidad. Es crear una significación a la transferencia de conocimientos, saberes y prácticas que pueden arraigarse en un proceso de ritualidad, como lo es la fiesta religiosa, hasta la añoranza de una forma de vida, como lo es el caminar por las calles y establecer ejercicios de cotidianidad del sentir y percibir un proceso de vida comunitaria.

En este trabajo nos planteamos un campo reflexivo que posee como hilo conductor el acercarnos a las experiencias y vivencias que se establecen para tener un arraigo territorial más allá del tiempo y de una demarcación física concreta de un territorio. La memoria, en tanto proceso creativo, nos permite acercarnos a los acontecimientos pasados y reconstituirlos como marcos de interpretación sociocultural e interpretativos de formas de vida que aluden a un ser que se sabe parte de un territorio y del propio territorio como catalizador de experiencias de vida.

Bibliografía

- Bergson, Henri. *Memoria y vida*. España: Altaya, 1994.
- Buttimer, Anne. "Grasping the Dynamism of Lifeworld." *Annals of the Association of American Geographers* 66, no. 3 (1976): 277-292.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Di Méo, Guy. *Geografía sociale: Il ritorno del soggetto e dell'attore*. 2008.
- Di Méo, Guy, y Pascal Buelón. *L'espace social. Lecture géographique des sociétés*. París: Armando Colin, 2007.

- Frémont, Armand. *La région. Espace vécu*. París: Presses Universitaires de France, 1976.
- Guérin-Pace, France. "Vers une typologie des territoires urbains de proximité". *L'Espace géographique* 4(32): 333-334
- Halbwachs, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. España: Universidad de Concepción / Anthropos, 2004.
- Le Bot, Yvon. "Migraciones, fronteras y creaciones culturales." *Foro Internacional* XLVI, no. 3 (2006): 533-548.
- Lévy, Jacques, y Michel Lussault. *Logiques de l'espace, esprit des lieux: géographies à Cerisy* (París: Belin, 200)
- Lindón, Alicia. "La construcción socio-espacial de la ciudad. Desde la perspectiva del sujeto-cuerpo y el sujeto sentimiento." Ponencia presentada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología y VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009.
- Nogué, Joan. "Espacio, lugar, región: hacia una nueva perspectiva geográfica regional." *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles* 9 (1989): 63-79.
- Sartre, Jean-Paul. "El existencialismo es un humanismo." En *Sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1945.

La comunidad como ente formativo más allá de los espacios escolares tradicionales en localidades indígenas

Yuri Ángeles Mercado

Consejera de Yo'on Ixim ONG. Puebla

Resumen

Los espacios escolares tradicionales han desempeñado históricamente un papel clave en el desarraigo hacia el territorio, particularmente en las poblaciones indígenas, debido a la escasa contextualización de los programas de estudio, exclusión de la comunidad como ente de socialización de conocimientos y homogeneización de parámetros de vida, incidiendo con ello en la devastación ambiental y cultural global. Este texto ofrece una breve reflexión genérica de prácticas locales que han permitido la conservación del patrimonio biocultural que aun resguardan las comunidades indígenas y que pueden representar una ventana de oportunidad para que las y los jóvenes, no se desvinculen de sus territorios e incluyan en sus imaginarios de futuro, rutas de bienestar que prioricen la justicia ambiental y social para cada persona en el mundo como integrantes de una misma comunidad planetaria.

Palabras clave

Territorio, educación, comunidad, pueblos indígenas, imaginarios de futuro, ecociudadanía, patrimonio biocultural.

Abstract

Traditional schools have an historically key role in the process of uprooting people of yours lands, especially in the indigenous nations. This happens because the school lessons don't relate to the community's way of life, don't include the community in sharing knowledge, and try to make everyone at

the same live parameters. This pedagogical practice results on cultural and ecological devastation. This text talk about in generic reflection how some local practices that have allowed the conservancy of biocultural legacy cared for indigenous nations, and which they can represent an opportunity so that the young people don't be uprooting of your communities and that include in yours future facing and projects of life, ways of well-being that prioritize the eco and social justice for each person in the world as members of the same planetary community no matter where they live.

Keywords

Territory, education, community, indigenous people, future facing, Eco citizenship, biocultural legacy.

*Comunalizar la educación para el bien
común decidido comunalmente.*

Jaime Martínez Luna¹

Introducción

Los espacios escolares tradicionales han desempeñado históricamente un papel clave en el arraigo y desarraigo de las personas hacia sus territorios, principalmente en poblaciones rurales e indígenas. Debido en gran medida a la confianza "extrema" que las generaciones de adultas y adultos le han conferido en la formación no solo académica de las infancias y juventudes a pesar de la escasa contextualización regional-territorial que los programas de estudio han tenido, lo cual, ha permeado en la construcción de sus imaginarios de futuro, en los cuales con frecuencia, es el enfoque desarrollista el que se privilegia como visión de progreso obviando como sinónimo de bienestar la homogeneización de parámetros de vida.

Las instituciones y actores que guían los procesos educativos deben, más allá de generar la reflexión por una parte y el sentir por otra, contribuir a la conformación de nuevas generaciones de seres SentiPensantes y SentiActuantes que, en el transcurso de sus trayectorias académicas, no se disocien del sentido comunitario de las relaciones entre vecinas y vecinos que no coarte "... las estrategias sociales de defensa del territorio, la afirmación cultural y el

fortalecimiento de las capacidades de gestión local de las familias implicadas en los procesos”.²

Esto, ya que es a través de ellas se fortalece o desdibuja el arraigo al territorio como la dimensión fundamental de co-construcción y conservación del patrimonio biocultural, entendido como los recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y uso según los propios patrones culturales³ permitiendo o interrumpiendo la sobrevivencia de modos de vida más tendientes a la justicia social, ambiental, cultural, de género entre otras.

Desarrollo

La educación tradicional que durante siglos se hizo extensiva a casi todos los territorios, aquella educación occidentalizada donde un sabio o grupo de sabios (maestras y maestros), son considerados personas superiores por la propia preparación específica recibida, depositan en otros, todos los conocimientos necesarios para la vida de manera hegemónica invisibilizando la información y formación previa que poseen y que les permite afrontar sus necesidades cotidianas y reproducir sus formas de vida, lo cual ha incidido en desarraigo, altas tasas migratorias campo-ciudad y pérdidas ambientales y culturales, entre otras condiciones en detrimento de los territorios indígenas.

La escuela pública que fue reivindicada como el medio por excelencia para abatir la “ignorancia”, funciona de manera regular en los medios urbanos, pero cuando es llevada a las comunidades indígenas se convierte en el principal enemigo de la comunidad. Al entender la escuela sólo como una institución occidental, y por tanto “superior”, se excluye a la comunidad de la que los niños forman parte y de toda injerencia en su educación formal. La consecuencia es doble: un gran desperdicio de conocimientos valiosos para el futuro real de los alumnos, y un divorcio creciente entre la escuela y su entorno social”.⁴

En la práctica cotidiana de este proceso educativo, se invisibilizan y con frecuencia invalidan y por tanto desdibujan los conocimientos tradicionales locales. Con ello se degrada la conexión entusiasta y legítima de niñas, niños y adolescentes que les liga a los territorios, mermando el deseo de pertenencia,

-
2. Bruno Baronnet, “Derecho a la educación y autonomía zapatista en Chiapas, México,” *Convergencia, revista de ciencias sociales* 22, núm. 67 (2015): 86.
 3. Eckart Boege, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas* (México: INAH, 2008), 13.
 4. Miguel Angel Elorza Morales, *Educación libertaria y Comunalidad* (Oaxaca, México: Colegio de investigadores en educación de Oaxaca, S. C., 2014), 57.

amor y protección hacia los elementos de su entorno, mal llamados por el sistema hegemónico, como “recursos naturales” y que a partir de la revolución industrial se les ha visto como meros “ingredientes” de las múltiples recetas de desarrollo orientadas a la acumulación de capitales y la creación de “necesidades” superfluas no ligadas al bien común y menos aún al bienestar ambiental, mismo que brinda per se, las condiciones para la calidad de vida real de la humanidad (entendida en cuanto a los servicios ambientales irremplazables de la naturaleza como agua, aire limpio y alimentos).

Al desligar a las personas del valor intrínseco del territorio y orillarlos a creer en únicamente el valor de cambio de este, el exterminio avanza en sus diversas formas como: minería, turismo excluyente, extractivismo cultural, explotación energética, industria extensiva y agresivo avance de la mancha urbana sobre las zonas naturales, mermando las posibilidades de resiliencia y homeostasis de la Tierra, pero también la de la humanidad misma al disminuir la disponibilidad de elementos básicos para la vida y la consecuente lucha entre naciones por disponer de ellos.

Esto se debe en gran medida, a que en ese habitus (el escolar tradicional) prevalece la idea de que una carrera es lo que permitirá “vivir bien”, lo cual no podría conseguirse con competencias adquiridas fuera del espacio social escolar.⁵ Acotando con ello los imaginarios de futuro de las y los jóvenes y direccionándolos a la búsqueda del éxito económico fuera de sus territorios.

Este discurso oficialista que posicionó al conocimiento académico por encima de los saberes locales, también fue adquirido por las generaciones de padres y madres campesinos e indígenas que no pudieron acceder a ella y que la asumieron como la vía directa a través de la cual sus hijos e hijas lograrían ese anhelado progreso.

Esta conceptualización adoptada, impulsó a las juventudes a las ciudades, el asfalto, las fábricas y oficinas, sin prever que las tierras se irían haciendo áridas y desoladas sin la mano de obra de sus hijas e hijos y que la energía propia se les iría agotando como generación, creando un círculo vicioso de comunidades envejecidas e improductivas que acotan paulatinamente los modos de vida de quienes se quedan ellas.

Estos modelos educativos, han invisibilizado los hechos y datos tangibles traducidos en los altos índices de conservación vs pérdida de biodiversidad, enlazados a la amplitud del patrimonio biocultural de los territorios indígenas que no son eventos aleatorios, sino el resultado de la transmisión intergeneracional

5. Marcos Estrada y S. Stella Araujo-Olivera, “Juventud y proyecto de vida. El caso de un dispositivo de nivel medio superior,” en *La formación de los jóvenes en México* (México: Casa Juan Pablos Centro cultural-CONACYT, 2008), 111.

de conocimientos producto de la participación comunitaria en la formación de las infancias.

Maturana,⁶ postula sobre la educación y el espacio psíquico, que, “el tipo de ser humano que llega a ser el niño al crecer surge como una identidad sistémica conservada en una dinámica de interacciones en el dominio humano, en el que él o ella vive sea esto en casa, en la escuela, la calle o el hogar del mundo en general.

En esta dinámica sistémica, el niño que crece contribuye a conservar el mundo que surge en sus interacciones con otros seres humanos de la misma manera en que las y los adultos contribuyen a conservarla, es decir, al vivirla.

Así, la educación discurre en un flujo bidireccional o multidireccional en el que una de las variables involucradas indispensablemente en la formación de los humanos y humanas en sus primeras etapas de vida, es la interacción, entre más posibilidades de interacción y la calidad/calidez de estas, las niñas y niños están en capacidad de conocer y aprender más conceptos, diversidad de criterios y pensamiento, actividades artísticas y/o de supervivencia, entre otras.

Las posibilidades de interacción de las infancias criadas en los territorios rurales e indígenas son mayores, ya que la mayoría de las actividades cotidianas se llevan a cabo en colectividad y familia extensa (abuelas, abuelos, tías, tíos, primos, etc.) donde las personas mayores como abuelas y abuelos tienen un papel preponderante, pues sus enseñanzas marcan no solo las infancias sino los futuros, al transmitir –a través de sus lenguas originarias–, las cosmovisiones de sus pueblos, es decir, sus formas de percibir al mundo, sus valores y ética de vida, como el cuidado de los bosques, la conformación y procesos de la milpa, medicina tradicional, entre otros, que detonan aprendizajes significativos para la comprensión y apropiación de conceptos que en los espacios escolares suelen presentarse de manera más abstracta o menos contextualizada como los ciclos del agua, las estaciones, entre otros.

Dichos conocimientos que tienen aplicabilidad en el campo y en la ciudad, pero que en lo urbano carecen del significado profundo que implican en las zonas rurales, mucho tienen que ver en el arraigo al territorio y los niveles de conservación del patrimonio biocultural en las comunidades con alto porcentaje de población indígena a nivel mundial.

Sin embargo, estos procesos, durante muchas décadas fueron drásticamente interrumpidos por las instituciones escolares en apego a los planes y programas educativos, en los que de manera homogeneizante y sin contemplar las variantes culturales, sociales, ambientales etc. de cada territorio, se

6. R. Humberto Maturana, *Transformación en la convivencia* (Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 1999), 53.

enseñaban conceptos a través de situaciones tendientes a usos práctico/aplicables en condiciones urbanas. Con esto, se privilegió como mejor forma de vida y progreso, aquella en que las y los individuos después de la lógica conclusión de una trayectoria escolar están en capacidad (y necesidad) de insertarse en un empleo que les brindará la economía necesaria para vivir según los cánones de estas mismas zonas donde se diseñaban esos planes y programas descontextualizados y sobre todo desvinculados de las diferentes necesidades de las poblaciones y territorios rurales e indígenas.

Pensemos, por ejemplo, en la previsión del clima basado en la observación de los cielos, de las cabañuelas, que pueda avizorar sequía: en el campo prevendrá sobre los tipos de maíz y otros cultivos que habrán de sembrarse y las semanas y meses en que se llevará a cabo, como una ruta metodológica que busca la autosuficiencia alimentaria y la supervivencia, Mientras que en la ciudad, para el grueso de la población implicará comprar ventiladores o ropa ligera, pero que para ambos territorios, de manera global y más allá de las diferencias de conformación antropogénica, redundarán en escasez de alimentos y su consecuente aumento en costos. La gente de las grandes urbes, sentirá el efecto del cambio o contingencias climatológicas (en su economía, en la inestabilidad del clima, etc.) pero escasamente lo relacionará con la escasez de agua en las zonas agrícolas y pecuarias, inducida entre otros factores por la tala en aras del crecimiento industrial y/o urbano.

Si no se favorece o procura esta transmisión intergeneracional de conocimientos ancestrales, si se les denota y resta validez, las nuevas generaciones de las zonas rurales e indígenas perderán la capacidad de respuesta a las contingencias de su territorios y continuarán los negativos procesos migratorios en los que se engrosan cada vez más los empleados y subempleados en las grandes urbes. Asimismo, se abandonan los campos en manos de las y los adultos mayores que aunque poseen el conocimiento carecen de la energía necesaria para hacer producir el campo, agudizando problemáticas como inseguridad alimentaria, carestía de alimentos, crecimiento desmedido y desorganizado de las manchas urbanas, pérdida de la cobertura forestal, desertificación, etc.

Lamentablemente muchas instituciones desde el nivel básico hasta el superior, sustentados en los antiguos y descontextualizados planes nacionales de educación generaron una élite de docentes formados en estas viejas escuelas, prejuiciados hacia los saberes tradicionales/ancestrales, comunicándose a través de una sola lengua oficial y con ello invalidaron la formación familiar que las niñas, niños y adolescentes habían adquirido en sus espacios sociales coartando sus vínculos intergeneracionales.

Estos modelos sin injerencia comunitaria, fueron durante un largo tiempo, aceptados sin réplica por las y los mayores como un mecanismo de defensa que consideraban, les permitiría salvar a sus hijas e hijos de las muchas formas de exclusión y discriminación hacia quienes abrazan aun su identidad, hablando las lenguas originarias, usando indumentaria tradicional o continúan prácticas como la agricultura y medicina tradicional entre otras.

Hasta la reciente reforma a la Constitución, la educación se entendía como tres ciclos inconexos, se partía de la educación preescolar, primaria y secundaria como el ciclo de educación básica que se cumple en doce años, después la media superior en tres años y finalmente a nivel superior con diversas opciones de hasta cinco años. La educación se cumplía plenamente si se cubrían 20 años, iniciando a la edad de tres. Este trayecto tiene una mayor cobertura y calidad en zonas urbanas respecto a las rurales, así como en las entidades del centro y norte respecto a las del sur sureste.⁷

Afortunadamente, en no pocas localidades campesinas e indígenas a lo largo y ancho del país, escuelas y comunidades (padres, madres, cuidadoras y vecinos) han entrelazado esfuerzos para reposicionar a la comunalidad (entiéndase como el sentido de comunidad que ejerce aun la asamblea y toma consensada de decisiones) como eje transversal de la formación de sus niñas, niños y adolescentes.

Para ello, han comenzado a construir prácticas colaborativas que permiten la participación de sabias y sabios de las comunidades que comparten sus saberes ancestrales locales en las aulas y visibilizan no solo su aplicabilidad, vigencia y necesidad, sino su validez científica puesto que el conocimiento tradicional al haber sido transmitido por siglos de generación en generación, ha pasado por prácticamente todos los pasos del método científico (observación, experimentación, hipótesis, registro –oral en su mayoría– y réplica/aplicación).

De estos casos de impacto por demás significativo, podemos nombrar a comunidades escolares como la telesecundaria Tetsitjilin, en San Miguel Tzinacapan sierra norte de Puebla, preescolares y primarias de la sierra de Zongolica y la Huasteca veracruzana aliadas con el proyecto CARE México, diferentes planteles de la zona purépecha de Michoacán, especialmente en Cherán, que "... apuestan por una noción de calidad educativa que se nutra por la interacción humana, como no humana, con nuestro entorno, de tal modo que la escuela se convierta en un espacio crítico para el pensamiento y acción orientados a transformar las opresiones existentes sobre la realidad

7. Secretaría de Educación Pública (SEP), *La Nueva Escuela Mexicana. Principios y orientación pedagógica* (México: SEP, 2019), 1.

socio-ecológica”,⁸ experiencias específicas que no agotaremos en este texto pero que abordamos a través de su símil transversal que es la participación de la comunidad desde diferentes agentes y estrategias locales.

En estas comunidades, se puede observar que las y los jóvenes que durante la infancia y adolescencia se formaron en la cercanía y cobijo de la comunidad, aprendiendo la aplicabilidad del conocimiento y las prácticas tradicionales, y reflexionando en colectivo sobre las necesidades de sus territorios, logran ejercer una participación activa y positiva en procesos de desarrollo y bienestar endógenos, sólidos y perdurables, trasladándose fuera de sus comunidades de origen en pos de formación universitaria que les brinde herramientas para dar respuesta a problemas específicos emergentes.

Ante esta práctica formativa, han logrado con frecuencia alinear algunos procesos desarrollados en la academia a las prácticas locales y creado a partir de un engranaje descolonizado, nuevos proyectos y modelos económicos que privilegien el cuidado de la naturaleza, la equidad de género y las justicias social y económica, no solo para sí mismos y mismas sino para el resto de integrantes de sus comunidades.

Estas experiencias dignas de revisión y reflexión (que, no replicables como modelo a instaurar en toda región sino como experiencias para motivar el desarrollo de propias estrategias locales) han abierto las puertas de los planteles oficiales para la participación de mujeres artesanas, docentes y campesinos en un ambiente de horizontalidad y respeto con las y los docentes para tejer estrategias que apoyadas en los conocimientos y prácticas locales, detonen aprendizajes significativos, es decir aquellos que no sirvan solamente para obtener una calificación o pasar de un grado a otro sino que se convertirán en herramientas de su vida cotidiana, han tenido más impacto en la conservación de sus territorios y cultura, que otros esfuerzos que aun con la buena intención en diseño y la disponibilidad de recursos económicos e infraestructura favorable.

Como las universidades interculturales, por mencionar un ejemplo que, si bien fue disruptivo en su momento, a casi dos décadas de su implementación no han detonado el desarrollo local y regional que sus impulsores postularon, al toparse con generaciones y comunidades que durante décadas desdeñaron lo interno y que poco entusiasmo poseen ya por el conocimiento local y por ende poca credibilidad dan a instituciones que de manera oficial les quieren “vender” formaciones (carreras) orientadas al desarrollo local y la idea de que

8. Fabiola Itzel Cabrera García, “Pertinencia cultural y socio ecológica orientada al cuidado de seres humanas y no humanas para la transformación social desde la educación indígena,” en *Conocimientos y prácticas locales para el cuidado del entorno social y ecológico a través de procesos educativos situados* (Xalapa, Veracruz, México: Universidad Veracruzana, 2021), 95.

la permanencia en sus comunidades es también un escenario y vía de desarrollo, bienestar y/o dignidad, pero sobre todo continúan manteniendo a las y los agentes locales al margen de la labor formativa y replicando las prácticas convencionales de llevar conocimiento externo con personal ajeno y no siempre sensible a sus contextos.

Ante experiencias como estas, se considera poner foco en facilitar y motivar el proceso de enseñanza aprendizaje comunitario de las infancias, como la etapa crucial de conformación identitaria comunal y de arraigo a los territorios y su propio patrimonio biocultural (entendido como la suma de la diversidad de elementos naturales asociados a prácticas culturales), instaurando procesos humanitarios de formación. Este tipo de postulados se encuentran por ejemplo en las pedagogías Freireanas, en las que no se asume a las y los estudiantes como cuencos vacíos sino que se les validan e impulsan los conocimientos de sus contextos previos.

Es decir, existen amplias oportunidades y ejemplos para diseñar estrategias educativas en las que se valoren los conocimientos previos que cada aprendiente posee, para de esta manera tornar el proceso en un flujo bidireccional de verdadera enseñanza-aprendizaje, donde las y los pequeños (y no tan pequeños, pensando en adolescentes y jóvenes) ejerzan su capacidad de reflexión y estar en capacidad de retroalimentar y porque no, refrescar y enriquecer los saberes de las y los mayores que lo guían tanto en las aulas como en los espacios formativos no escolares (el hogar, la parcela, etc.).

Con este tipo de intervenciones comunitarias consensadas, de manera conjunta comunidades e instituciones pueden hacer frente y dar solución a problemas de sus territorios en lugar de huir de ellos y agudizar los procesos migratorios campo-ciudad que engrosan los cinturones de pobreza de las grandes zonas urbanas.

Ya que, ante un mundo cada vez más globalizado en desastres, aislado y deteriorado en lo elemental como la humanización y sus consabidas expresiones de solidaridad y respeto, vale la pena analizar concienzudamente las estrategias que han permitido la conservación por siglos de las aun significativas áreas de conservación no solo biológica sino cultural. Este patrimonio biocultural que tiene en sus entrañas la mayoría de los elementos indispensables para nuestra sobrevivencia ya no como pueblos aislados sino como especie humana.

Los territorios indígenas ocupan solo el 20 % de la superficie del planeta pero atesoran el 80 % de la biodiversidad mundial.⁹ En cuanto a México, es en Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Guerrero y Michoacán que se concentra la mayor

9. Yon Fernández de Larrinoa, entrevista en el marco del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, Nueva York, 2018.

biodiversidad a nivel nacional y a la par la mayor cantidad de población indígena. Rzedowski (citado en Boege, 2008) calculaba en 1998, por los tipos de vegetación que albergan los territorios indígenas, hay en ellos por lo menos 15 000 especies de plantas macroscópicas de las posibles 30 000 que se encuentran registradas posicionándonos como país megadiverso.¹⁰

Cientos de trabajos científicos han documentado el conocimiento ecológico tradicional y con frecuencia destacan los procesos adaptativos y dinámicos de las culturas a los distintos ambientes o paisajes naturales. Esta manera de pensar implica que la sociedad en su conjunto reconozca que la conservación de la biodiversidad debe estar relacionada con la diversidad cultural de los pueblos indígenas. Lo “tradicional”, se refiere aquí a cómo es adquirido o usado el conocimiento por las culturas únicas de los pueblos indígenas, incluidas las diferencias de grupos de edad y género.¹¹

Las investigaciones y la experiencia, evidencian que no es casualidad sino causalidad, que la formación de las hoy llamadas ecociudadanías, que se posicionan por una forma de relación con el mundo centrada en el “vivir aquí juntos”, en una relación contextualizada y ubicada, que implica la responsabilidad colectiva respecto a los sistemas de vida —de los cuales formamos parte— y que necesita competencias para insertarse de manera eficaz en las dinámicas políticas de decisión y acción relativas a los asuntos socio ecológicos,¹² se conduzcan de manera similar al ejercicio comunal de los pueblos indígenas.

Esto es, co-construir un arraigo concienzudo al territorio, fomentado por el apego que ancestralmente los pueblos han heredado, como la ética en la forma de relacionarse con el mundo que han fomentado a lo largo de la historia civilizatoria y que por siglos erróneamente estuvo siendo interrumpida por procesos educativos descontextualizados y centrados en modelos “universales de desarrollo”.

Conclusión

Este panorama, invita a retomar prácticas que se enfocan en la posibilidad de construir el buen vivir (asumido desde ópticas integrales e integradoras) y encontrar las formas de reinsertar el sentido comunitario de las relaciones

10. Eckart Boege, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas* (México: INAH, 2008), 19.

11. Eckart Boege. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, 18.

12. Lucie Sauvé, “Educación ambiental y ecociudadanía. Dimensiones claves de un proyecto político-pedagógico”, *Revista Científica, Sección Educación Científica* 18, no. 1 (2014): 14.

con el territorio de las zonas indígenas y extrapolarlo a todos los territorios. La educación es un fenómeno social que hay que analizar y reflexionar y además hacerlo comunalmente para darle sentido y razón de ser en esta vida.¹³

Debe asumirse, que más allá de configuraciones particulares, como partes de un todo, las acciones locales impactan directa e indirectamente las áreas naturales del mundo y que instaurar estos criterios y valores en los imaginarios de presente y futuro de las generaciones

jóvenes, resignificará nuevas rutas de bienestar que, dentro de sus innovaciones muy probablemente incluirán conocimientos tradicionales que por siglos fueron desdeñados y hoy representan amplias posibilidades para aminorar procesos de deterioro y seguir resguardando la vida a través del cuidado de los frágiles eslabones de las cadenas tróficas locales y regionales.

No podemos ser sin la tierra pero ella un día sí podría ser sin nosotros, como humanas y humanos somos territorios-cuerpos, cuya existencia está supeditada a la capacidad de resiliencia global del planeta.

Todas las personas pueden y deben ejercer su derecho a explorar nuevos territorios y formas de vida para adquirir diferentes herramientas conceptuales y metodológicas. Sin embargo, no debe perderse de vista que el ejercicio pleno de este derecho, requiere que dichas decisiones y procesos no sean orillados por la falta de opciones de vida digna en sus comunidades originarias y como escape desesperado para dejar atrás escenarios desoladores y faltos de esperanza, sino en aras de retornar para construir nuevas posibilidades de paz y bienestar desde el establecimiento de la horizontalidad del valor de los conocimientos tradicionales.

El mundo necesita repositonar la convivencia respetuosa, la cooperación y la solidaridad de los pueblos indígenas como pilares de formación de las nuevas generaciones y sostén de las sociedades del presente y futuro, pero esto no podrá lograrse desvinculando a las personas de sus culturas y territorios como largo tiempo hizo el sistema educativo. La educación es un acto político y debe ser una vía colectiva no excluyente de emancipación y bienestar, con pertinencia cultural, social y ambiental, que permita la permanencia de las cosmovisiones orientadas al disfrute de los derechos humanos fundamentales de la humanidad entera.

13. Jaime Martínez Luna. *Comunalidad y desarrollo*, 51.

Bibliografía

- Baronnet, Bruno. "Derecho a la educación y autonomía zapatista en Chiapas, México." *Convergencia, revista de ciencias sociales* 22, núm. 67(2015): 69-90.
- Boege, Eckart. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: INAH, 2008.
- Cabrera García, Fabiola Itzel. "Pertinencia cultural y socio ecológica orientada al cuidado de seres humanas y no humanas para la transformación social desde la educación indígena." En *Conocimientos y prácticas locales para el cuidado del entorno social y ecológico a través de procesos educativos situados*. Xalapa, Veracruz, México: Universidad Veracruzana, 2021.
- Elorza Morales, Miguel Angel. *Educación libertaria y Comunalidad*. Oaxaca, México: Colegio de investigadores en educación de Oaxaca, S. C., 2014.
- Estrada, Marcos, y S. Stella Araujo-Olivera. "Juventud y proyecto de vida. El caso de un dispositivo de nivel medio superior." En *La formación de los jóvenes en México*. México: Casa Juan Pablos Centro cultural-CONACYT, 2008.
- Martínez Luna, Jaime. *Comunalidad y desarrollo*. Oaxaca, México: CONACULTA, 2003.
- Sauvé, Lucie. "Educación ambiental y ecociudadanía. Dimensiones claves de un proyecto político-pedagógico." *Revista Científica, Sección Educación Científica* 18, no. 1 (2014): 14.
- Secretaría de Educación Pública (SEP). *La Nueva Escuela Mexicana. Principios y orientación pedagógica*. México: SEP, 2019.

Simbolismos alternos: la comunidad como elemento de sinergias en la otredad

El lenguaje ritual de los santos: geografía de resistencia y reafirmación E'zar

Luis Enrique Ferro Vidal

Universidad de Guanajuato

Resumen

Una manifestación de resistencia y reafirmación son las acciones rituales en el que se expresa la interconexión de elementos simbólicos que se articulan en un conjunto discursivo como son: los santos, el mito, la historia y el territorio. Y son utilizados como recursos y discursos de resistencia étnica como es el caso del último reducto del grupo e'zar o chichimecas jonáz de San Luis de la Paz en el estado de Guanajuato, México. Quienes, al no poseer un mito de origen, engendran su orden sagrado en el conocimiento profano de su historia, por ende, el ritual es construido por la oscilante interrelación de su historia oral, su imagen social y sus expresiones sagradas. En este sentido, el santo, San Luis Rey, no sólo posee un sentido religioso, sino que también el santo es el contenedor de la memoria colectiva que representa el recuerdo de sus propios hechos históricos, que ha marcado la memoria vivencial de este grupo y en base a sus acciones rituales manifiestan una resistencia histórica del reconocimiento de su etnicidad y su territorialidad.

Palabras clave

Territorialidad, Mito, Resistencia, E'zar

Abstract

A manifestation of resistance and reaffirmation are ritual actions in which the interconnection of symbolic elements articulated in a discursive set, such as saints, myth, history, and territory, are expressed. They are used as resources

and discourses of ethnic resistance, as is the case of the last stronghold of the e'zar or chichimecas jonáz group of San Luis de la Paz in Guanajuato, Mexico. Those who do not have a myth of origin engender their sacred order in the profane knowledge of their history. Therefore, the ritual is constructed by the oscillating interrelation of their oral history, social image, and sacred expressions. In this sense, the saint, San Luis Rey, not only has a religious meaning, but also the saint is the container of collective memory that represents the memory of his historical events, which has marked the experiential memory of this group and Based on their ritual actions, they manifest a historical resistance to the recognition of their ethnicity and territoriality.

Keywords

territoriality, myth, resistance, E'zar

Introducción

En el contexto de México y Latinoamérica, las condiciones indígenas de su sociedad pluricultural, se encuentra sustentada en minorías étnicas. Estas minorías han permitido a este contexto territorial tener la experiencia de tener en su historia un acervo de movimientos etnopolíticos. Estos movimientos tanto en el presente como en el pasado son el reflejo de un problema en la definición de una nación porque tiende a invisibilizar mucho tiempo antes de la presencia de la globalización a estos grupos, por lo que los movimientos etnopolíticos en esta región del mundo son parte de la condición histórica, cultural, económica y política de estos países que conforman Latinoamérica.

Por lo general, se tiene la idea de que los movimientos etnopolíticos son manifestaciones sociopolíticas de los grupos étnicos que se caracterizan por tener una alta envergadura política y capacidad de organización social que luchan contra los grupos de poder para incorporar su particularidad cultural en un mundo regional, nacional y mundial, como podría ser el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, o bien, suele pensarse también que el movimiento etnopolítico es una lucha de fricciones que tienen los indígenas con el mundo de la alteridad dentro de los márgenes de un problema étnico nacional, regional, municipal o intercomunitario en donde se ven afectadas las condiciones de la vida indígena, o se ve cuestionado y denostado su quehacer cultural como ajeno a una realidad social de la región de las cuales son excluidos y menospreciados por las políticas culturales, económicas y sociales que ha impuesto históricamente el grupo dominante, como ejemplo de esta postura está Miguel Bartolomé nos comenta que:

“Esta vocación analítica no responde solo a la voluntad por conceptualizar una realidad compleja, sino busca contribuir a comprender mejor la articulación política actual de los grupos étnicos con la sociedad global, articulación que se ha basado históricamente en la simetría de las relaciones interétnicas, en un Estado que hace suya una imagen idealizada del pasado, aunque sus descendientes actuales continúen siendo víctimas de relaciones neocoloniales.”¹

Visualizado o pensado el movimiento etnopolítico de esta manera, pareciera que para que exista una política étnica que desemboque en un movimiento etnopolítico es necesario la presencia de fricciones culturales entre un ser (una cultura particular en este caso indígena) y un no ser (otra cultura, es decir la cultura dominante) que interactúen, se confronten y detonen en la conciencia de los grupos étnicos las acciones de una reivindicación social indígena enarbolada con la bandera política de una ideología sustentada por la identidad étnica, es decir, los grupos étnicos proyectan al ámbito político sus patrones identitarios que sustentan su etnicidad, porque: “Precisamente uno de los objetivos de los movimientos etnopolíticos, supone reconstruir o construir una identificación colectiva que posibilite una más definida presencia política en relación con los estados.”² y sólo así, se puede definir la presencia de un movimiento de resistencia social para el reconocimiento y legitimidad étnica de su propio acontecer cultural; sin embargo, debe considerarse que: “... lo que está en juego no es la identidad en sí misma sino el derecho a producirla positiva e igualitariamente con respecto a otros.”³. Por lo que el movimiento etnopolítico no sólo debe ser considerado como movimiento de reivindicaciones sociales o culturales, sino que también debe reconocerse como la construcción de un discurso político que nace desde el interior del grupo que ayuda a entender su identidad, y esto favorece las condiciones para establecer una postura política de reafirmación cultural. Esto es así, porque la cultura como factor político, es una forma del saber vivir de un individuo con su grupo, y, además, es la forma de comprenderse los individuos como parte de una comunidad, lo que de manera dinámica, origina una forma particular de discurrir y sentir el mundo para mantener una continuidad en la cotidianidad, y esto es en sí mismo, una postura política ante el resto de la humanidad porque es una manera de definir y defender lo que le es propio desde su propia cultura.

-
1. Miguel Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón* (México: Siglo XXI/INI, 1997).
 2. Miguel Bartolomé, “Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria,” *Revista Desacatos*, no. 10 (otoño-invierno 2002).
 3. Miguel Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*.

Esta postura política de reafirmación cultural tiene como referentes las costumbres y las tradiciones que convergen en la construcción de una conciencia política que sustenta un saberse ser y saberse históricamente en un contexto más amplio a su comunidad o pueblo, de ahí que: "... esta política de ser en los grupos indígenas se basa en la tradición, en su visión del mundo, se toma una postura de lo que se es, de ahí derechos, deberes y obligaciones implícitas en el desenvolvimiento de lo propiamente colectivo de un yo".⁴ Ese amplio yo convierte a los individuos en militantes culturales con una postura política en la definición de su ser y su relación con el resto de la humanidad. Esta reacción política reafirma socialmente su identidad que se enarbola como el sustento de los fundamentos de sus discursos políticos.

Desarrollo

En el caso del mundo indígena en el país de México, específicamente en el estado de Guanajuato⁵, la carencia de documentos abiertos para una continua reflexión sobre la situación y las políticas indígenas ejercidas por las políticas estatales, es una discusión pendiente. Otro factor existente en esta entidad es el recurrente olvido y reconocimiento de los recuerdos indígenas como parte de una memoria colectiva en la vida cultural guanajuatenses. Estas historias de la memoria han dejado de participar como un acto de reafirmación étnica en los horizontes de la historia del propio estado, lo cual, dificulta la comprensión del indígena guanajuatense como sujeto vivo en el presente y oculto en el ámbito social cotidiano que debiera reinar en el reconocimiento de la pluriculturalidad de este territorio, y en el pasado como sentido histórico los grupos indígenas sufren de este desconocimiento.

El hecho de no contar con información o acciones de resistencia cultural de los indígenas originarios que hayan realizado movimientos etnopolíticos para adquirir un reconocimiento y participación social como sujetos vivos, complica la posibilidad de conocer y establecer en Guanajuato la esperanza del resurgimiento de una conciencia indígena en las políticas culturales del Estado. Sin embargo, pareciera que bajo estas condiciones el pasado glorioso y

4. Luis Enrique Ferro Vidal, "Perennidad chichimeca jonaz en Querétaro," en *Estudios antropológicos de los pueblos otomíes y chichimecas de Querétaro*, coord. Ma. Elena Villegas Molina (México: Centro INAH Querétaro, 2005).

5. Guanajuato es un estado que se ubica en el centro de la República mexicana. En la época prehispánica existían distintos grupos indígenas como: los guamares, zacatecos, quachichiles, chichimeca jonaz, otomí, pame y cazcanes, de los cuales los únicos aún perviven son los chichimeca jonaz y otomíes.

épico del mundo indígena de la guanajuateneidad es cosa del pasado, es como si la resistencia étnica y los movimientos indígenas de los pueblos realmente originarios de la actualidad hubieran desaparecido en los confines del tiempo contemporáneo. Sin embargo, la realidad es otra, los discursos políticos se mantienen vivos y se transmiten con más regularidad de lo que se puede pensar. La identidad indígena guanajuatense aún no quiere morir y se representa en sus comunidades a través del culto, el rito y el mito, tal y como lo hace el grupo indígena e'zar o conocido como chichimeca jonaz quienes a través de sus santos y manifestaciones religiosas hacen manifiesto su existencia histórica para reafirmar su presencia y manifiestan abiertamente una resistencia cultural desde sus propios marcajes culturales.

LOS E'ZAR

En el municipio guanajuatense de San Luis de la Paz, existe un asentamiento llamado Misión de Chichimecas, el cual se encuentra habitado por el grupo indígena conocido como Chichimeca Jonaz, o e'zar como se autodenominan en su lengua materna. Este grupo indígena de Misión de Chichimecas es considerado como el último reducto e'zar en todo el país por lo que: "...las instancias federales y estatales suelen tomar a la Misión de Chichimecas como el último reducto indígena del estado".⁶

Misión de Chichimecas es una comunidad construida por los acontecimientos históricos que se generaron con los enfrentamientos y pacificaciones que se dieron entre los chichimecas y los españoles durante la colonia y la conquista de Aridoamérica. Este proceso histórico en que se vieron inmersos los e'zar afectó a su vida cultural, debido a que no era un pueblo sedentario como es hoy en día. En el pasado, los e'zar eran pertenecientes a los grupos nómadas y seminómadas de los pueblos de Aridoamérica, o bien, era un grupo humano que conformaban parte de lo que se reconoce como la Nación Chichimeca o la Gran Chichimeca. Así este grupo e'zar no tenía un asentamiento plenamente establecido como acontece con los pueblos mesoamericanos.

Misión de Chichimecas como asentamiento humano nos cuenta una larga historia que inicia cuando los españoles empezaron a poblar las tierras del norte de Mesoamérica, y tuvieron que enfrentarse a sangre y fuego⁷ con los

6. Jorge Uzeta, "Territorio e identidad chichimeca," *Revista Frontera Interior*, no. 2, año 1 (mayo-agosto 1999): 52.

7. Powell, Philip W. en su libro *la Guerra chichimeca* hace referencia a la Guerra sin tregua entre españoles y chichimecas referida como una guerra a sangre y fuego. Véase a este autor en *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Ed. FCE. Cap. III. México, 1975.

grupos chichimecas que habitaban en esas tierras. Estos grupos indígenas se distinguían por sus artes bélicas, por lo cual no podían ser conquistados con las armas y estrategias militares de los españoles. Para apaciguar la furia de los grupos chichimecas, y a fin de apagar la guerra contra estos grupos del norte que afectaban la economía y estabilidad de la Nueva España, los españoles pusieron en práctica durante el siglo XVI la estrategia de crear tratados de paz, y es de esta situación histórica se funda el pueblo de San Luis de la Paz actual cabecera municipal.

Posteriormente y siguiendo a Sustelle⁸, los Chichimecas Jonaz: "...fueron agrupados por la fuerza en San Luis de la Paz... después de una sangrienta derrota, no tardaron en retirarse del pueblo, donde habitaban el barrio del Santuario, para ir a poblar el cerro donde actualmente viven.". Lo anterior puede explicar porque los e'zar de Misión de Chichimecas recuerdan que el territorio que se les otorgo por el tratado de paz, era de 40 leguas a la redonda, teniendo como uno de sus límites el Santuario de la Virgen de Guadalupe.

Al final de esta historia la comunidad quedó en un pedazo de tierra que se ubica a unos cuantos kilómetros de la cabecera municipal a una altura de 2,030 metros del nivel del mar, con una vegetación que consiste principalmente de cactáceas como nopales, magueyes, cardones, mezquites, entre otros; y con una fauna basada en zorrillos, zorros, águilas, palomas, cuervos, conejos, ratas de campo, colibríes, serpientes y una variedad de insectos. Su localización geográfica se ubica a 100^o 48' 49" de longitud oeste y en los 21^o 28' y 44" latitud norte. El territorio de dicha comunidad cuenta con una extensión de unos 6.5km² que son de uso de vivienda, además cuenta con una extensión de 3, 688 hectáreas que fueron dotadas como ejido y son utilizadas para el cultivo de frijol, maíz y alfalfa principalmente.⁹

SISTEMA RELIGIOSO E'ZAR

El mundo ritual e'zar se caracteriza porque su mundo religioso transita entre lo sagrado y lo profano; oscila entre la historia de su memoria del pasado, la mitificación de esa historia y el culto a los santos que sustentan su historia, su territorio y justifica su resistencia étnica; por todo ello, acercarse a comprender sus acciones rituales es adentrarse a una concepción ritual muy intrincada y con un sustrato de pensamiento religioso sustentado por la sacralización de la memoria.

8. Jaques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central* (México: Fondo de Cultura Económica y CEMCA, 1993).

9. Datos obtenidos de NAVA, L. Fernando. *Los chichimecas*, Etnografía de los pueblos indígenas de México. Región centro, Ed. INI; SEDESOL, México 1995.

Para comprender lo anterior debe reconocerse que los e'zar, no cuentan con las dinámicas, estructuras y orden social de las culturas mesoamericanas, por lo que para poder vislumbrar el fenómeno e'zar debemos alejarnos del mundo metafísico que tanto ha distinguido a los pueblos mesoamericanos por sus coloridos y profundos rituales que hablan de las concepciones del mundo que son relatados por elocuentes narraciones cosmogónicas llena de dioses, seres sobrenaturales, territorios fantásticos como el inframundo o el tlalocan, historias de fundaciones, origen del cosmos, etc. En el universo e'zar es otra lógica estructural del mundo religioso que se aleja del contexto mesoamericano, ya lo dicen ellos en voz de Martínez habitante de la comunidad: *Nosotros no somos muy ceremoniales como los otomíes que para todo hacen ceremonias. Nosotros creemos en Dios pero no somos devotos.*¹⁰ Ante estas circunstancias nos encontramos con otras dinámicas sociales y otro tipo de pensamiento; es por ello que para entender las acciones culturales del pueblo chichimeca es preciso señalar que la imagen social que ellos poseen y reflejan en sus rituales es producto de una historia reinventada que tiende a sacralizarse, ya que ésta contiene fragmentos históricos rescatados por la memoria y la trasmisión oral, produciendo un sentimiento que denominan "el orgullo chichimeca". Es así que su imagen social es una denotación o ideología de representación que se fundamenta en la interpretación de sus experiencias estéticas, de sus vivencias históricas, micro históricas y de vivencia del presente; las cuales se alejan del orden cosmogónico y de los ciclos rituales cósmicos mesoamericanos, instaurándose sólo en la mitificación de su propia historia y su cosmovisión. No existe un mito de origen. De tal forma que los chichimecas jonaz al no contar con un mito de origen se acogen al conocimiento profano de su historia, solventada en una memoria colectiva para comprender su realidad en el mundo, y en consecuencia la ratificación de su imagen social ante el mundo que le rodea. De ahí que sus festividades más importantes se respalden en la reinención de su historia, acercándolos a la esfera del mundo instrumental donde el objetivo del ritual manifiesta el idilio de un mundo político, de identidad y de territorio, más que la expresión de un mundo sagrado dictado por sus divinidades, o de alguna narración de la creación del mundo.

Para los e'zar o chichimecas jonaz los santos son los contenedores de la memoria colectiva y su representación es el marcaje de una vivencia que materializa su existencia, de tal forma la Virgen de Guadalupe es el símbolo que permite a este grupo manifestar el proceso ritual que nos acerca a la comprensión de su pensamiento religioso, que, a su vez, es producto de una

10. Sr. Martínez. Entrevista realizada por Luis Enrique Ferro Vidal. Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Gto. 2015.

remembranza histórica más que una connotación sagrada. Para la comprensión de este proceso ritual en particular de los é'zar se considerarán como ejes rectores la *esfera estética* que se marca en el mundo cotidiano, específicamente desde los relatos de la memoria, que se trasmite de generación en generación expresando lo que son; y por otra parte la *esfera instrumental* que se revela a través del culto a los santos, los elementos rituales y territoriales produciendo un contexto ritual muy particular que narra sus sentimientos, valores y estructuras comunitarias. Dejar de lado algunas de las dos esferas sería hablar de un discurso inconcluso, que no explicaría la densidad del ritual que nos interesa, porque con ambas esferas se propicia el contexto de un lenguaje concreto y ordenado que explica la interacción o interdependencia de los elementos del proceso ritual é'zar.

La belleza de la lengua es el producto de la articulación de los sonidos que dan existencia a las palabras generando un lenguaje y depositando la existencia de los hombres entre sonidos, palabras y acciones que son el cobijo de los discursos que significan al hombre en el presente entre una forma de ser y una manera de ser o pertenecer a ese mundo de la palabra. La palabra por tanto, es una serie de concatenaciones, es el juego fervoroso de un erotismo, de una estética; y es a su vez corrosivamente formal que estanca el alma en la materia. Sin embargo, las palabras dicen más de lo que dicen, son una cadena unida en la expresión de la vivencia, porque transmiten, porque hacen vibrar la experiencia, los pensamientos y los más altos ideales. Son acciones, trasmutaciones y movimientos. Son sonidos que ritualizan los sentidos de lo que se dice, lo que se piensa y lo que se hace.

La palabra es dueña de quien la pronuncia, esa es su fuerza y su vitalidad. La palabra no sólo se escucha, también se observa y se siente. La palabra es de quien la porta y nos ubica en el mundo. La palabra en consecuencia es la esencia del hombre que con su aliento vital pronuncia. El hombre acciona la palabra haciendo girar el mundo. Es así que entre lo dulce, lo amargo y lo simple, las palabras que construyen un lenguaje, dan vida a una lengua que paladea los sabores existenciales del aroma que sólo le corresponde probar a quién la porta, y en asuntos de festividades, rituales e imágenes se eleva el culto de la palabra hacia lo sagrado para contar la posesión de una historia escondida en los santos, en los rituales, en su pasado y en su presente, que se mezclan para dar vida a las festividades y la existencia de los pueblos. Tal como es el caso de los chichimeca jonaz de San Luis de la Paz que esconden en sus imágenes un sincretismo de historia profana y sagrada que da sentido de pertenencia, una identidad y un territorio del que no habla el mito de origen, porque el mito con sus palabras se ha perdido en el tiempo.

Por todo lo expuesto, las representaciones de las palabras ejecutas en un lenguaje ritual los santos, fundamentalmente los llamados Santos Patronos son más que figuras. Ellos algo indican, su culto es un mapa conceptual que orienta la experiencia vivida, como imagen también son símbolos, que sirven para unificar armónicamente dos mundos: el mortal y el divino, o bien, lo profano y lo sagrado, por lo mismo es menester considerar las manifestaciones culturales del plano religioso y del plano social, para poder entender las expresiones rituales de un pueblo. Así, estar frente a la imagen de los santos o de las divinidades nos coloca en el mundo específico de un grupo, donde estos dos modos de entender y explicar la vida no son excluyentes, es decir, que no son contrarios sino se retroalimentan mutuamente; lo sagrado y lo profano seuxtaponen en el desarrollo de las expresiones culturales. Esta articulación es lo que le ayuda al hombre a establecer la manera de estar en el mundo y de representarse en él. Todo ello se muestra al unísono de manera material y emocional en la concepción de ser parte de este mundo para obtener una *imagen social* que pueda ser expresada para que nos represente como grupo.

Por lo general los estudiosos de las religiones suelen dividir las acciones sagradas y profanas como dos partes separadas e incompatibles; sin embargo, es importante reconocer que el *ritual* aun cuando es un modo de entender y explicar la realidad, aunque sea trascendente, no necesariamente alude al plano sobrenatural. En esta tónica, *el proceso ritual*, se puede construir con elementos míticos y cotidianos que no se contraponen entre sí, pues ambos proveen a los grupos humanos de ramas afectivas, de vínculos y valores donde el presente y el pasado, lo sagrado y lo profano se funden a través de la elección de vivencias significativas que les han dejado una marca indeleble, lo cual en última instancia presupone la definición de una imagen social.

Es así que los é'zar al no poseer un mito de origen, engendren su orden sagrado en el conocimiento profano de su historia, por ende, el ritual es construido por la oscilante interrelación de su historia oral, su imagen social y sus expresiones sagradas. Así, las fiestas más importantes como son la de San Luis Rey y la dedicada a la Virgen de Guadalupe reúnen y entremezclan en sí mismas, por un lado, el culto y por otro la remembranza de la historia del grupo. En este sentido, el santo no sólo posee un sentido religioso, sino que también el santo es el contenedor de la memoria colectiva que representa el recuerdo de sus propios hechos históricos, que ha marcado la memoria vivencial de este grupo.

La fiesta de San Luis Rey es compartida por el municipio, por Misión de chichimecas y por otras comunidades, en esta actividad, se reúnen tanto actividades civiles como religiosas. Para los é'zar, la carga histórica se manifiesta

en esta fiesta patronal que se realiza en San Luis de la Paz. Para los chichimecas jonaz esta celebración representa para su vida cultural, la conmemoración del tratado de paz realizado entre chichimecas y españoles, por medio del cual se definió su nuevo territorio y aceptaron de alguna manera el cambio en sus dinámicas culturales. Es importante indicar que los jonaz, relacionan la firma de la paz con la llegada de San Luis Rey a este nuevo territorio que se denominaría San Luis de la Paz.

Así mismo, la fiesta contiene otra connotación, que para entenderla es necesario precisar que los: "... otomíes, aliados con los españoles tenían animadversión hacia los chichimecas y se veían atraídos a los salarios en granos y privilegios que los españoles les otorgaban... por su parte, los chichimecas sentían desprecio por los indígenas que habían abrazado la causa de los europeos".¹¹ Por tal motivo, la firma de la paz conllevó una conciliación entre éstos grupos adversos, de tal manera, en esta festividad, los otomíes de San Miguel de Allende y chichimecas jonaz realizan un encuentro y colocan en el templo de San Luisito dos chimales, uno por cada comunidad; el propósito es reiterar a través de estos elementos una actitud pacífica entre ellos y recordar esta alianza, sin embargo, los e'zar aún mantienen ese sentimiento de rechazo al pueblo otomí, porque lo consideran como traidor, ya que su historia oral los ubica como un grupo aliado a las fuerzas españolas.

A diferencia de otras partes del país que festejan a la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, los chichimecas tienen por costumbre festejarla el día 11 de diciembre con una peregrinación que va de la Ermita que se encuentra en Misión de Abajo y finaliza en el Santuario de la Virgen de Guadalupe. El motivo de celebrarlo en esa fecha se debe a que forma parte de una red ritual más amplia que consiste en un novenario que se realiza en San Luis de la Paz, en la que gremios, empresas y comunidades aledañas tienen marcado un día en el calendario para realizar una visita a la Virgen y llevarle flores para decorar el interior del recinto donde ella se ubica. Las fechas son ordenadas por la costumbre y son coordinadas por los curas del Santuario. El día 11 de diciembre es el turno de los chichimecas que llevan en la peregrinación y con danza de guerra la ofrenda que tanto distingue la presencia de los chichimecas en estos días y que es esperado por todos los mestizos habitantes de San Luis de la Paz. Esta ofrenda es un chimal. Esta fiesta le corresponde organizarla a un grupo de hombres denominados los *Esclavos de la Virgen*, los cuales está integrada por 34 miembros que se encargan de conseguir la música, la planta de chimal para realizar la ofrenda que ha de llevarse a la cabecera municipal, los cohetones

11. Arturo Morales Tirado, *San Miguel de Allende en el contexto de Mesoamérica*, 2007, www.centrobilingue.com

y preparar con ayuda de sus esposas las reliquias, que son los alimentos que han de repartir a los asistentes a la fiesta, a los músicos y los danzantes.

Se llaman *Esclavos de la Virgen* porque al formar parte de este organismo deben trabajar incondicionalmente por la Virgen de Guadalupe hasta el día que fallezcan. Sus obligaciones más importantes son: la organización de la fiesta y lo más trascendental, elaborar el chimal que es su mayor responsabilidad ya que sin este elemento ritual se rompe con la tradición y el emblema ritual que les da pertenencia y los distingue durante las festividades mestizas.

A la Virgen de Guadalupe se le ha reconocido un poder evocativo desde su aparición, los *e'zar* ven en la imagen guadalupana la representación de su madre. Primeramente en un sentido estético por ser morena, pero también el mito de la aparición Guadalupana es un elemento de aceptación, porque la virgen se le apareció a un indígena chichimeca llamado Juan Diego, y por esa razón los chichimecas asumen que ella se comunicó en *uza*, su lengua materna. Se tienen noticias que en los pueblos del norte: "Delegaciones de indios de las Planicies, conocidos de los españoles como apaches y jumano, habían dicho a los franciscanos que una mujer vestida de monja les había predicado en su propia lengua, pero los frailes no sabían si creer en aquella historia".¹² Esta cualidad de comunicación de la virgen, otorga una proyección del mito a su cultura, porque afirman que ella fue quien les brindó su idioma.

Así la figura de la Virgen es un vínculo que les permite a los *e'zar* encontrar los elementos óptimos para representarse estéticamente en el mundo que les pertenece y encontrar el sentido de lo que se es. La Virgen de Guadalupe vincula dos aspectos culturales que les da sustento y consideran vitales: la lengua y el territorio, por lo que esta divinidad es una madre que nutre la pertenencia, fortalece la identidad y marca el territorio que les pertenece.

Un elemento que también forma parte de la configuración del proceso ritual es la danza, la cual materializa el pensamiento que tienen de sí y de sus antepasados. Ellos se consideran descendientes de un grupo guerrero que jamás fue conquistado, pensamiento similar de los que hablan en las crónicas. En mayor o menor medida, su ascendencia no refiere a los *antepasados míticos*, pues ellos consideran que portan la sangre de los *chichimecas de antes*. La sangre de sus antepasados es la que trasmite la fuerza y la bravura de su pueblo e incluso se hace patente esta idea al describirlos hoy en día. El joven Juan Valente se imagina a esos chichimecas de antes de la siguiente manera: *Es una persona regular, este, con un cuerpo macizo, de músculos más formados, de piel morena, de pelo largo. Su actitud sería muy astuta para hacer diferentes*

12. David Weber, *La frontera española en América del Norte* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000)

*cosas. Yo me imagino que son los de antes. Ahorita no podría describirme a mí mismo, pero yo no soy lo que he dicho porque se necesita tener agilidad para cazar algún animal, tener cuidado con los animales más grandes y peligrosos.*¹³

La idea mitificada del chichimeca como personaje guerrero, el que no se deja dominar es el orientador del orden tradicional, en última instancia es la figura que suple al personaje mítico porque posibilita la explicación del mundo; ello brinda a los e'zar la fuerza y vitalidad para acometer las formas de discurrir en el presente, justificando una manera de ser y generando un sentimiento de *orgullo chichimeca*. Estas actitudes en la danza son el referente estético, su imagen reconocida desde el pasado. Como se mencionó anteriormente, en los chichimecas existe una sobreposición del personaje mítico por el personaje histórico, haciendo del pasado un presente.

Los Esclavos de la Virgen mantienen una representación similar al consejo de ancianos, ya que son varones en su totalidad, con su acción ritual son los encargados de rememorar el tratado de paz, ratificar su presencia con la otredad y delimitar su territorio al colocar el chimal en el santuario de Guadalupe, que aseguran les pertenece porque ellos lo construyeron.

Ellos aseveran que los chichimecas de antes veían en el chimal a su bandera, la cual en un sentido ritual se convierte en un objeto simbólico que sacraliza su territorio. De igual forma son los custodios del conocimiento ancestral y de mantener vivo en el inconsciente colectivo de la comunidad, uno de sus símbolos más sagrados que es el águila, porque: "...éste último tiene asomos de importante mitología e'zar, pues menciona que el águila les dio la inteligencia a los hombres, encontró el agua -el manantial ojo de agua grande- y señaló los lugares para los asentamientos humanos".¹⁴ También Ixtlilxochitl¹⁵ señala: "Y este apellido y nombre de chichimeca lo tuvieron desde su origen, que es vocablo propio de esta nación, que quiere decir los águilas, y no lo que suena en la lengua mexicana, ni la interpretación bárbara que le quieren dar por las pinturas y caracteres..." La elección de esta ave seguramente radica en la representación de las características guerreras del grupo, pues el águila vuela libre por los aires buscando a su presa, además cuenta con una vista privilegiada para cazar, características homónimas de un buen cazador. En ella ven simbolizada la libertad, todas estas razones nos llevan asumir que hay un totemismo inconsciente.

13. Juan Valente. Entrevista realizada por Luis Enrique Ferro Vidal. Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Gto. 2015.

14. Enrique Fernando Nava López, "Chichimecas," en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Centro*, México: INI, 1995.

15. Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Historia de la nación chichimeca*, Col. Crónicas de América No., España: Dastin, 2000.

El proceso ritual que realizan los ézar durante la festividad de la Virgen de Guadalupe, deja entre ver con todos sus elementos, su historia y los remanentes culturales de una vida seminómada. En el caso de la festividad a la Virgen de Guadalupe, la representación general del proceso ritual expresa en su contenido, aspectos que hablan del territorio y la identidad del grupo. El ámbito social la imagen se encuadra perfectamente pues se revive en la cotidianeidad a través de una virgen concebida, pero no es cualquiera, es la imagen y semejanza de las mujeres del mundo de los morenos.

Es a través de la danza y su atuendo, el chimal coronado con el águila, la presencia de la comunidad en conjunto y los Esclavos de la Virgen expresan, su identidad como grupo, pues todos ellos manifiestan la imagen social que los caracteriza. Todo ello se enmarca con el referente territorial que se hace visible cuando el 11 de diciembre los chichimecas acuden al Santuario de la Virgen para llevarle el chimal. Durante el trayecto van en pie de lucha, en compañía de una danza de guerra, también conocida como rayado-chichimeca. En este andar dan cuenta y demuestran que están presentes. Con estos comportamientos, la imagen de la Virgen da dinamismo a los chichimecas, les permite demarcar su territorio y de posesionarse de un espacio que consideran propio.

Finalmente, la expresión condensada de proceso ritual desarrollado por los chichimecas jonaz, tiene una naturaleza compleja, que expresa por un lado el pensamiento que tienen de sí mismos, y por el otro instrumenta su pasado glorioso; es un espectáculo ritual que representa un episodio histórico más que un episodio mítico. Es así que la festividad dedicada a la Virgen de Guadalupe es el complemento ritual de la festividad de San Luis Rey que habla de un tratado de paz, de la aceptación de un territorio y la festividad a la Guadalupeña, expresa el sentir y el pensar de ese territorio; por lo que los santos son imágenes oníricas que muestran: "... la amalgama resultante de dos ejes: el de los contenidos personales y colectivos, y el de los contenidos de la historia reciente y del pasado remoto."¹⁶ Para los chichimecas jonaz las imágenes permiten la construcción de un calendario histórico, así el proceso ritual es una imagen invertida porque lo sagrado no fundamenta el ritual, sino lo profano. La posesión del culto les permite orientar en última instancia su historia y manifestarla en el presente.

Con esta acción ritual no solo recuperan el recuerdo de su pasado histórico sino también su identidad, pertenencia y resistencia ante los mestizos. Así las fiestas patronales y de la virgen de Guadalupe sintetizan los reductos de la memoria y fortalece su identidad ya que el performance como estrategia cultural es una forma de:

16. Diego Arias Lizarazo, *Iconos, figuraciones, sueños* (México: Siglo XXI, 2004), 169.

“... subsumir a los seres humanos en posiciones particulares, por un lado, y subjetividades entendidas como anclaje de las formas de habitar o identificarse con esas posiciones, por el otro, con base en la premisa de que habría siempre correspondencias innecesarias entre las posiciones, condiciones, dispositivos o reglas que nos constituyen, y las maneras de instalarse, ocupar, ser regulado o atravesado por ellas a través de un trabajo de articulación que nos va haciendo ver a cualquier identidad como punto de sutura emergente de procesos de identificación.”¹⁷

De esta forma el performance ritual del grupo e'zar encuentra con su participación en esta representación festiva las maneras de fortificar el sentido de su historia y por lo tanto de su propio contexto cultural.

Con la información bibliográfica y etnográfica expuesta hasta ahora se puede exponer que la memoria al ser social, es una técnica de conocimiento y reconocimiento, no sólo es grafía y escritura, fonema y habla, sino que también es performativa, incluye danzas que recuerdan la historia de sus orígenes, de sus fundaciones, de sus poblamientos y resistencias.

Conclusión

Para concluir, se puede sostener que la identidad no sólo es un conjunto de símbolos con los cuales un individuo puede ubicarse socialmente a través de un sentimiento a una pertenencia social, y a la sociedad le permite encontrar con esos símbolos los elementos constitutivos de un reconocimiento social y humano. La identidad también se fragua como un proceso de identificación que puede convertirse en una postura política con las negaciones que se generan con la relación a otros grupos humanos, como es el caso de los grupos indígenas en donde nace una resistencia ante una alteridad ciega, sorda y dominante sobre un grupo indígena que se ve afectada en su vida social y cultural, lo cual permite desenvolver su identidad para realizar:

“...movimientos políticos, sociales y culturales que revalorizan en el espacio público todo aquello que concierne a la diversidad de grupos de pertenencia. En un sentido más general, la etnicidad designa tendencias culturales y políticas orientadas hacia “tipos” y “relaciones” de grupos de

17. Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías,” *Tabula Rasa*, no. 6 (2007): 55-83, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600603>.

pertenencia diferenciados frente a un mundo pretendido homogéneo en constante relación.”¹⁸

Por lo que el problema de la humanidad no es un problema de otredades y reciprocidades, sino del cuestionamiento a las identidades y de los valores y acciones que dimanen en la comprensión de las maneras de ser de las diferencias humanas.

En el aquí guanajuatense los indígenas originarios, para este caso los ézar se alejan de las manifestaciones políticas de carácter público y plasman sus políticas étnicas con otros recursos políticos que gestan otro tipo de manifestación etnopolítica sustentada con otros tipos de estrategias como “... utilizar el inventario cultural de la memoria colectiva, la organización de la vida ceremonial y el ritual, emblemas, símbolos, mitos y códigos culturales para nutrir el imaginario colectivo...”¹⁹ elementos que sintetizan y abanderan la identidad como discurso político porque el recurso de la memoria con su ingeniería del recuerdo en el marco de la vida cultural de los pueblos indígenas de Guanajuato permite reafirmar una conciencia que para el pensamiento de la guanajuateneidad parece perdida y reencontrada en los fundamentos historiográficos, sin embargo el indígena guanajuatense un sujeto social que existe, se observa y está presente en el anonimato cotidiano; y en otras ocasiones es sujeto exótico según lo intereses de las políticas culturales.

Se puede concluir que la participación política de los pueblos originarios de Guanajuato tiene más un carácter simbólico que una confrontación directa contra la alteridad. Estos grupos suelen buscar la reivindicación de un pasado y un presente, en el cuál, los indígenas quieren ser comprendidos por la mirada de la otredad bajo un sistema de respeto y tolerancia, justicia e igualdad. Es un mundo que no quiere morir y quiere ser parte de la guanajuateneidad. No es necesaria la presencia de la rebeldía indígena para hacer consciente en el pensamiento de la guanajuateneidad la existencia de estos grupos para brindarnos y brindarles de manera recíproca y responsable, la oportunidad de formar parte del mundo social del estado, porque es el momento de generar nuevas políticas culturales que ayuden a un redescubrimiento de ser otro ser en el transcurrir de la humanidad y es la oportunidad de ser otra sociedad.

18. Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad* (México: UNAM, 2010).

19. Ana María Salazar, *Tepoztlán: movimiento etnopolítico y patrimonio cultural; una batalla victoriosa ante el poder global* (México: UNAM, 2014).

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón*. México: Siglo XXI/INI, 1997.
- Bartolomé, Miguel. "Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria." *Revista Desacatos*, no. 10 (otoño-invierno 2002).
- Ferro Vidal, Luis Enrique. "Perennidad chichimeca jonaz en Querétaro." En *Estudios antropológicos de los pueblos otomíes y chichimecas de Querétaro*, coordinado por Ma. Elena Villegas Molina. México: Centro INAH Querétaro, 2005.
- Uzeta, Jorge. "Territorio e identidad chichimeca." *Revista Frontera Interior*, no. 2, año 1 (mayo-agosto 1999): 52.
- Soustelle, Jaques. *La familia otomí-pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica y CEMCA, 1993.
- Morales Tirado, Arturo. *San Miguel de Allende en el contexto de Mesoamérica*. 2007. www.centrobilingue.com.
- Weber, David. *La frontera española en América del Norte*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Nava López, Enrique Fernando. "Chichimecas." En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Centro*. México: INI, 1995.
- Ixtlilxochitl, Fernando de Alva. *Historia de la nación chichimeca*. Col. Crónicas de América No. España: Dastin, 2000.
- Lizarazo, Diego Arias. *Iconos, figuraciones, sueños*. México: Siglo XXI, 2004.
- Briones, Claudia. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías." *Tabula Rasa*, no. 6 (2007): 55-83. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600603>.
- Gutiérrez Martínez, Daniel, coord. *Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad*. México: UNAM, 2010.
- Salazar, Ana María. *Tepoztlán: movimiento etnopolítico y patrimonio cultural; una batalla victoriosa ante el poder global*. México: UNAM, 2014.
- Juan Valente. Entrevista realizada por Luis Enrique Ferro Vidal. Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Gto. 2015.
- Sr. Martínez. Entrevista realizada por Luis Enrique Ferro Vidal. Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Gto. 2015.

Patrimonio en contextos urbanos y construcción de narrativas identitarias de la nostalgia y la fragmentación en Tlalnepantla, México

Eréndira Muñoz Aréyzaga

Secretaria de Ciencia Humanidades Tecnología e Innovación
Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen

Se realizó un estudio en Tlalnepantla, en la Zona Metropolitana del Valle de México, con el objetivo original de valorar el impacto del sitio arqueológico Tenayuca en el desarrollo sustentable, desde la perspectiva de los habitantes del municipio y considerando sus usos como oferta turística. Se aplicaron encuestas y entrevistas y se identificó que existían otros tipos de patrimonio que parecen representar un proceso de simbolización del patrimonio, relacionado con el contexto urbano y las subjetividades de habitar la ciudad, ligada a afectividades y memorias personales, pero distinto e independiente de sus supuestos usos contemporáneos y su contribución al desarrollo sustentable. Se analizarán, además de Tenayuca, la escultura pública Muro Amarillo, representativa de la arquitectura emocional, y los festejos de San Juan Bautista en San Juan Ixtacala, para los que se realizó también observación etnográfica, con el fin de mostrar los análisis preliminares y la necesidad de construir un modelo teórico específico para comprender el proceso de simbolización del patrimonio localizado en las ciudades.

Palabras clave

Patrimonio arqueológico, patrimonio urbano, ciudad, desarrollo sustentable

Abstract

A study was conducted in Tlalnepantla, in the Metropolitan Area of the Valley of Mexico, with the original objective of assessing the impact of the Tenayuca

archaeological site on sustainable development, from the perspective of the municipality's inhabitants and considering its use as a tourist attraction. Surveys and interviews were administered, and it was identified that other types of heritage exist which seem to represent a process of heritage symbolization, related to the urban context and the subjectivities of inhabiting the city, linked to personal affections and memories, but distinct and independent from their supposed contemporary uses and their contribution to sustainable development. In addition to Tenayuca, the analysis will cover the public sculpture Muro Amarillo, which is representative of emotional architecture, and the festivities of San Juan Bautista in San Juan Ixtacala. Ethnographic observation was carried out for these cases, with the aim of presenting the preliminary analysis and the need to build a specific theoretical model for heritage located in cities

Keywords

Archeological heritage, urban heritage, city, sustainable development

Introducción

Tlalnepantla se ubica en la Zona Metropolitana del Valle de México. La mayor parte del municipio (79 %) es urbano y de uso industrial, tiene 672, 202 habitantes, la mayoría son mujeres (51 %). Tiene 256 localidades con diferentes características socioeconómicas y riesgos de vulnerabilidad y exclusión social, tipificadas como pueblos, colonias, fraccionamientos y unidades habitacionales.¹

El municipio cuenta con 14 sitios arqueológicos reportados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Solo dos están abiertos al público, Tenayuca y Santa Cecilia, el primero es el más importante por el número de visitantes que recibe, es el tercero más visitado del Estado de México y en 2023 reportó 32,270.^{2 3} Considerando la importancia turística de Tenayuca y los usos contemporáneos del patrimonio cultural y su potencial contribución al desarrollo sustentable, surgió el interés por conocer las percepciones sociales de los habitantes del municipio para valorarlo.

1. Ayuntamiento de Tlalnepantla 2022-2024, *Plan de Desarrollo Municipal 2022-2024, 2023, s/p.*, <http://repositorio.tlalnepantla.gob.mx/files/pdf/repositorio/2322st.pdf>
2. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), "Sistema Único de Registro de Monumentos y Zonas Arqueológicas e Históricas," <https://www.registropublico.inah.gob.mx/index.php/autenticacion/autenticacion> (consultado el 19 de febrero de 2024).
3. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), "Estadísticas de visitantes," <https://www.estadisticas.inah.gob.mx/> (consultado el 19 de febrero de 2024).

El estudio comenzó en febrero de 2023 con la aplicación de encuestas y entrevistas, y revelaron que existían otros tipos de patrimonio que podrían tener mayor relevancia para los habitantes del municipio y su historia, que obligaron a una segunda etapa de trabajo para comprender porqué, realizada de junio a septiembre del mismo año, en el que se indagaron los significados sociales de la escultura pública Muro Amarillo, de Mathías Goeritz, realizada en 1964, y los festejos de San Juan Bautista en San Juan Ixtacala. Los análisis preliminares de estos acercamientos reflejaron la importancia de considerar al espacio urbano como un factor que impacta en el proceso de simbolización del patrimonio y no como un contexto.

Desarrollo

El patrimonio es un conjunto de bienes culturales y naturales adscritos a un territorio, los cuales son fundamentales para conformar los discursos identitarios de una comunidad. Sus usos actuales se definen por diversas valoraciones, que pueden resultar de condiciones intrínsecas o extrínsecas. Las primeras se basan en las cualidades inherentes de esos bienes, ya sean históricas, artísticas, ambientales o tecnológicas. Las extrínsecas pueden ser patrimoniales, relacionadas con su capacidad de impactar en la construcción de memorias colectivas, lazos sentimentales o afectivos o el fortalecimiento de la cohesión social; y potenciales, referentes a sus posibilidades futuras para contribuir al desarrollo sustentable a través de su puesta en valor.⁴

En el contexto contemporáneo, el patrimonio se concibe como una herramienta para alcanzar los objetivos del desarrollo sustentable, buscando que su gestión contribuya al crecimiento económico, la inclusión social y el equilibrio ambiental. Lo anterior ha redefinido la jerarquización de sus valores y el principal es económico por su uso potencial como oferta turística o industria cultural porque puede impactar en la generación de empleos, autoempleos y riqueza. Sin embargo, su importancia social radica en su valor identitario y podría clasificarse en dos tipos, el primero es comunitario o ciudadano y fundamenta los discursos identitarios que cohesionan a un grupo social, fortaleciendo sus vínculos de solidaridad y potenciando las capacidades ciudadanas para planificar y gestionar el patrimonio y el desarrollo local. El segundo tipo es de auto y hetero representatividad territorial, ocurre cuando los habitantes

4. Sandra Mayordomo Maya y Jorge Hermosilla Pla, "Propuesta de un método de evaluación del patrimonio cultural y su aplicación en Cortes de Pallás (Valencia)," *Investigaciones Geográficas (España)*, no. 73 (2020): 217.

de un territorio significan al patrimonio como un elemento representativo de él y al mismo tiempo lo diferencia de otros, de modo que también sirve para construir una oferta turística diferenciada.

Considerando lo anterior y otros casos analizados en contextos semiurbanos, en el que el turismo dinamiza el proceso de simbolización del patrimonio y ha justificado la mercantilización de los sitios arqueológicos y el despojo del patrimonio histórico y cultural, se supuso que ocurriría lo mismo en el caso de Tlalnepantla.^{5 6 7} Sin embargo, el caso estudiado es distinto, porque el patrimonio se sitúa en un contexto urbano y el proceso para simbolizarlo parece independiente de su uso turístico. Por tanto, el objetivo original se modificó para aproximarse a diferentes bienes patrimoniales de Tlalnepantla para comprenderlos como parte fundamental de su historia de urbanización y las subjetividades de habitarla, en las que el patrimonio es subsumido por la cotidianidad y las problemáticas urbanas, pero parece servir para construir memorias e identidades colectivas o afectividades que pueden construir un vínculo o un rompimiento con el territorio. De esta forma el estudio puede aportar a la comprensión de las especificidades del proceso de simbolización del patrimonio en espacios urbanos.

La urbanización de Tlalnepantla refleja la historia de la suburbanización de la Ciudad de México, derivada de proyectos modernizadores vinculados al crecimiento del capital y los ideales de reproducción social. Su crecimiento se aceleró en la segunda mitad del siglo XX por la industrialización derivada del modelo de sustitución de importaciones y la mano de obra requerida que comenzó a asenarse en el municipio. Lo anterior configuró un paisaje urbano diverso, diferenciado socioeconómicamente y fragmentado porque no siempre contribuyó a satisfacer esos ideales. La historia de urbanización del municipio, desde la década de los treinta del siglo pasado y hasta la actualidad, puede articularse con los tres tipos de expresiones culturales a analizar y con dos modelos ideales de gestión del patrimonio, que pueden impactar en su proceso de simbolización.

-
5. Eréndira Muñoz Aréyzaga, Gandhi González Guerrero, Rubén Nieto Hernández y María Eugenia Valdez Pérez, "Patrimonio arqueológico en contextos urbanos, alcances y limitaciones para aportar al desarrollo sustentable: el caso de Tenayuca, México," *Apuntes: Revista de estudios sobre patrimonio cultural* 37 (2024).
 6. Eréndira Muñoz Aréyzaga, "Participación ciudadana y patrimonio cultural en la planificación turística de los pueblos mágicos (México): alcances y limitaciones," *Turismo y Sociedad*, no. 25 (2019): 29-50.
 7. Eréndira Muñoz Aréyzaga, "Entre la vocación turística y la devoción. Percepciones sociales del patrimonio cultural en un contexto turístico. El caso de Malinalco, Estado de México," *PASOS: Revista de Patrimonio Cultural y Turismo* 9, no. 1 (2011): 115-127.

La urbanización del municipio comenzó de forma incipiente en la década de los treinta del siglo XX y se relacionó con la modernización de la Ciudad de México y la instalación de vías ferroviarias y las primeras industrias en Tlalnepantla. En este momento comenzó a desarrollarse el modelo paternalista de gestión del patrimonio dirigido por el Estado y caracterizado por la protección de bienes materiales; en este contexto Tenayuca fue puesto en valor.

En la década de los cuarenta del siglo XX se implantó el modelo de sustitución de importaciones en el país y promovió la industrialización y urbanización de Tlalnepantla hasta la década de los ochenta, el paisaje del municipio cambió de rural a industrial. La dinámica de urbanización estaba regida por el proyecto de la arquitectura modernista y el funcionalismo, y se expresó en las ciudades jardín como Ciudad Satélite, en Naucalpan colindante con Tlalnepantla, y en unidades habitacionales. En la primera mitad de la década de los sesenta se edificó la Unidad Habitacional Adolfo López Mateos, en donde se ubica el Muro Amarillo, de Goeritz. Este momento representa el inicio del fin del modelo paternalista del patrimonio y su transición hacia el modelo actual.

Actualmente el crecimiento urbano del municipio se caracteriza por ser desorganizado por lo que se conformaron colonias de paracaidistas y fraccionamientos que conviven con los pueblos tradicionales de Tlalnepantla. San Juan Ixtacala es uno de esos pueblos y se revisará el festejo religioso popular de San Juan Bautista, y representa el modelo actual en el que se pondera el patrimonio vivo y su uso y disfrute se definen por la propia sociedad, presumiblemente dirigido al desarrollo sustentable.

Para estudiar el patrimonio de Tlalnepantla se empleó una metodología mixta. Inicialmente, se realizaron 150 encuestas para identificar el patrimonio del municipio, valorar su importancia en el Estado de México y comprender sus significados, de las cuales se extrajo información relevante sobre Tenayuca. De forma complementaria se aplicaron entrevistas semiestructuradas para indagar las subjetividades y la experiencia de habitar el municipio y explorar su relación con los bienes patrimoniales. Cuando la persona participante refería algún bien patrimonial se profundizó para conocer las formas de simbolizarlo. La muestra de las entrevistas consistió en veinte personas (9 mujeres y 11 hombres) de entre 19 y 67 años, residentes de diversas localidades del municipio. Si bien ambos instrumentos aportaron datos sobre Tenayuca, el Muro Amarillo y los festejos religioso-populares, al momento de la redacción de este capítulo no se había profundizado en estos dos últimos casos. Por ello, su análisis se complementó con observación etnográfica y conversaciones informales con informantes clave.

TENAYUCA, EL ORGULLO NACIONALISTA PERDIDO

Tenayuca es importante para comprender los acontecimientos políticos y sociales de los últimos siglos del periodo prehispánico en el centro de México, antes del dominio de los mexicas. Fue fundada en 1200 por Xólotl y se convirtió en la ciudad principal de los chichimecas y el centro político de la región. Tiene un basamento piramidal y una serie de altares alrededor, su rasgo característico son las casi 300 cabezas de serpientes que bordean la base del basamento denominado *coatepantli* o muro de serpientes

A principios del siglo XX la Ciudad de México comenzó a tener afluencia de turistas y varios sitios arqueológicos fueron investigados para abrirse al público. El sitio que recibió mayor atención en el Estado de México fue Teotihuacán y después Tenayuca. Su investigación y conservación técnica y legal comenzaron en las primeras décadas de ese siglo, para proteger sus valores científicos y comenzar a aprovechar los económicos, mediante el turismo, que provenía básicamente de visitantes extranjeros, estas acciones fueron realizadas por instancias predecesoras del INAH y además de justificar la creación del instituto fundamentaron un modelo paternalista de gestión del patrimonio arqueológico considerado como un elemento fundacional de la identidad nacional.

En 1925 inició una investigación coordinada por José Reygadas, Ignacio Marquina y Juan Palacios. Los investigadores plantearon un proyecto siguiendo los estándares del que propuso Manuel Gamio en Teotihuacán, se trataba de un estudio integral arqueológico, histórico y antropológico con el fin de desarrollar el turismo ofertando el patrimonio arqueológico y atractivos de los alrededores.

Se esperaba que el proyecto de Tenayuca replicara los mismos efectos que en Teotihuacán, pero no se realizaron estudios antropológicos ni se realizó una planificación turística. Sin embargo, la restauración del sitio fue prioritaria para asegurar su apertura al turismo, se construyó un camino de acceso y se realizaría una guía turística. Durante el proyecto se exploró y consolidó el basamento, se liberaron sus cuatro lados y se descubrieron las serpientes de los muros y evidencias de distintas etapas constructivas. El basamento fue atravesado mediante calas y túneles en los que se colocaron vigas para consolidar los muros recién descubiertos para que pudieran ser visitados por el público,⁸

8. Haydee López Hernández, "El proyecto de Tenayuca y la comunidad arqueológica en México: 1925-1935," en *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, eds. M. Rutsch y M. Wachter (México: INAH, 2004), 326-328.



Fotografía 1. Basamento principal de Tenayuca. Foto Eréndira Muñoz



Fotografía 2. Cabezas de serpiente bordean el muro del basamento de Tenayuca. Foto Eréndira Muñoz

Los resultados fueron informados en foros académicos y en la prensa nacional y generaron gran interés porque se pensaba que el basamento descubierto tenía similitudes con el estilo arquitectónico de Tenochtitlan, aún no explorado, pero también fueron criticados por las problemáticas que surgieron debido al derrumbe de los muros.⁹ Los hallazgos fueron divulgados en la prensa internacional resaltando su importancia para el turismo.¹⁰

En 1935 la investigación completa fue publicada para comunicar la relevancia científica y turística del proyecto y se pensó que por su cercanía a la ciudad de México sería una visita obligada para turistas nacionales y extranjeros.¹¹ En la década de los sesenta el sitio se promovía junto con otros atractivos de Tlalhepantla en rutas turísticas para fomentar el turismo por carretera.

-
9. Beatriz Zúñiga Bárcenas, *Proyecto de conservación y restauración del centro ceremonial de Tenayuca*, trabajo terminal de Maestría en Diseño, UAM Azcapotzalco, 2015, 15-17.
 10. Associated Press, "Find Ancient Relics under Mexico City," *The Evening Star*, 2 de junio de 1930, C8. Associated Press, "Researches in Mexico," *The Evening Star*, 23 de septiembre de 1930, A-5.
 11. José Reygadas Vértiz et al., *Tenayuca. Estudio arqueológico en la pirámide de este lugar hecho por el Departamento de Monumentos de la SEP* (México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnología, 1935), XIII.

La investigación de Reygadas, Marquina y Palacios tuvo impacto en el desarrollo del turismo en Tlalnepantla porque la oferta turística más importante del país era el patrimonio arqueológico, y fue ejemplo de la forma en la que operaría el INAH fundado una década después y la riqueza que generaría la apertura de sitios arqueológicos, incluso en los últimos años de la década de los treinta tuvo del 30 al 50 % de los visitantes que tenía Teotihuacán, situación que decreció notablemente si consideramos que actualmente tiene el 10 %.

Desde esa fecha hasta la actualidad el sitio ha tenido proyectos menores de investigación, restauración y consolidación para su mantenimiento y de mayor importancia en el museo de sitio. En otras palabras Tenayuca ha sido operado y mantenido por la institución competente, pero en el contexto actual la gestión del patrimonio debe planearse desde el ámbito local y en el caso del arqueológico por normativas legales solo es posible que las autoridades municipales realicen acciones para revalorarlo, pero existe la percepción de que solo el INAH puede hacerlo. Tal vez esta pérdida de importancia se relaciona con los procesos de significación social.

A partir de las encuestas y entrevistas se observa que Tenayuca es capaz de generar una identidad territorial porque es reconocido como un símbolo del municipio y de su historia, incluso de su unicidad. El *coatepantli* es el elemento considerado como la base de la originalidad e identidad del sitio y el municipio. "No conozco mucho, no sé casi nada de historia, pero las serpientes son bien bonitas, llamativas, creo que tenían colores como las piezas del museo, me gustan mucho como para dibujarlas, y con sus colores le darían su personalidad al sitio".¹² "Sí he ido a Tenayuca, es como ir a lo importante del municipio, lo que le da su identidad, yo creo que es única por sus serpientes, hay murales de ellas en el municipio, yo creo que es única por eso, pero no se mucho de otros lugares arqueológicos".¹³

Sin embargo, el proceso de simbolización de Tenayuca tiene un componente afectivo relacionado con las subjetividades de las personas entrevistadas y encuestadas y sus vivencias en el sitio. De esta forma, en un primer intento de reconocerlas y categorizarlas se identificaron al orgullo, la nostalgia y el asombro como las emociones más recurrentes. La nostalgia es una forma de gozar el recuerdo de lo perdido, lo que implica que antes significaba algo que ya no está y resultó la más significativa.¹⁴

12. Entrevistado 6 (hombre, 19 años), comunicación personal con la autora, 2024.

13. Entrevistada 6 (mujer, 19 años), comunicación personal con la autora, 2024.

14. Néstor Braunstein, "Diálogo sobre la nostalgia en psicoanálisis," *Desde el Jardín de Freud* 11 (2011): 52, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/27216/27491>.

La nostalgia es más relevante en personas de entre 46 y 65 años, que han vivido por más de 20 años en el municipio o toda su vida. La pérdida puede asociarse a elementos que físicamente ya no están o a emociones que evocan los recuerdos pero que ya no se sienten hoy al visitar el sitio. En el caso de la pérdida física las personas participantes refieren principalmente a cuerpos de agua, y en el caso del patrimonio arqueológico se asocia a fragmentos de barro o obsidiana que antes encontraban en los cerros y que ahora no encuentran; y desde el punto de vista arqueológico representa una valiosa pérdida de información.

Las emociones reconocidas en los recuerdos de las personas participantes son el asombro y el orgullo relacionados directamente con la experiencia de haber visitado el sitio, y de forma indirecta con recuerdos personales que parecen evocar lazos familiares y personas que ya no están.

“Tenayuca lo conocí yo creo hace más de cincuenta años cuando no estaba excavada, parecía en parte un monte de tierra, aunque tenía unos túneles, creo lo estaban explorando, no tenía malla ciclónica pero era bonito visitarlo con la familia, por las cosas que uno puede imaginar, después la cercaron y ya tenía su aspecto actual y despertaba aún más la imaginación y sobre todo el asombro”.¹⁵

“Cuando visitaba la zona había un túnel y sentía que podía hacer más descubrimientos, luego lo cerraron, pero es un lugar bonito del que deberíamos sentirnos orgullosos, pero no lo hacemos, bueno, yo me sentía orgullosa de que estuviera casi al lado de mi casa, en Tlane pues y debería ser más visitado”.¹⁶

“Tenayuca es o podría, debería ser un lugar del cual sentirse orgulloso, es un sitio lleno de historia, lo conocí por primera vez de niña, creo que fue el primero arqueológico que conocí (...), pensé que la pirámide era el mercado pero mis abuelos dijeron no, y luego llegamos a la pirámide, fue una impresión de asombro, como de orgullo porque no pensé que eso existiera tan cerca, me acuerdo perfecto de las serpientes de piedra y de un túnel. Y la experiencia de entrar era como de explorador. Ahora el túnel ya está cerrado, llegar allí es una odisea, y está sitiado por casas y hasta puestos, es una lástima, porque creo que esa experiencia que viví ya no se siente ahora”¹⁷

15. Entrevistada 2 (mujer, 65 años), comunicación personal con la autora, 2023.

16. Entrevistada 3 (mujer, 51 años), comunicación personal con la autora, 2023.

17. Entrevistada 7 (mujer, 49 años), comunicación personal con la autora, 2023.

También pudo identificarse indiferencia respecto a Tenayuca. Los participantes más jóvenes refieren que lo han visitado por ser un sitio arqueológico por la cercanía a sus hogares, pero no hay una valoración positiva o negativa; y los de mayor edad, parecen considerarlo como un lugar ordinario porque siempre ha estado allí.

EL MURO AMARILLO, ARQUITECTURA DE LA NOSTALGIA

El Muro Amarillo es una escultura monumental realizada por Mathias Goeritz, construida en la Plaza Cívica de la Unidad Habitacional Adolfo López Mateos. La obra plástica se contextualiza en el movimiento modernista y representa los principios de la arquitectura emocional y, en conjunto con la unidad, es un símbolo de la historia del urbanismo de la Zona Metropolitana de la Ciudad México.

De 1940 a 1960 la Ciudad de México tuvo un crecimiento económico y territorial inusitado por el surgimiento y desarrollo de zonas industriales y habitacionales y el crecimiento poblacional, por las familias de recién llegados a la urbe y sus alrededores en busca de trabajo. En 1960, en Tlalnepantla “la mayoría de sus habitantes, el 60 %, eran obreros.”¹⁸

La arquitectura urbana y la planeación de las ciudades expresaban el progreso que la humanidad había alcanzado y se plasmaba mediante una arquitectura reformista que materializaba los ideales de un nuevo modo de vida urbano y ordenado. En México el modernismo expresado en el funcionalismo arquitectónico fue heredado por las ideas de Le Corbusier y el Bauhaus, especialmente en relación con la vivienda construida por el Estado y otros. Las propuestas mexicanas transitaban entre una estética racionalista y otra localista que ponderaba el uso de materiales locales y más emotiva, además de que promovía un reordenamiento de la urbe del centro hacia las periferias y no, como proponía el modelo lecorbusiano, a partir de la reconstrucción del centro. Este idea se fortaleció por la prohibición del crecimiento de la zona centro de la Ciudad de México, y se optó por la suburbanización, de la que surgió el planteamiento de Ciudad Satélite, que originalmente abarcaba el espacio donde se construyó la Unidad Habitacional Adolfo López Mateos.

Satélite fue proyectado por Mario Pani, Luis Barragán y Goeritz y comenzó a construirse en 1957. Se trataba de una suburbanización modernista, una ciudad del futuro, autosuficiente, que concentrara espacios habitacionales diferenciados para personas con distintos niveles de poder adquisitivo, educativos, industriales y comerciales que tuviera un tránsito fluido de automóviles

18. Eduardo Luis Pareyón Moreno, *Conservación del pueblo y de la zona arqueológica de Santa Cecilia Acatitlán*, tesis de Arquitectura, UNAM, 1965, 13.



Fotografía 3. El Muro Amarillo en la Plaza Cívica de la Unidad Habitacional Adolfo López Mateos. Foto Eréndira Muñoz



Fotografía 4. Edificio modernista de la Unidad Habitacional Adolfo López Mateos. Foto Eréndira Muñoz.

y peatones; y se pensó que planeada desde cero resolvería las problemáticas que experimentaban las grandes ciudades. Pero al mismo tiempo proponía un urbanismo social y humanista, que, aunque en la práctica no ocurrió, favoreciera la convivencia de distintos sectores sociales y el goce estético, mediante la aplicación de lo que Goeritz denominó arquitectura emocional con elementos escultóricos monumentales dispuestos en puntos estratégicos que limitaban la ciudad en sus lados sur y norte denominados plazas monumentales.

La plaza monumental del sur estaba conformada por el espacio escultórico de las Torres de Satélite, el plan original proponía siete torres de altura diversa, la más alta de 200 m concentradas en torno a un espejo de agua. Al final, solo se construyeron cinco y de menor altura, la más alta tiene 57 m, y no se hizo el espejo de agua. La Plaza Norte estaría conformada por un muro, "de proporciones colosales, (...) un ciclorama, sostenido a través de pilotes que descansan en una fuente circular de gran diámetro. (...) Sería curvo, de

“35 a 40 m. de altura y 250 de largo. (...) Ocultaría la visión y causaría asombro cuando apareciera repentinamente”.¹⁹

El Muro Amarillo fue construido en 1964 posteriormente que las Torres de Satélite, en un espacio que parece representar los preceptos del suburbio mezclados con los ideales de la vivienda social, plasmados en la unidad habitacional planteada por Félix Sánchez Baylón, jefe del Departamento de Estudios y Proyectos del Banco Nacional Hipotecario Urbano y de Obras Públicas durante la presidencia de Miguel Alemán. Igual que en Satélite se construyeron viviendas dirigidas a grupos sociales de distinto poder adquisitivo, diferenciadas por el costo de su adquisición sus medidas y la posibilidad de tener privacidad en una casa sola o formar parte del conglomerado de viviendas. Además se planificaron espacios comerciales, culturales y de esparcimiento que promovieran la convivencia social y de uso colectivo, como las áreas verdes, andadores y la plaza cívica. La unidad tiene una superficie “de 213,073.19 m², de los cuales más de un 40 % fue destinado para fines estéticos”.²⁰ El muro se pintó de color amarillo y presenta en alto relieve las letras que componen el nombre de la unidad, frente a él se encuentra la escultura de La Familia, de figuras humanas alargadas, realizada por Charlotte Yazbek

A más de cincuenta años de su construcción el muro ha padecido deterioro y abandono, falta de conservación técnica o protección legal, sufrido vandalismo, contaminación visual al quedar oculto por un supermercado y ha sido intervenido artísticamente. En 1994 fue rehabilitado sin respetar los colores originales y en 2018 restaurado con recursos públicos bajo la supervisión del INBA, sin considerar la escultura de Charlotte Yazbek. Juan Carlos Álvarez residente de la unidad, apoyado por un grupo de vecinos desde el 2014, comenzó una larga gestión para que eso ocurriera.

El muro es prácticamente desconocido para los habitantes del Estado de México a diferencia de Las Torres de Satélite, que fueron declaradas formalmente como patrimonio artístico en 2012. En esa declaratoria no se integró al Muro a pesar de representar el mismo movimiento artístico y el contexto que lo originó. De los 150 encuestados para identificar los elementos que consideraban patrimonio de Tlalnepantla y del Estado de México, solo dos lo mencionaron y siete a las Torres de Satélite.

19. Daniel Garza Usabiaga, “Las Torres de Satélite: ruina de un proyecto que nunca se concluyó,” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 31, no. 94 (2009): 144, <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2009.94.2287>.

20. Luis Gerardo Sánchez Trejo, *Hacia un análisis de la arquitectura como comunicación. El muro amarillo de Mathias Goeritz: ¿Geosímbolo o hito urbano de la Unidad Habitacional Adolfo López Mateos?*, tesis de Maestría en Comunicación, Universidad Iberoamericana, 2019, 19.

Un estudio realizado por Luis Gerardo Sánchez²¹ refleja que el Muro se asocia a la identidad territorial de los habitantes de la unidad, porque representa el espacio habitado, o como el autor lo denomina es un geosímbolo que por distintas razones tiene una dimensión simbólica que alimenta los discursos identitarios. Pero también los residentes lo asocian al orgullo y la nostalgia porque representa las condiciones originales que tenía la unidad y los ideales que representaban sus espacios públicos de convivencia social y que consideran perdidos por los nuevos residentes y los usos que le han dado a los espacios que antes eran colectivos, además de que la Plaza Cívica se significa por las vivencias que allí se desarrollaron.

A cuatro años de la restauración del Muro, Juan Carlos Álvarez percibe nuevamente abandono porque las autoridades no han hecho nada para revalorarlo o para concluir la restauración de la escultura de Yazbek, porque el apoyo de los vecinos cada vez es menor, y conforme los nuevos llegan los espacios públicos de la unidad se siguen alterando, incluso donde antes había fuentes estanque que servían de chapoteaderos hoy hay estacionamientos, lo que refleja la pérdida de su sentido original.

La Unidad Habitacional Adolfo López Mateos evidencia la diferenciación de grupos sociales de aquellos que habitan el espacio considerándose originarios y de mayor arraigo y pertenencia y los nuevos residentes, en donde pueden construirse límites sociales frente a un nosotros y los otros. El nosotros implica el reconocimiento de los miembros de mi mismo grupo que implica “que ambos están ‘jugando al mismo juego’; esto significa que existe entre ellos una posibilidad de diversificación y expansión de su relación social capaz de cubrir todos los sectores y dominios”.²² En esta fragmentación el Muro es apropiado por los residentes originales, quienes conocen su historia y lo que representa mientras que los nuevos tal vez solo imaginen esa historia.

TAPETES DE ASERRÍN DE COLORES Y FLORES: EL ARTE DE LA COLECTIVIDAD EFÍMERA

Tlalnepantla tiene 19 localidades catalogadas como pueblos, según el INEGI, su composición urbana se caracteriza por viviendas de autoconstrucción y en algunos casos su organización social depende de una autoridad tradicional o representante del gobierno municipal reconocido por la comunidad. San Juan Ixtacala es catalogado como pueblo, su paisaje urbano es diverso y

21. Sánchez Trejo. *Hacia un análisis de la arquitectura como comunicación*, 87.

22. Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (México: Fondo de Cultura Económica, 1976).



Fotografía 5. Tapete de aserrín de colores. Foto Eréndira Muñoz.



Fotografía 6. Tapete de aserrín de colores después de la procesión. Foto Eréndira Muñoz.

diferenciado, las casas de autoconstrucción aparentemente de mayor antigüedad se rodean de fraccionamientos modernos, por lo que en general es un asentamiento regular.

El 24 de junio se celebra a San Juan Bautista patrono de la localidad con actos litúrgicos y una procesión, en la que cargueras y cargueros llevan la imagen del santo por un recorrido por distintas calles, en las que se colocan tapetes de aserrín tintado de distintos colores o de flores que presentan textos, figuras geométricas, zoomorfas o fitomorfas. Los lugares en los que se disponen los tapetes se convierten en estaciones donde se detiene la procesión para bendecir la casa o negocio y a la familia que lo elaboró, algunos regalan comida o bebidas refrescantes. Una vez que la procesión se aleja estos tapetes son destruidos por las mismas personas que los elaboraron.

El origen de esta tradición en Tlalhepantla es desconocido pero en Huamantla, Tlaxcala, se alude a que rememora la forma en la que se celebraban

las victorias de los tlaxcaltecas en la época prehispánica, “cuando regresaban (...) de una batalla: a su paso, la población los recibía arrojándoles flores”.²³ En las conversaciones con Carlos García Merlo y Marisol Garnica, quienes realizan desde hace varios años un proyecto para recuperar la memoria de los pueblos de Tlalnepantla, narran que la tradición fue fomentada por el dueño de varios predios de la localidad que aportaba el aserrín para la elaboración de los tapetes y su familia la continuó por varios años; pero en años recientes son las propias familias las que se ocupan de conseguir el material y elaborar los tapetes que reconocen como un elaborado arte efímero.

Los festejos observados etnográficamente se llevaron a cabo en 2023 en un momento difícil para la comunidad, posterior a la pandemia por COVID y a la muerte violenta de jóvenes en la localidad, pero que se realicen reflejan la intención de mantener lo que consideran una tradición, que parece generar mayor orgullo por lo que representa la destrucción de los tapetes. A pesar de que cada año se realizan hay menos familias que elaboran tapetes y se percibe nostalgia que conviven de forma paralela con una sensación de desasosiego por el descontento social.

Ese descontento pierde relevancia en la organización de los festejos porque operan vínculos comunitarios incluso de solidaridad y se aplican los saberes compartidos que implica la elaboración de los tapetes, que favorece la interpretación de un performance colectivo a la manera de Víctor Turner supeditado a un momento y un espacio simbólico donde conviven personajes o elementos dramáticos y espectadores, que normalmente pueden no colaborar o ser opuestos.

Conclusión

El conjunto patrimonial analizado, considerando el interés inicial del trabajo, podría ser entendido como un factor potencial de desarrollo sustentable porque tiene la capacidad de aportar a su dimensión social por su valor identitario, orientado a la auto y hetero representatividad territorial, específicamente en el caso de Tenayuca y el Muro Amarillo, ambos puestos en valor en el modelo paternalista de gestión del patrimonio.

23. Secretaría de Cultura, “Alfombras y tapetes elaborados por habitantes de Huamantla, Tlaxcala: obras de arte que impresionan al mundo,” <https://www.gob.mx/cultura/prensa/alfombras-y-tapetes-elaborados-por-habitantes-de-huamantla-tlaxcala-obras-de-arte-que-impresionan-al-mundo?idiom=es-MX> (consultado el 19 de febrero de 2024).

El Muro funciona como elemento representativo del territorio habitado sólo para los habitantes de la Unidad Habitacional Adolfo López Mateos, porque a pesar de ponerse en valor en ese contexto, perdió importancia para el Estado ya que su relevancia radicaba en su capacidad de representar la modernidad asociada a la figura de estado nación que más o menos funcionó hasta la gestión del presidente Adolfo López Mateos. Al igual que los festejos de San Juan Bautista, el Muro representa el valor identitario comunitario o ciudadano, porque ambos construyen una memoria e identidad que facilita procesos colectivos que operan porque los festejos dependen de ello y en el caso del Muro detonó una acción ciudadana para su restauración. Tenayuca funciona como un elemento reconocido como representativo del municipio y también podría asociarse a la dimensión económica por su uso turístico, pero se desconoce el impacto cuantitativo en cuanto generación de empleos.

Sin embargo, derivado del acercamiento con Tenayuca y la primera exploración del Muro Amarillo, se observa que el proceso de simbolización del patrimonio en Tlalnepantla se guía por la experiencia de habitar la ciudad. De esta forma, podría plantearse otro tipo de análisis teórico que además de considerar el concepto de patrimonio, combine la experiencia de habitar la ciudad articulada con las subjetividades del espacio privado y el público.

El espacio privado es en sentido amplio ocupa los ámbitos de la casa y la familia en los que se desenvuelve el yo y se considera como propio porque controla su acceso y lo restringe.²⁴ El espacio público se compone de dos factores, el primero es sociopolítico porque en él se encuentran grupos sociales diversos donde se producen relaciones asimétricas entre la ciudadanía, las instituciones públicas y lo que representa vivir en la ciudad, el segundo es simbólico, porque es donde "el sujeto, sus sentidos y pensamientos conocen y construyen la realidad simbolizando y cargando de emociones los espacios que habita y frecuenta cotidianamente"²⁵ y en el que el patrimonio podría entenderse, por un lado, como un elemento constructor de memorias e identidades colectivas y, por otro, como una expresión de fragmentación social y emociones negativas.

Los elementos positivos de habitar Tlalnepantla refieren al espacio privado que genera emociones relacionadas con seguridad o protección que aporta el espacio físico y con quienes cohabitan, o de conformidad de tener un espacio donde vivir. Los más jóvenes conciben su espacio privado como transitorio

24. John B. Thompson, "Los límites cambiantes de la vida pública y la privada," *Comunicación y Sociedad* 15(2011): 30.

25. Jaime Alberto Barinas Salcedo, "Aportes de la geografía humanística para la comprensión de los lugares de miedo al delito en la ciudad," *Perspectiva Geográfica* 19, no. 2(2014): 243.

mientras que los de mayor edad sienten arraigo por la relevancia que le dan a los vínculos afectivos que han establecido en este ámbito y en el público.

El espacio público en el que se inserta el patrimonio representa según las personas entrevistadas problemáticas urbanas como el tráfico, el transporte o la inseguridad, que representan una crisis de gobernanza, que generan emociones como descontento, tristeza o frustración, cuando se siente que hay nada que hacer para resolverlos. La conservación del patrimonio arqueológico y arquitectónico se engloba en esta problemática, y esas emociones se generan porque consideran que sus necesidades al respecto no han sido ni escuchadas ni atendidas, pero también existe indiferencia. Sin embargo, la nostalgia parece ser una emoción compartida colectivamente, no solo por la percepción de que algo se perdió y que ya no es el soporte de las vivencias perdidas, sino que en realidad los ideales de una urbanización más justa, más humanista que facilitara una convivencia social y el goce de la experiencia estética, y un desarrollo económico que generaría el turismo, quedaron en el olvido como un sueño que nunca se cumplió.

Mientras que el caso del festejo de San Juan Bautista es distinto, es una tradición que pervive pese a la globalización y aunque se suscribe a un momento temporal y efímero permite un escape de las problemáticas urbanas y sociales porque se relaciona con la construcción de una memoria que se reaviva cada año y que genera una percepción de pertenecer a un colectivo y su uso dependerá de la propia comunidad, muy probablemente alejada de su mercantilización.

La fragmentación social de este espacio urbano se trasluce al patrimonio por lo que sus valores y significados se construyen de manera localizada, y no es posible que funcione como un elemento cohesionador de los habitantes de Tlalnepantla porque precisamente es mediante el patrimonio que se diferencian los unos de los otros, los residentes originarios y los nuevos, los pueblos de los fraccionamientos más modernos, los otros y nosotros, y esto se evidencia con el caso del Muro Amarillo donde la nostalgia refleja la pérdida de un momento en donde el patrimonio formó parte de un espacio público, un espacio utópico armónico en el que todos convivían.

Referencias

- Associated Press. "Find Ancient Relics under Mexico City." *The Evening Star*, 2 de junio de 1930, C8.
- Associated Press. "Researches in Mexico." *The Evening Star*, 23 de septiembre de 1930, A-5.
- Ayuntamiento de Tlalnepantla 2022–2024. *Plan de Desarrollo Municipal 2022–2024*. 2023, s/p. <http://repositorio.tlalnepantla.gob.mx/files/pdf/repositorio/2322st.pdf>.
- Barinas Salcedo, Jaime Alberto. "Aportes de la geografía humanística para la comprensión de los lugares de miedo al delito en la ciudad." *Perspectiva Geográfica* 19, no. 2 (2014): 243.
- Barth, Fredrik, comp. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Braunstein, Néstor. "Diálogo sobre la nostalgia en psicoanálisis." *Desde el Jardín de Freud* 11 (2011): 52. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/27216/27491>.
- Garza Usabiaga, Daniel. "Las Torres de Satélite: ruina de un proyecto que nunca se concluyó." *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 31, no. 94 (2009): 144. <https://doi.org/10.22201/ije.18703062e.2009.94.2287>.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). "Estadísticas de visitantes." <https://www.estadisticas.inah.gob.mx/>. Consultado el 19 de febrero de 2024.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). "Sistema Único de Registro de Monumentos y Zonas Arqueológicas e Históricas." <https://www.registropublico.inah.gob.mx/index.php/autenticacion/autenticacion>. Consultado el 19 de febrero de 2024.
- López Hernández, Haydee. "El proyecto de Tenayuca y la comunidad arqueológica en México: 1925–1935." En *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, editado por M. Rutsch y M. Wachter, 326–328. México: INAH, 2004.
- Mayordomo Maya, Sandra, y Jorge Hermosilla Pla. "Propuesta de un método de evaluación del patrimonio cultural y su aplicación en Cortes de Pallás (Valencia)." *Investigaciones Geográficas (España)*, no. 73 (2020): 217.
- Muñoz Aréyzaga, Eréndira. "Entre la vocación turística y la devoción. Percepciones sociales del patrimonio cultural en un contexto turístico. El caso de Malinalco, Estado de México." *PASOS: Revista de Patrimonio Cultural y Turismo* 9, no. 1 (2011): 115–127.

- Muñoz Aréyzaga, Eréndira. "Participación ciudadana y patrimonio cultural en la planificación turística de los pueblos mágicos (México): alcances y limitaciones." *Turismo y Sociedad*, no. 25 (2019): 29-50.
- Muñoz Aréyzaga, Eréndira, Gandhi González Guerrero, Rubén Nieto Hernández, y María Eugenia Valdez Pérez. "Patrimonio arqueológico en contextos urbanos, alcances y limitaciones para aportar al desarrollo sustentable: el caso de Tenayuca, México." *Apuntes: Revista de estudios sobre patrimonio cultural* 37 (2024).
- Pareyón Moreno, Eduardo Luis. *Conservación del pueblo y de la zona arqueológica de Santa Cecilia Acatitlán*. Tesis de Arquitectura, UNAM, 1965.
- Reygadas Vértiz, José, et al. *Tenayuca. Estudio arqueológico en la pirámide de este lugar hecho por el Departamento de Monumentos de la SEP*. México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnología, 1935.
- Sánchez Trejo, Luis Gerardo. *Hacia un análisis de la arquitectura como comunicación. El muro amarillo de Mathias Goeritz: ¿Geosímbolo o hito urbano de la Unidad Habitacional Adolfo López Mateos?* Tesis de Maestría en Comunicación, Universidad Iberoamericana, 2019.
- Secretaría de Cultura. "Alfombras y tapetes elaborados por habitantes de Huamantla, Tlaxcala: obras de arte que impresionan al mundo." <https://www.gob.mx/cultura/prensa/alfombras-y-tapetes-elaborados-por-habitantes-de-huamantla-tlaxcala-obras-de-arte-que-impresionan-al-mundo?idiom=es-MX>. Consultado el 19 de febrero de 2024.
- Thompson, John B. "Los límites cambiantes de la vida pública y la privada." *Comunicación y Sociedad* 15 (2011): 30.
- Zúñiga Bárcenas, Beatriz. *Proyecto de conservación y restauración del centro ceremonial de Tenayuca*. Trabajo terminal de Maestría en Diseño, UAM Azcapotzalco, 2015.

Continuidades historiográficas y procesos identitarios en imágenes del territorio rálámuli en Chihuahua, México: Diálogos entre fotografías de Carl Lumholtz y registros visuales de inicios del siglo XXI

Eugenia Macías

Escuela Nacional de Conservación (ENCRyM)-INAH

Resumen

En este texto reflexionaré desde el caso del área cultural originaria rálámuli en Chihuahua, México, en torno a prácticas locales y rituales que resignifican cíclicamente vivencias de territorio sublime y cómo activan procesos identitarios indígenas resilientes al paso del tiempo. Dos temporalidades serán puestas en diálogo en un corpus fotográfico: registros del explorador noruego Carl Lumholtz en el área rálámuli a finales del siglo XIX y mi registro visual del 2010 de una visita de campo a las prácticas festivas de Semana Santa en el municipio de Guachochi y recorridos en el de Urique, en interlocución con las publicaciones de época del propio Lumholtz, relecturas especializadas sobre su obra, investigaciones etnohistóricas y antropológicas recientes del área rálámuli, teoría fotográfica, análisis de la imagen y antropología visual y los vínculos entre lo sublime y sus representaciones visuales.

Palabras clave

Rálámulis, Paisaje, Rituales, Identidad, Fotografía, Interculturalidad

Abstract

This text will reflect on the case of the original Rálámuli cultural area in Chihuahua, Mexico, around local practices and rituals that cyclically redefine

experiences of sublime territory and how they activate indigenous identity processes that are resilient over time. Two temporalities will be put into dialogue in a photographic corpus: records of the Norwegian explorer Carl Lumholtz in the Ralámuli area at the end of the 19th century and my visual record from 2010 of a field visit to the festive practices of Holy Week in the municipalities of Guachochi and Urique, in interlocution with Lumholtz's own period publications, specialized rereadings of his work, recent ethnohistorical and anthropological investigations of the Ralámuli area, photographic theory, image analysis and visual anthropology and the links between the sublime and its visual representations.

Keywords

Ralámulis, Landscape, Rituals, Identity, Photography, Interculturality

Introducción: Carl Lumholtz

En este texto me centraré en producción fotográfica del explorador Noruego Carl Lumholtz (1851-1922), cuya visualidad activa experiencias de lo sublime. Con este término aludo a la inquietante disparidad entre las posibilidades de la escala humana limitada y los inmensos entornos naturales locales entre planicies, barrancas y la cadena montañosa en el área ralámuli. Los habitantes originarios ahí con sus saberes y tradiciones conviven con estos rasgos y es posible hacer correspondencias sobre estos temas entre la visualidad de época y la de registros actuales que realicé en el área que conjugan paisaje y prácticas locales y cómo estos diálogos ponen al descubierto resiliencias culturales originarias en medio de dinámicas profundamente problemáticas en torno a lo indígena.

Carl Lumholtz desarrolló también otros géneros de lo fotográfico y viajó a otras latitudes y durante toda su trayectoria concretó publicaciones de artículos y revistas documentando todos sus hallazgos.¹ Comenzó con sus viajes en Australia en territorios que probablemente nadie además de las

1. De sus expediciones en México, Lumholtz publicó al menos tres libros, con importancia epistemológica vigente: Carl Lumholtz, *Unknown Mexico. A Record of Five Years' Exploration among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos of Michoacan*, vols. 1 y 2 (New Mexico: The Rio Grande Press Inc., 1973 [1902]). Carl Lumholtz, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1904]). Carl Lumholtz, *New Trails in Mexico. An Account of One Year's Exploration in North-Western Sonora, Mexico and South-Western Arizona 1909-1910* (New Mexico: The Rio Grande Press Inc., 1971 [1912]).

personas nativas había recorrido, contratado por el Museo Cultural de Oslo. Con las evidencias de esta etapa, cuya visualidad es todavía desde el dibujo y la gráfica, gestionó con el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York que lo financiara para explorar México de norte a sur por el occidente, en una primera etapa en este país entre 1890 y 1898 y una segunda etapa como investigador independiente en 1909 y 1910 en que se centró en el desierto del Pinacate que abarca áreas de Arizona en Estados Unidos y del estado de Sonora en México, produciendo registros visuales ya fotográficos, no sólo del paisaje, la naturaleza y las intervenciones humanas en estos entornos, sino de cultura material del momento, paleontología, arqueología, retrato individual y grupal, antropometría para caracterizar los rasgos físicos de los pobladores que fue encontrando a su paso, costumbrismo de tipos por oficios o actividades y escenas de vida ritual y diaria. Con esto Lumholtz conformó un acervo sobre México que hoy es una referencia historiográfica indispensable para distintas disciplinas antropológicas en las áreas donde viajó porque dio cuenta de procesos y dinámicas en la transición del siglo XIX al XX que hoy no existen más.²

Desarrollo

Su trayectoria termina con sus expediciones a Borneo en las islas del Océano Pacífico Occidental en el sudeste de Asia, con dificultades y pérdida de materiales por la primera guerra mundial y por problemas de salud que eran secuelas de sus expediciones anteriores y a causa de los que finalmente falleció. Todavía pudo publicar un volumen de estas expediciones que incluye imágenes fotográficas.

Frente a este panorama amplio de los aportes de este explorador, este texto se acota al área ralamuli en relación al territorio sublime para reflexionar en la paradoja que entraña la continuidad de prácticas de la población en esta región, desde la transición del siglo XIX al XX y hasta los primeros años del siglo XXI, que corre paralela a los persistente enfoques discriminatorios hacia estas comunidades que dan lugar a dinámicas laberínticas entre estos grupos

2. Información de trayectoria de Carl Lumholtz retomada de las siguientes fuentes en que las que se puede profundizar más en su biografía y aportes: Keirulf Svane, Arne Martin Kalusen, y Arve Sorum, eds., *Bajo el cielo de los trópicos. El gran explorador noruego Carl Lumholtz* (Ciudad de México; Oslo: CDI/Museo de Historia Cultural de la Universidad de Oslo, 2006 [1993]). Eugenia Macías, *El acervo fotográfico de las expediciones de Carl Lumholtz en México. Miradas interculturales a través de procesos comunicativos fotográficos* (Tesis de doctorado en Historia del Arte, FFyL-UNAM, México, 2011). Bill Broyles, Phyllis La Farge, Anne Christine Eek, Richard Laugharn, y Eugenia Macías, *Among Unknown Tribes. Rediscovering the Photographs of Explorer Carl Lumholtz* (Austin, Texas: University of Texas Press, 2014).

y los mestizos locales, otros grupos identitarios extranjeros ahí establecidos (mormones, menonitas y otros) y el crimen organizado actual.

**TRES SITUACIONES EN EL REGISTRO DE LUMHOLTZ:
LA INMENSIDAD, LA INTERVENCIÓN HUMANA EN ENTORNOS
ROCOSOS, EL PAISAJE RITUAL. SUS VINCULACIONES CON
UN MIRAR RECIENTE A LA DISTANCIA ENTRE ATISBOS**

¿Qué es el paisaje? ¿La experiencia de los grupos en ciertos espacios? ¿la intervención humana sobre un entorno natural? ¿la percepción visual que las personas hacemos de la naturaleza? ¿operan todas estas dimensiones simultáneamente cuando observamos o producimos este tipo de representaciones visuales?

A continuación trato de dar respuesta a estas interrogantes desde tres situaciones visuales en Lumholtz y en mi registro fotográfico de 2010: la inmensidad, la intervención humana en entornos rocosos y el paisaje ritual, las cuáles pongo en diálogo con fuentes documentales de la etnografía y etnohistoria rálámuli y con corrientes reflexivas sobre el paisaje y lo sublime.

Para el trabajo visual con las imágenes en este artículo, vuelvo a dos autores que son mis referentes en cuanto a procedimientos concretos de análisis visual, cuyos criterios iré aplicando al tratar cada imagen aquí presentada.

El punto de partida es tratar las fotografías de Lumholtz y las mías como soportes análogos a la observación en campo y cuya visualidad aprehende dinámicas sociales de los contextos. Describir las imágenes es un instrumento heurístico que formula preguntas o supuestos de investigación a partir de las reflexiones que se desatan de mirar las fotografías y lo que se quiere enfatizar de ellas, como explicitara Michael Baxandall a partir de imágenes en diversos soportes artísticos.³ Por otra parte en ese describir, se señalarán elementos en las imágenes al modo de los “pinchazos” que cimbran certezas en uno e impulsan a construir caminos para nuevos hallazgos epistemológicos a partir de esos rasgos, como postulara Roland Barthes en su tratamiento de materiales fotográficos.⁴ Las rutas de ambos autores se pondrán en diálogo con otras fuentes documentales vinculadas a las situaciones etnográficas que aquí se analizarán, que vinculan vivencia del territorio en grupos originarios y lo sublime.

3. Michael Baxandall, *Modelos de intención. Sobre la explicación histórica de los cuadros* (Madrid: Blume, 1989 [1985]), 15-26.

4. Roland Barthes, *La cámara lúcida* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1982), 63-93.



Figura 1. Carl Lumholtz. Barranca de San Carlos, Chihuahua. Octubre 1892. Cortesía: Fototeca Nacho López - Instituto Nacional de los pueblos indígenas (INPI), Ciudad de México.

La inmensidad

Desde tradiciones visuales europeas la figura 1, una toma de la Barranca de San Carlos, de octubre de 1892 en Chihuahua, pudiera activar lo que se ha llamado representaciones de tierra y campo abierto (*paese*) que tienen influencia justamente de los registros realizados por viajeros extranjeros científicos, artistas o aventureros. Esta modalidad recibió una fuerte influencia de expedicionarios como Alexander von Humboldt, emblemático para la historia de la ciencia en México, por sus expediciones en este país a principios del siglo XIX cuando ya había desarrollado con solidez y a nivel internacional su metodología cosmo-gráfica que concebía al paisaje como una forma de conocimiento y apropiación de la naturaleza, con lo que impulsó una amplia producción de registros visuales que dieran cuenta de la diversidad geográfica de regiones y en ellas, el carácter vulnerable y pequeño del hombre frente a la enormidad natural.⁵

La figura 1 tiene una visualidad que incita la experiencia sensible de la vivencia humana de un espacio y la complejidad de vivirlo y recorrerlo. En el análisis estos aspectos hacen necesario enfatizar discursividades ocultas en la experiencia en sí, la inscripción de marcas personales de quien fotografía, más que sólo el afán científico de registro o una intención didáctica que fueron frecuentes en las primeras décadas de lo fotográfico.⁶

5. Angélica Velázquez Guadarrama, "Introducción," en *La Colección de Pintura del Banco Nacional de México. Catálogo. Siglo XIX* (México: Fomento Cultural Banamex, 2004), 41-46.

6. François Brunet, "Revisiting the Enigmas of Timothy O'Sullivan. Notes on the William Ashburner Collection of King Survey Photographs at the Bancroft Library," *History of Photography* 31, no. 2 (Summer 2007): 100, 112-113.

La imagen da cuenta de la inmensidad que se contempla desde abajo y a lo lejos a quienes están al pie de un gran acantilado con un primer plano de paredes rocosas a la sombra y las formaciones y piedras que sí alcanzan a ser iluminadas. Tres personas marcan el límite entre lo sombrío y lo soleado e introducen nuestra sensación de escala entre lo enorme y lo pequeño. Y sin embargo, seres humanos llegaron hasta allí. El sol define texturas y volúmenes en el segundo plano del encuadre que promete detrás nuevas y escarpadas vistas.

Esta fotografía activa dimensiones afectivas y sensibles del paisaje y las diversas vías de conocimiento que ofrece para la reflexión y la representación mental. De la unión entre registro visual, herramientas artísticas como el dibujo o la fotografía con usos científicos, resulta una revelación morfológica de maravillas en la naturaleza que coexisten con las intervenciones humanas y cómo activan emoción, visión, contemplación, intentos de control y ordenamiento del mundo externo.⁷

La comparación de dimensiones hace ineludible conectar esta imagen con el concepto de lo sublime y la tradición de pensamiento europeo occidental detrás de esta categoría, que la concibe como una ruptura entre nuestros ideales de completud y la realidad como experiencia fragmentaria. Otros sentidos en el término son que engloba el contraste entre razón e imaginación, la inadecuación entre experiencia y realidad y los lindes humanos al representar el mundo. El paisaje sublime es al mismo tiempo posibilidad y límite. Consiste en una amplitud infinita de formas, pero también es el rezago de los humanos frente a las dinámicas cambiantes de la naturaleza.⁸

Un contexto etnográfico remoto e intrincado como el de la Barranca de San Carlos en la Sierra Ralámuli también cuestiona los orígenes y derredores eurocéntricos de lo sublime. Carl Lumholtz relató sobre este trayecto en *El México Desconocido*. Accedió a este sitio trasladándose desde Guachochic. Cerca de la barranca había un rancho que tenía poco tiempo de haberse establecido y dónde guardó sus animales para hacer el recorrido a pie. Lumholtz narró que el clima era muy caluroso y con planicies habitadas por indígenas que se mantenían aparte recelosos del contacto con mestizos y extranjeros y que incluso uno había arrojado materiales fotográficos del grupo a un arroyo.⁹

7. Aquí se retoman planteamientos de autores que han trabajado estas dimensiones de la experiencia humana del paisaje: Denis Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1998 [1984]), 17-18. Raffaele Milani, "2. Estética del paisaje. Formas, cánones, intencionalidades," en *Paisaje y Pensamiento*, dir. Javier Maderuelo (Madrid: Abada Editores/Fundación Beulas, CDAN, 2006), 54-70.

8. Autor que apuntala estas reflexiones: Matthew Rampley, "The Ethnographic Sublime," *Res. Anthropology and Aesthetics*, no. 47 (Spring 2005): 258-261.

9. Carl Lumholtz, *Unknown Mexico*, vol. 1, 391-394.

El acercamiento a la naturaleza inmensa resultaba en lo real una dislocación de la connotación contemplativa de lo sublime, pues para los indígenas, la presencia de expedicionarios en recorridos podía implicar otra de las muchas amenazas que arribaron a los territorios que originariamente habitaban con un patrón que alternaba sedentarismo y nomadismo de acuerdo a las estaciones del año, con residencias entre barrancas y cumbres, adaptándose a cómo los climas determinaban las actividades locales.

En los siglos XVIII, XIX y principios del XX hubo una acelerada reducción espacial de los grupos étnicos en el estado de Chihuahua a partir de procesos como la expulsión de los jesuitas, la clausura gubernamental de su proyecto misional en la zona, el territorio abierto a la llegada de familias mestizas y criollas, que si coincidía con el periodo estacional nómada, hallaban tierras aparentemente “desiertas”, regularizando apropiarse de ellas a través de escrituras y después de este proceso, una segunda oleada de devastación modernizadora ferroviaria y maderera en la zona.¹⁰

La figura 2 es mi fotografía de un grupo rálámuli trasladándose a la localidad de Norogachi, en el municipio de Guachochi, el viernes santo de 2010, donde se concentran diversas comunidades para las celebraciones de la Semana Santa. Esta imagen activa más de cien años después el mismo contraste entre paisaje y escala humana de la figura 1 que disloca nuestros referentes en una vista sublime: casi en una franja central horizontal del encuadre el grupo en fila atravesaba un camino que se abría entre las bardas de tierras de dos propietarios distintos, lo humano otorgó la escala que resalta la enormidad de la vista.

Las personas entre los campos, sus surcos y la impasible temporada de secas, se rebelaban contra su condición diminuta en el paisaje con la sonoridad de los tambores rálámulis que tocaban en su caminar. Reverberancias, emisiones ondulantes y graves por las vibraciones de los instrumentos que se prolongan al ser percutidos, iban y venían a cada nuevo golpe de tambor para activar un sonido colectivo que abre su presencia en el territorio, como un llamado al entorno y a otros grupos que también se acercaban a Norogachi. De pronto se juntan muchos toques y luego termina una secuencia. Las repeticiones de los toques son dispersas, no organizadas, por aquí y por allá.

10. Autores retomados en relación a la reducción territorial de los grupos étnicos en el estado de Chihuahua: González Carlos y Ricardo León, *Civilizar o exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX* (México: CIESAS-INI, 2000), 13-44, 62-88. Ana Paula Pintado Cortina, *Tarahumaras* (México: CDI/PNUD, 2004), 6-20. Jérôme Lévi, “La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri,” en *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, coord. Claudia Molinari y Eugeni Porras (México: INAH, 2001), 132. Eugeni Porras, “La Sierra Tarahumara: una región multiétnica y pluricultural,” en *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, coord. Claudia Molinari y Eugeni Porras (México: INAH, 2001), 22-27. William Merrill, “La identidad rarámuli, una perspectiva histórica,” en *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, coord. Claudia Molinari y Eugeni Porras (México: INAH, 2001), 75-92.



Figura 2. Eugenia Macías. Comunidades ralámulis camino a Norogachi, Chihuahua. Viernes Santo, 2010.

Intervenciones humanas en entornos rocosos

En el periodo inicial de su exploración Carl Lumholtz iba con un equipo de especialistas. Un ingeniero civil y fotógrafo llamado C.H. Taylor participó en el registro fotográfico de distintos aspectos de un sitio arqueológico que en ese entonces llamaban *El Garabato* y que hoy se conoce como *Las cuarenta casas*. Lumholtz reportó esta visita en enero de 1892 en su libro *El México Desconocido*. Su expedición hizo una escala en una población en plena Sierra Madre Occidental llamada Chuhuichupa (término ralámuli que significa lugar de la muerte). Sus habitantes llamaban *Garabato* al sitio arqueológico al sureste de su comunidad, por las pinturas o decoraciones en algunos de sus muros y en torno a él Lumholtz reflexionó sobre el contraste entre la nieve invernal en los alrededores de los acantilados, sus irregularidades y agudos ángulos, los bosques de pino y la sucesión de equivalentes constructivos de puertas y ventanas, empotradas en lo pétreo.¹¹

Este caso permite estudiar cómo es que un entorno incide en los sujetos y articula prácticas, cultura material, paisaje y naturaleza intervenida.

Véase en la figura 3 la activación de memoria sobre las producciones en piedra y arquitectura de tierra empotrada dentro de una cueva, a modo de “domesticarla” aprovechando el cobijo de las formaciones rocosas y las tradiciones culturales constructivas que nos hace preguntarnos sobre el paisaje como saber local, a partir de la experiencia espacial de un grupo social, su intervención y la fotografía arqueológica como una mirada singular sobre estos procesos históricos.



Figura 3. Carl Lumholtz. El Garabato, Chihuahua. "Q". Enero, 1892. Cortesía: Fototeca Nacho López - Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Ciudad de México.

El sitio es un conjunto de cuevas en el acantilado del río *Garabato* cerca de Ciudad Madera en el estado de Chihuahua en México. En él se han hallado materiales con técnicas constructivas de muros de lodo amasado que han contribuido al debate de la afinidad con la Cultura Cochise y las Culturas del Desierto, la subárea Mogollón del suroeste de Estados Unidos y el norte de México y las continuidades culturales entre lo que se dividió artificialmente como Aridoamérica y Mesoamérica. Estas estructuras como las de la figura 3, que también se han llamado Casas Acantilado, fueron producidas y ocupadas entre los siglos XII y XIV, con rasgos como los que se ven en la imagen: la tierra o lodo como principal material constructivo, oquedades, graneros y ventanas en forma de T, banquetas, salones para posibles actividades ceremoniales similares a las estructuras llamada *kivas*, de los indios Hopi en Arizona.

La expedición de Lumholtz en este sitio fue la primera en describir los materiales arqueológicos ahí y antecede a la del arqueólogo Robert Lister hacia 1936 con algunas excavaciones de reconocimiento quien lo nombró *Cueva de Las Ventanas*, por el mayor número de construcciones con oquedades respecto de otros asentamientos arqueológicos cercanos, estableciendo que probablemente fue un centro asociados a grupos cazadores recolectores en transición a sociedades agrícolas en Chihuahua. El sitio fue fechado con precisión en la década de 1970 por Charles Di Peso en la fase Buena Fe de la Cultura Casas Grandes (activa entre el 1060 y 1265 d.C.).¹²

12. Fuentes sobre este sitio y grupos culturales asociados son: Arturo Guevara, *Las Cuarenta Casas: un sitio arqueológico del Estado de Chihuahua* (México: INAH), 3-29. Marie Areti Hers et al., "Introducción," en *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz*

Al nombrar Lumholtz el sitio como los pobladores y publicar las memorias de sus viajes dotó a su trabajo del rasgo de fuente historiográfica vigente e indispensable, sobre la historia del sitio que conectan el legado de Lumholtz con el presente y con la propia resiliencia de los saberes locales y étnicos materializados en este lugar. Por otra parte, al ser esta imagen integrante de una secuencia, quedó documentado el ir y venir del ingeniero Taylor en el lugar, un despliegue de su propia corporalidad como herramienta de investigación que hoy se retoma en nuevas vertientes sobre una arqueología de la experiencia, que ha hecho relecturas de los aportes de André Leroi-Gourhan en la década de 1960¹³, sobre la experiencia de estar en los vestigios como testimonios de la transición del vivir un espacio como naturaleza aceptada hacia su intervención que simboliza sistemas sociales. En *Garabato/Cuarenta Casas* lo constructivo da cuenta de la búsqueda de soluciones habitacionales, productivas y domésticas, como signos materiales de significaciones y memorias.

El paisaje como experiencia producida, vivida y mantenida colectivamente desde lo material, lo intangible y lo simbólico ha sido reflexionado por otros autores: Denis Cosgrove y el acercamiento de la Geografía Humanística que articula lo político y lo cultural; Felipe Criado Boado y cómo las decisiones humanas activan la simultaneidad de materialidades, imaginarios, acontecimientos e interrupciones en un paisaje; la indagación de Antoinette Molinié sobre las fronteras sociales que vierten territorialmente formas de organización, aprovechamiento de recursos naturales, dinámicas de parentesco y reciprocidad entre otras.¹⁴

Teniendo estas consideraciones en mente, el registro fotográfico del que forma parte esta imagen de *Garabato/Cuarenta Casas* y lo que Lumholtz escribió, permite visualizar la materialidad de las implicaciones intangibles en vestigios arqueológicos que dan cuenta de las intervenciones de grupos sociales en un entorno y humanizar las perspectivas de este explorador. Y aunque en las tomas

Braniff (México: UNAM-IIA, IIE-IIH, 2000), 15-17. Laurie D. Webster et al., *Archaeology without Borders: Contact, Commerce, and Change in the U.S. Southwestern and Northwestern Mexico* (Colorado y Chihuahua: University Press of Colorado/CONACULTA/INAH, 2008).

13. André Leroi-Gourhan, "XIII. Los símbolos en la sociedad," en *El gesto y la palabra. Técnica y Lenguaje. Primera Parte* (Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1971 [1965]), 303-319.
14. Denis Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1998 [1984]), 19, 27-38. Julian Thomas, "7. Archaeologies of Place and Landscape," en *Archaeological Theory Today*, ed. Ian Hodder (Cambridge: Polity Press, 2001), 165-175, 180-181. Felipe Criado Boado, "Arqueología del Paisaje y Espacio Megalítico en Galicia," en *Arqueología Espacial 12* (Lisboa/Teruel: Universidad Luisiada de Lisboa/Escuela Superior de Tecnología de Tomar/Colegio Universitario de Teruel, 1988), 62-99. Antoinette Molinié Fioravanti, "El simbolismo de frontera en los Andes," *Revista del Museo Nacional* (Lima: Industrial Gráfica, 1986-87), 251-256.



Figura 4. Eugenia Macías. Cañón Urique, Chihuahua, 2010

no hay personas, lo humano está en la mirada del encuadre. Específicamente en esta imagen: mirar el contraste entre la inclinación del terreno, la vegetación, lo rocoso con “garabatos” y la arquitectura de tierra con sus muros, aplanados, simetrías, geometrías, ventanas en “T”, ventilaciones y pasos, en interacción con el entorno natural.

Miramos la imagen como cuando deambulamos en un sitio arqueológico, de una cosa a otra, sin ruta definida más que lo que alcanzamos a abarcar en el momento y el énfasis de la toma en lo constructivo, estético y de cultura material que Lumholtz mismo enfatizó en su relato escrito.

Si bien la figura 3 nos introduce a las especificidades de la vista cercana de la intervención humana en un entorno natural desde los restos arqueológicos constructivos al interior de una cueva entre una formación rocosa, la figura 4 que es una toma que realicé en 2010, en momentos previos a iniciar el descenso por un antiguo camino desde una vista arriba del Cañón de Urique.

La imagen nos proporciona —también como en la figura 3 sin personas— la panorámica de la intervención humana en esta área natural, dentro del territorio del municipio homónimo, que significa lugar de barrancas y por el que también Lumholtz hizo recorridos.

En la imagen contrasta la zona habitada en la que todavía se preservan antiguas edificaciones decimonónicas en la zona inferior de barranca, a las orillas o en las cercanías del río del mismo nombre con sus piedras enormes y blanquecinas y la sucesión que parece interminable de las áreas montañosas intrincadas y naturales.



Figura 5. Carl Lumholtz. Mujeres tarahumaras bailando en ceremonia del Hikuli en la estación Guajochic. s/f. Cortesía: Fototeca Nacho López - Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Ciudad de México.

Paisaje ritual

El costumbrismo siempre ha sido problemático en cuanto a lo que se elige como característico de los tipos y escenas indígenas en los procesos visuales de representación. Algunos criterios útiles son los siguientes:

La reflexión de Ariel Arnal sobre escenas étnicas más que populares (las primeras en las comunidades rurales indígenas y las segundas en ámbito urbano) que constituyen documentación visual de rasgos de pertenencia.¹⁵ Ambos tipos de escenas tienen en común la exotización de sociedades no occidentales plasmadas con una intención ilustrativa, pero Natalia Majluf al estudiar el costumbrismo peruano ha hecho reflexiones que se pueden extrapolar al caso mexicano en cuanto a que hay una memoria inventada cuya verosimilitud debe cuestionarse en lo visual para identificar tramas discursivas complejas en las imágenes que hacen redes de relaciones y tradiciones diversas de representación.¹⁶

En la figura 5 se puede observar una escena étnica costumbrista. Es el momento de una secuencia ritual que Lumholtz tituló en su libro *El México Desconocido* como: *Tarahumare Women Dancing Hikuli at Guajochic Station* en el que unas mujeres danzan y alrededor hay hombres sentados. La práctica ritual se da en un espacio exterior. La escala del paisaje es tan grande que rebasa

15. Ariel Arnal, *Fotografía del zapatismo en la prensa de la Ciudad de México entre 1910 y 1915* (Tesis de Maestría en Historia, México: UIA, 2001), 13-17.

16. Natalia Majluf, "Pancho Fierro, entre el mito y la historia," en *Tipos del Perú. La Lima criolla de Pancho Fierro*, eds. Natalia Majluf y Marcus B. Burke (Lima: Ediciones El Viso / The Hispanic Society of America, 2008), 17-45.

los confines de la imagen. Las formaciones montañosas y su vegetación se extienden alrededor. Las personas usan mantas lo que indica una ubicación de altura con clima frío. Lumholtz registró que los rálamulis hacían búsqueda a de *hikuli* o peyote en territorios fuera de su región, hacia las planicies del este de Chihuahua.

Con esta danza se recibe a la planta una vez que había sido recolectada y trasladada a las comunidades en las que se hacen ceremonias en espacios exteriores especiales, al modo de la ritualidad de diversas etnias en México, desde tiempos previos a la conquista española.¹⁷ El explorador también recabó información sobre el simbolismo de los roles, las mujeres representan los estambres de una flor y los hombres y particularmente el shaman representa el pistilo. También las posiciones de las personas en la situación tienen que ver con jerarquías en la comunidad y con la realización de danzas “paganas” simultáneas a las del *hikuli* y se complementaban con prácticas musicales con instrumentos y artefactos diversos que también tienen un significado en el ritual.¹⁸

Rosalind Krauss ha señalado que en la fotografía con/en paisajes, los rasgos de este medio inciden en las percepciones y que esto ha legitimado la fotografía de paisaje como heredera de la tradición occidental pictórica de este género cultivándolo con sus propias cualidades como la posibilidad de un barrido del campo del encuadre por la mirada y sus autonomías expresivas.¹⁹

Aquí introduzco las resiliencias actuales de lo ritual vertidas en lo fotográfico en la figura 6 de mi registro en 2010 de la semana santa rálamuli en la pequeña población llamada Tonachi, en el municipio de Guachohi (que significa lugar de garzas).

En ese viaje de 2010 me sugirieron ir a Tonachi para ver celebraciones sólo con habitantes locales pues Norogachi, que es el lugar más famoso de la semana santa Rálamuli, estaba repleto de turistas, antropólogos, personal de las instalaciones de la iglesia católica y su albergue ahí, gente que registraba las prácticas y los grupos locales que las ejecutaban con vestuarios especiales y cierto carácter escenificado.

Esta imagen en Tonachi en contraste, registra a un segundo grupo ritual que llega después a la iglesia para unirse con los otros colectivos que ya estaban

17. Algunos autores que han trabajado estas prácticas de paisaje ritual y su raigambre en las etnias indígenas son: Johanna Broda, Catherine Good, et al., *La montaña en el paisaje ritual* (México: CONACULTA/INAH/UNAM/BUAP, 2001), 375-393. Samuel Villea y Marina Goloubinoff, *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997), 231.

18. Lumholtz, Carl. *Unknown Mexico*, Vol. 1, Chapter XIX, 362-372.

19. Rosalind Krauss, “Introduction” y “1. ¿Existe un objeto de pensamiento que designe la expresión -historia de la fotografía?” en *Lo fotográfico: por una teoría de los desplazamientos* (Barcelona: Gustavo Gili), 15-47.



Figura 6. Eugenia Macías. Grupo ritual arribando a Tonachi, Cbiuhua. Sábado santo, 2010.

previamente danzando ahí. Tiene en común con la figura 5 que la práctica ritual se hace en un espacio exterior al modo de la ritualidad indígena en México, previa a la llegada de los españoles. En este segundo grupo, las personas usaban ropa cotidiana pero de colores cercanos a los personajes que les tocaba interpretar: los fariseos con vestimentas negras occidentalizadas de pantalón y camisa, pasamontañas o la cara cubierta y maquillajes oscuros (que recrean a los grupos sociales descritos en la Biblia que se regían por principios propios) y los seguidores de la fe y las leyes con ropas blancas, bandas en la cabeza y túnicas al modo tradicional rálámuli, dirigiéndose a la iglesia local, desde una procesión en las calles de la población con vistas en las que convergen el cableado de los servicios públicos, la infraestructura de construcciones de techos de doble agua resultado de intervenciones gubernamentales y el entorno montañoso con pinos que se extiende fuera de la imagen.

Los personajes negros imprecaban a todos los asistentes que ahí estábamos y lanzaban espadas. En contraste con la continuidad teatral en Norogachi, en Tonachi las tareas rituales de todos se repetían cíclicamente, los movimientos eran lentos, había íres y venires, pausas y eventualidades ante las que se detienen momentáneamente. En un momento climático, atacaban al personaje de Judas, que ese año fue representado por una mujer, lanzándole agua y flechas (una práctica local que Lumholtz documentó visualmente). Simultáneamente hay músicos de violín que se coordinan para las danzas de los personajes rituales que hacen recorridos y dibujos de trayectorias por las inmediaciones de la iglesia y bautizos de niños pequeños.

En las inmediaciones de Tonachi es famosa la cascada llamada El Salto. Entre otros recursos del gobierno había antes una bomba hidroeléctrica que luego fue trasladada a la cabecera municipal de Creel a la entrada de la Sierra viniendo de la ciudad de Chihuahua, por lo que ese año 2010 había muchos problemas de agua. En las estaciones frías se congela y no cae ni circula en los depósitos naturales circundantes. En cuanto a temas de seguridad, por esos años la policía judicial comenzaba su vigilancia hacia las seis de la tarde. El entorno es polvoso al grado de que los pinos se ven pálidos por el que se deposita en ellos. Cerca del pueblo hay una planta maderera y un río que estaba casi seco en esos días.

Conclusión

La visualidad fotográfica que generé en la Semana Santa de 2010, de la que aquí incluí algunas imágenes en los apartados anteriores, es un correlato de la experiencia del estar en el campo presencialmente: cómo es el viento y el clima a principios de abril, cómo es caminar las angostas sendas de bajada desde una cumbre hacia una barranca, cómo lucen distintos un pino y un madroño de tronco rojo entre los caminos de las montañas. Cada vez que miraba personas rálámulis desde todo tipo de distancia —física, social, étnica, económica— me preguntaba que veía a través de los sesgos y los atisbos de mi propia condición.

Este cuestionamiento es similar cuando estudiamos materiales visuales historiográficos como los de Lumholtz, que expresan la relación entre fotografía y cientificidad naturalista, articulando una tradición paisajística que es al mismo tiempo un interés por el control de un territorio, a través de las técnicas de observación, descripción registro que artistas, exploradores y aventureros adoptaban de especialistas, geógrafos y naturalistas para desentrañar órdenes en la naturaleza desde estos vínculos entre arte y ciencia. La noción de lo sublime se va adaptando a cómo suceden estos vínculos en cada época. La vivencia de lo paisaístico como control de la naturaleza tiene como emblema la obra central de Humboldt *Kosmos* (publicada antes de su viaje en México).²⁰

Esto también ha llevado a un predominio de la actividad mental en relación al paisaje como género visual. Las producciones plásticas y gráficas paisajísticas, están articuladas desde lo cultural y lo imaginado para Simon Schama, aun cuando los autores que las crean manifiesten que ponen en primer plano

20. Nulman, Alberto, *Eugenio Landesio y la Historia Natural*, México, FFyL-UNAM. Tesis de maestría en Historia del Arte, págs. 2-29.; Cosgrove, Denis, 226-239.

a la naturaleza. Esto se acentúa por los propios procesos de representación visual de unidades de ocupación humana en entornos naturales y por las catástrofes ambientales por los excesos de agencia humana en la naturaleza de Europa, que impulsó en el siglo XIX la exploración y registro visual de recursos en otras regiones del planeta.²¹

Por otra parte, este impulso epistemológico desde procesos creativos y expediciones convergió con los procesos colonialistas del siglo XIX que promovieron acercamientos estratégicos de países europeos a otras regiones del planeta. En la crítica poscolonial actual se han explicitado paradojas en este deseo de otros espacios y la extracción de sus riquezas: Europa buscaba recursos fuera de ella de un modo hegemónico pero enmascarando la debilidad estructural de su limitada extensión territorial y el agotamiento de sus recursos naturales.²² En la época de Lumholtz Europa se encontraba ante su propio abismo sublime y para sobreponerse, generó diversas problemáticas en áreas con poblaciones originarias que perduran hasta la actualidad.

Bibliografía

- Lumholtz, Carl. *Unknown Mexico. A Record of Five Years' Exploration among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos of Michoacan*, vols. 1 y 2. New Mexico: The Rio Grande Press Inc., 1973 (reimpresión facsimilar de la edición original de 1902).
- Lumholtz, Carl. *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI), 1986 (edición original de 1904).
- Lumholtz, Carl. *New Trails in Mexico. An Account of One Year's Exploration in North-Western Sonora, Mexico and South-Western Arizona 1909-1910*. New Mexico: The Rio Grande Press Inc., 1971 (reimpresión facsimilar de la edición original de 1912).
- Keirulf Svane, Arne Martin Kalusen, Arve Sorum, eds., *Bajo el cielo de los trópicos. El gran explorador noruego Carl Lumholtz*. Ciudad de México; Oslo: CDI/Museo de Historia Cultural de la Universidad de Oslo, 2006 (1993).
- Macías, Eugenia. *El acervo fotográfico de las expediciones de Carl Lumholtz en México. Miradas interculturales a través de procesos comunicativos fotográficos*. Tesis de doctorado en Historia del Arte. México: FFyL-UNAM, 2011.

21. Simon Schama, *Landscape and Memory* (New York: Vintage Books/Random House, 1996), 5-13.

22. Robert J. C. Young, "2. Colonialism" y "3. Imperialism," en *Postcolonialism. An Historical Introduction* (U.S., U.K., Australia: Blackwell Publishing, 2001), 15-30.

- Broyles, Bill, Phyllis La Farge, Anne Christine Eek, Richard Laugharn, y Eugenia Macías. *Among Unknown Tribes. Rediscovering the Photographs of Explorer Carl Lumholtz*. Austin, Texas: University of Texas Press, 2014.
- Baxandall, Michael. *Modelos de intención. Sobre la explicación histórica de los cuadros*. Madrid: Blume, 1989 (edición original 1985), 15-26.
- Barthes, Roland. *La cámara lúcida*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1982, 63-93.
- Velázquez Guadarrama, Angélica. "Introducción." En *La Colección de Pintura del Banco Nacional de México. Catálogo. Siglo XIX*, 41-46. México: Fomento Cultural Banamex, 2004.
- Brunet, François. "Revisiting the Enigmas of Timothy O'Sullivan. Notes on the William Ashburner Collection of King Survey Photographs at the Bancroft Library." *History of Photography* 31, no. 2 (Summer 2007): 100, 112-113. Oxon: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Cosgrove, Denis. *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998 (1984), 17-18.
- Milani, Raffaele. "2. Estética del paisaje. Formas, cánones, intencionalidades." En *Paisaje y Pensamiento*, dirigido por Javier Maderuelo, 54-70. Madrid: Abada Editores/Fundación Beulas, CDAN, 2006.
- Rampley, Matthew. "The Ethnographic Sublime." *Res. Anthropology and Aesthetics* no. 47 (Spring 2005): 258-261. New York: Cambridge. The Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- González Carlos, y Ricardo León. *Civilizar o exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX*. México: CIESAS-INI, 2000, 13-44, 62-88.
- Pintado Cortina, Ana Paula. *Tarahumaras*. México: CDI/PNUD, 2004. Colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 6-20.
- Lévi, Jérôme. "La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri." En *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, coordinado por Claudia Molinari y Eugeni Porras, 132. México: INAH, 2001.
- Porras, Eugeni. "La Sierra Tarahumara: una región multiétnica y pluricultural." En *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, coordinado por Claudia Molinari y Eugeni Porras, 22-27. México: INAH, 2001.
- Merrill, William. "La identidad rarámuli, una perspectiva histórica." En *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, coordinado por Claudia Molinari y Eugeni Porras, 75-92. México: INAH, 2001.
- Guevara, Arturo. *Las Cuarenta Casas: un sitio arqueológico del Estado de Chihuahua*. México: INAH, 3-29.
- Hers, Marie Areti, et al. "Introducción." En *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, 15-17. México: UNAM-IIA, IIE-III, 2000.

- Webster, Laurie D., et al. *Archaeology without Borders: Contact, Commerce, and Change in the U.S. Southwestern and Northwestern Mexico*. Colorado y Chihuahua: University Press of Colorado/CONACULTA/INAH, 2008.
- Leroi-Gourhan, André. "XIII. Los símbolos en la sociedad." En *El gesto y la palabra. Técnica y Lenguaje. Primera Parte*, 303-319. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1971 (1965).
- Cosgrove, Denis. *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998 (1984), 19, 27-38.
- Thomas, Julian. "7. Archaeologies of Place and Landscape." En *Archaeological Theory Today*, editado por Ian Hodder, 165-181. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Criado Boado, Felipe. "Arqueología del Paisaje y Espacio Megalítico en Galicia." En *Arqueología Espacial* 12, 62-99. Lisboa/Teruel: Universidad Luisiana de Lisboa, Escuela Superior de Tecnología de Tomar y Colegio Universitario de Teruel, 1988.
- Molinié Fioravanti, Antoinette. "El simbolismo de frontera en los Andes." *Revista del Museo Nacional*, Lima, Industrial Gráfica, 1986-1987, págs. 251-256.
- Arnal, Ariel. *Fotografía del zapatismo en la prensa de la Ciudad de México entre 1910 y 1915*. Tesis de Maestría en Historia, México: Universidad Iberoamericana, 2001, 13-17.
- Broda, Johanna, Catherine Good, et al. *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA/INAH/UNAM/BUAP, 2001, 375-393.
- Krauss, Rosalind. "Introduction" y "I. ¿Existe un objeto de pensamiento que designe la expresión -historia de la fotografía?" En *Lo fotográfico: por una teoría de los desplazamientos*, 15-47. Barcelona: Gustavo Gili, s.f.
- Majluf, Natalia. "Pancho Fierro, entre el mito y la historia." En *Tipos del Perú. La Lima criolla de Pancho Fierro*, editado por Natalia Majluf y Marcus B. Burke, 17-45. Lima: Ediciones El Viso / The Hispanic Society of America, 2008.
- Villea, Samuel, y Marina Goloubinoff. *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997, 231.
- Schama, Simon. *Landscape and Memory*. New York: Vintage Books/Random House, 1996, 5-13.
- Young, Robert J. C. *Postcolonialism. An Historical Introduction*. U.S., U.K., Australia: Blackwell Publishing, 2001, 15-30.

Cartografías sublimes de la agricultura en la vida cotidiana del territorio de las culturas originarias

Los Solares: espacios para lograr la soberanía alimentaria en la Península de Yucatán, México

Jesús Chi Quej

El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) - Unidad Campeche
Secretaría de Ciencia, Humanidades,
Tecnología e Innovación (SECIHTI)

Resumen

Los solares, como se les conoce en la Península de Yucatán, es considerado como un sistema agroforestal y son los espacios cercanos o que rodean a la casa habitación. En ellos encontramos una gran diversidad de especies de plantas, entre árboles maderables y no maderables, frutales, plantas de ornato, cultivos agrícolas a pequeña escala, animales domésticos de importancia alimenticia o de ornato. La conformación y diseño de los solares mayas es única en el mundo, existen espacios destinados para la recreación, la siembra de cultivos, un área destinada a la cría de animales e inclusive la construcción de silos para guardar semillas de autoconsumo. Generalmente, los solares son manejados por mujeres, la jefa de la familia, y es ella quien mantiene y organiza estos espacios que proveen de alimentos y la convivencia familiar. Los productos o subproductos obtenidos del solar son principalmente de autoconsumo, los excedentes son comercializados de manera local. Es así, como estos espacios contribuyen a solventar los requerimientos alimenticios que los integrantes de las familias necesitan para su nutrición, por lo que se hace necesario su revaloración en las políticas públicas de la región.

Palabras clave

Huertos familiares, Sistema Agroforestal, Prácticas comunitarias

Abstract

The solares, as they are known in the Yucatan Peninsula, are considered an agroforestry system as spaces that are near or surrounding the home. They have a great diversity of plant species, including timber and non-timber trees, fruit trees, ornamental plants, small-scale agricultural crops, and domestic animals of nutritional or ornamental importance. The conformation and design of the Mayan solares is unique in the world, there are spaces intended for recreation, planting crops, an area for raising animals and even the construction of silos to store seeds for self-consumption. Generally, solares are managed by women, the head of the family, and it is she who maintains and organizes these spaces that provide food and family coexistence. The products or by-products obtained from the solar are mainly for self-consumption, the surpluses are sold locally. Thus, these spaces contribute to meeting the food requirements that family members need for their nutrition, which is why their revaluation in the public policies of the region is necessary.

Keywords

Home gardens, Agroforestry System, Community practices

Introducción

Los solares o patios son considerados como sistemas agroforestales sostenibles, el cual incluye especies vegetales de ciclo anual, bianuales y perennes, sembrados cerca de la casa. Encontramos plantas de uso medicinal y ornamental. Podemos encontrar animales de granja e inclusive animales silvestres, como las diferentes aves de la región.¹

Meléndez,² reporta que el solar puede cubrir parte de los de los requerimientos alimenticios del hogar, pero también otros subproductos como combustible y madera para construcción. Con la cría de animales obtienen proteínas y algunos excedentes pueden ser comercializados de manera local.³

-
1. E. C. M. Fernandes y N. K. R. Nair, *An Evaluation of the Structure and Function of Tropical Homegardens* (Nairobi: ICRAF, 1986), 41.
 2. L. Meléndez, "Estrategias para el establecimiento de huertos caseros en asentamientos campesinos en el área de conservación de Tortuguero, Costa Rica," *Agroforestería en las Américas* 3, no. 9 (1996): 25-28.
 3. G. J. A. Alayón, *Balance energético y adaptación nutricional de dos estrategias de subsistencia campesina en el sur de Calakmul, Campeche, México* (Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Yucatán, 2006), 193.

En Centroamérica se ha documentado que los solares aportan del 15 % al 30 % de las proteínas y vitaminas requeridos, y el 40 % de las necesidades calóricas. En Nicaragua, los solares son promovidos por el gobierno para la obtención de alimentos balanceados y más baratos.⁴

Adicional a los aportes antes mencionados, el solar constituye la unidad territorial básica de los mayas de la Península de Yucatán, donde se desarrollan múltiples interacciones sociales, económicas y ambientales.⁵ Las prácticas de manejo realizadas por las familias a los solares sustentan el patrimonio biocultural que es transmitido a los hijos e hijas.⁶ Los espacios y las formas son determinados por cada una de las familias, de acuerdo con sus necesidades o gustos.

En el presente trabajo, se presenta la importancia de los solares a la soberanía alimentaria, además resalta la distribución espacial y las formas que adopta en algunas zonas de la región, dependiendo de factores como el manejo de los árboles, arbustos y cultivos.

Desarrollo

Los mayas tienen un vasto conocimiento de sus recursos naturales, como se demuestra en el cultivo de la *milpa*, espacio donde los campesinos emplean diversas técnicas y herramientas para diferentes cultivos, el uso de plantas y los ciclos agrícolas^{7 8}. Los campesinos mayas también son cazadores y hacen uso de árboles y bejucos para la construcción de casas, usos medicinales o para cercos.

LA AGROECOLOGÍA Y LOS SOLARES

La agricultura tradicional en el mundo es la base de los sistemas alternativos de agricultura como la ecológica, orgánica, la permacultura, la regenerativa

-
4. P. Dijkema, *Manual sobre alimentación y nutrición. La integración de temas de alimentación y nutrición en la promoción de patio y el desarrollo rural* (Managua: PROPATIO-SIMAVI-PRODES, 2000), 179.
 5. A. J. Cabrera, "Estrategias de sostenibilidad en el solar maya yucateco en Mérida, México," *Revista 5*, no. 56 (2014): 1-32.
 6. Víctor M. Toledo, "Lesson from the Maya," *Bioscience* 55, no. 4 (2005): 377-378.
 7. Lilliana Porter, M. C. Sánchez y E. A. Ellis, "La conformación del paisaje y el aprovechamiento de los recursos naturales por las comunidades mayas de La Montaña, Hopelchén, Campeche," *Investigaciones Geográficas*, no. 66 (2008): 65-80.
 8. Víctor M. Toledo et al., "Uso múltiple y biodiversidad entre los mayas yucatecos (México)," *Revista Interciencia* 33, no. 5 (2008): 345-352.

e incluso la hidroponía, tomando en consideración los procesos ecológicos naturales.⁹ Es por ello recientemente los estudios sobre los diferentes agroecosistemas de México han tenido mucho auge en la academia, y se ha revalorado su papel en el desarrollo sustentable local y regional.^{10 11}

Los solares son considerados agroecosistemas sostenibles, y en los cuales se conjugan una serie de disciplinas como la ecología, la agronomía, la biología, las ciencias sociales y la economía. La estructura del solar de la Península de Yucatán es semejante a la de las selvas naturales aledañas, con una conjunción de diversidad de árboles y con formas variadas.¹²

Los solares incluyen algunos árboles de gran tamaño, hasta bejucos, plantas medicinales, ornamentales, y animales de granja.^{13 14} Nair dice que el solar es “una asociación íntima de árboles o arbustos de uso múltiple, con cultivos anuales y perennes y animales en las parcelas de hogares individuales. El sistema es manejado con mano de obra familiar”.¹⁵

El solar se constituye por diferentes espacios de manejo, y cada uno está compuesto tipos de animales, por los usos de las plantas o por los hábitos de crecimiento.¹⁶ Este sistema es sostenible por el bajo requerimiento de insumos externos, haciendo uso de un reciclaje de nutrientes de manera interna.¹⁷

El solar representa un sistema tradicional de producción en la Península de Yucatán, debido a que ofrece una gran diversidad de productos y subproductos a pequeña escala a lo largo del año. Se aprovecha de manera eficiente los espacios, la luz, los nutrientes del suelo y el agua.¹⁸

-
9. E. Méndez y S. Gliessman, “Un enfoque interdisciplinario para la investigación en agroecología y desarrollo rural en el trópico latinoamericano,” *Manejo Integrado de Plagas y Agroecología (Costa Rica)*, no. 64 (2002): 5-16.
 10. Stephen Gliessman, *Agroecología: procesos ecológicos en agricultura sostenible* (Costa Rica, 2002), 359.
 11. Víctor M. Toledo, “Hacia un modelo de conservación bio-regional en las regiones tropicales de México: biodiversidad, sustentabilidad y pueblos indígenas,” en *Reunión: Hacia una Evaluación de las Áreas Naturales Protegidas del Trópico* (Veracruz, México, 2003), 1-16.
 12. Toledo, V.M., Barrera-Bassols, N., García-Frapolli, E. y Alarcón-Chaires, P., “Uso múltiple y biodiversidad entre los Mayas Yucateco (México),” *Interciencia* 33, no. 5 (2008): 345-352.
 13. G. Budowski, “Agroforestería: una disciplina basada en el conocimiento tradicional,” *Revista Forestal Centroamericana* 2, no. 3 (1993): 14-18.
 14. R. Lok, “El huerto casero tropical tradicional en América Central,” en *Huertos Caseros Tradicionales de América Central*, ed. R. Lok (Turrialba, CATIE, 1998), 7-28.
 15. P.K. Nair, *An Introduction to Agroforestry* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993), 85-97.
 16. V.E. Méndez, *Influencia de factores socioeconómicos sobre la estructura agroecológica de huertos caseros en Nicaragua* (Tesis de Maestría, CATIE, 1996).
 17. Viquez, E. et al., “Caracterización del huerto mixto tropical ‘La Asunción’, Masatepe, Nicaragua,” *Agroforestería en las Américas* 1, no. 2 (1994): 5-9.
 18. Songwe, N.C., Okali, D.U.U. y Fasehun, F.E., “Litter decomposition and nutrient release in a tropical rainforest,” *Journal of Tropical Ecology* 1 (1995): 333-350.

CARACTERÍSTICAS DE LOS SOLARES

La forma y la función son dos características importantes de los solares; el primero es que, por su estructura, se compara con selva mediana del trópico. La sombra que proveen los árboles determina diferentes áreas con diversos usos, lo cual se asocia a la edad y qué tan grandes son sus copas.¹⁹ El tamaño del solar está determinado principalmente por los padres, quienes deciden dividir el área entre los hijos e hijas. En estudios realizados en el área maya, se ha determinado que los solares no son homogéneos, la extensión varía en cada comunidad.²⁰

En cuanto a la función, el solar provee diversos servicios para la alimentación y disfrute de las familias.^{21 22 23} En muchos lugares de Latinoamérica se destina un espacio del solar para la realización de fiestas y convivios familiares.²⁴

El solar es un regulador ambiental de plagas que pueden dañar a cultivos agrícolas, puesto que es el refugio de aves u otros insectos benéficos. Constituye un área potencial para la conservación *in situ* de germoplasma, por ejemplo, se siembran variedades criollas de maíz a pequeña escala con ciertas características culinarias apreciada por las amas de casa.^{25 26} Aunado a ello, las plantas medicinales ocupan un lugar preponderante, a las cuales se les destina un área específica para su cultivo dentro del solar.^{27 28}

Tanto la forma como la función de solar, están íntimamente ligadas a la relación estrecha que existe entre el solar y la familia. Esto es lo que lo diferencia de otros sistemas productivos, como los sistemas forestales convencionales o con la finca.

-
19. V. Rico-Gray et al., "Species composition, similarity and structure of Mayan homegardens in Tixpeul and Tixcacaltuyub, Yucatán, México," *Economic Botany* 44 (1990): 470-487.
 20. J. Caballero, "The maya homegardens of the Yucatán Peninsula: past, present and future," *Etnoecológica* 1, no. 1(1992): 35-54.
 21. R. Lok, *Introducción a los huertos caseros tradicionales tropicales* (CATIE-GTZ, 1998), 157.
 22. Stephen Gliessman, *Agroecología: procesos ecológicos*, 359.
 23. I.P. Traversa et al., "Los huertos caseros de Zaachila en Oaxaca, México," *Agroforestería en las Américas* 7, no. 28(2000): 12-15.
 24. D. Cahuich-Campos, "El huerto maya y la alimentación cotidiana de las familias campesinas de X-mejía, Hopelchén, Campeche," en *El huerto familiar del sureste de México*, ed. R. Mariaca-Mendez (SERNAPA-ECOSUR, 2012), 197-229.
 25. J.J. Jiménez, M. del R. Ruenes y A. Aké, "Mayan home gardens: sites for in situ conservation of agricultural diversity," en *Seed systems and crop genetic diversity on-farm*, eds. D.I. Jarvis et al. (IPGRI, 2003), 9-15.
 26. Toledo, et al. Uso múltiple y biodiversidad, 345-352.
 27. FAO, *Huerto familiar integrado*, Serie divulgativa (FAO-SAG, 2005), 16.
 28. L. Ochoa et al., "Conocimiento de mujeres y hombres sobre las especies de uso medicinal y alimenticio en huertos caseros de Nicoya," *Agroforestería en las Américas* 5, no. 17-18(1998): 7-11.

IMPORTANCIA SOCIOECONÓMICA

Se reporta que aproximadamente el 20 % de los requerimientos alimenticios se pueden obtener con los productos y subproductos del solar. Las fuentes son diversas, desde la obtención de frutas, tubérculos, flores, tallos, hojas,²⁹ si hay excedentes, estos se comercializan para obtener ingresos monetarios.

Los solares pueden aportar arriba del 15 % de las proteínas y vitaminas necesarias para el desarrollo de los integrantes de la familia, y hasta el 40 % de las calorías. Representa una alternativa para la obtención de alimentos balanceados y más baratos.³⁰

Los datos anteriormente mencionados son similares a los encontrados por Marsh y Hernández³¹ en Honduras, quienes observaron que la obtención de frutas y productos de origen animal proveen de un alto valor nutrimental. La obtención de ingresos monetarios por la venta de productos excedentes representa entre 10 al 26 % del ingreso familiar.

PARTICIPACIÓN DE LA FAMILIA EN EL SOLAR

Este sistema de producción es manejado exclusivamente por la familia, liderado por la madre o la jefa de familia.³² Los padres son principalmente los que determinan la composición y el diseño de los solares, lo cual estará en función de las necesidades de los integrantes de la familia, pero también del conocimiento tradicional en el uso de las plantas y animales.

Las actividades de mantenimiento del solar la realizan la familia, sin embargo, es evidente la existencia de actividades exclusivas de los varones, por ejemplo, la construcción de cercas o podar; mientras que la cría de los animales menores o la limpieza del solar son en muchos casos exclusivo de las mujeres.

Las mujeres generalmente siembran una gran diversidad de plantas de ornato, aromáticas y medicinales, y esto está directamente relacionado con el papel de la mujer en la sobrevivencia del núcleo familiar.³³ De acuerdo con

29. J. J. Jiménez-Osornio, M. M. R. Ruenes y E. P. Montañez, "Agrobiodiversidad de los solares de la Península de Yucatán," *Red de gestión de los recursos naturales* 14 (1999).

30. Dijkema. *Manual sobre alimentación y nutrición*. 2000.

31. R. Marsh e I. Hernández, "El papel del huerto casero tradicional en la economía del hogar: casos de Honduras y Nicaragua," *Agroforestería en las Américas* 9-10 (1996).

32. O. Soemarwoto, "Homegardens: A Traditional Agroforestry System with a Promising Future," en *Agroforestry: A Decade of Development*, ed. H. A. Steppeler y P. K. Nair (Nairobi, Kenia: ICRAF, 1987), 160.

33. N. P. Henríquez, *Estudio de la agrobiodiversidad en Mesoamérica: Aspectos metodológicos* (IICA/GTZ, 2001), 25.

Carbohidratos y energía	Proteínas	Aceites y grasas	Vitamina A	Vitamina C	Hierro
Maíz	Carne	Manteca	Chile pimiento	Naranja	Carnes
Camote	Frijol	Coco	Tomate	Limón	Hígado
Malanga	Huevo	Aguacate	Mango	Mandarina	Leguminosas
Yuca	Leche		Papaya	Toronja	Cebolla
Plátano			Plátano	Tamarindo	Acelga
			Camote	Tomate	
				Guayaba	
				Chile	

Tabla 1. Fuentes de nutrientes de los productos obtenidos en el solar. Fuente: FAO (2005).

Perea y Alayón-Gamboa³⁴ son las mujeres que tienen mayor conocimiento sobre el uso de plantas medicinales con respecto a sus esposos o parejas

El papel de la mujer es esencial para mantener en buenas condiciones el solar. Madres e hijas aportan la mano de obra sustancial para el mantenimiento de estos espacios, cuyas actividades van desde barrer los residuos orgánicos hasta la siembra de cultivos de interés familiar.³⁵

EL SOLAR Y SISTEMA ALIMENTARIO REGIONAL

La gran agrodiversidad que encontramos en los solares, tanto animal como vegetal, es fundamental para cubrir las necesidades de nutrición y soberanía alimentaria, traducándose en una mejor calidad de vida de la gente.³⁶ (tabla 1)³⁷ Por otra parte, la milpa provee los alimentos esenciales como maíz, frijoles, calabaza, jitomate, etc.; pero el solar provee otros beneficios de índole cultural, de convivencia familiar e inclusive servicios ecosistémicos adicionales.³⁸

34. S. L. Perea y J. A. Alayón-Gamboa, "Toma de decisiones de las mujeres en el manejo y aprovechamiento de la agrodiversidad de los solares en Campeche, México," en *El huerto Familiar, un sistema socioecológico y biocultural*, ed. J. A. Alayón-Gamboa y A. Morón-Ríos (San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur, 2014), 145.

35. D. Orchernton y E. Somarriba, "El huerto casero y otros sistemas de producción dentro del sistema finca: el papel del hombre y la mujer," *Agroforestería en las Américas* 3, nos. 11-12 (1996): 32-35.

36. IPGRI, "La biodiversidad al servicio de la nutrición y la salud," *Boletín de las Américas* 11, no. 1 (2005): 1-8.

37. FAO, *Huerto familiar integrado* (Roma: FAO-SAG, 2005), 16.

38. D. Cahuich-Campos, *El huerto maya y la alimentación cotidiana*, 197-219.

Los productos alimenticios en la Península son variados y nutritivos, la guayaba, la guanábana, los cítricos, aguacate, aunado a la obtención de carne animal silvestre y de la cría de aves del solar constituyen la base de la alimentación.³⁹

La variedad de frutas que encontramos en los solares es aprovechada de diferentes maneras. Por ejemplo, a las plantas del plátano no solo se les aprovecha el fruto, sino también las hojas son utilizadas para preparar diferentes guisos de la gastronomía Peninsular. Tubérculos como el camote y la yuca, aparte de ser consumidos en platillos típicos, también son elaborados en dulces.⁴⁰

Las frutas de temporada como el mango pueden elaborarse en mermeladas o ensaladas. Con los frutos y hojas de algunos árboles como los cítricos se pueden hacer jugos o té, respectivamente. Las diferentes variedades de chiles usados en cada comida, es algo distintivo de los solares mayas.⁴¹

Los solares como espacios de preservación del conocimiento local

Si partimos del concepto de conocimiento local dado por Grenier,⁴² podemos observar que en los solares mayas existen procesos de aprendizaje cotidianos particulares de cada lugar y ambiente biofísico, es decir, la gente se va apropiando del conocimiento de manera en que convive y se relaciona con su entorno. El conocimiento local es dinámico, ya que cotidianamente la personas integran nuevos aprendizajes y prácticas en el espacio geográfico en que se desenvuelve cada persona.

Farrington y Martín,⁴³ consideran que el conocimiento local es el conjunto de conocimientos, creencias y costumbres que dan identidad a un grupo humano y que es compartido de generación en generación.

Toledo⁴⁴ resalta la importancia que tiene la transmisión del conocimiento indígena, el cual se realiza por vía oral y por medio de las manifestaciones culturales de la comunidad. En la Península de Yucatán, encontramos gente de mayor edad que cuenta cuentos sobre los dueños del monte a través de leyendas o rituales. Además, las prácticas agrícolas ancestrales aún perduran en muchas comunidades o la propia lengua maya.

39. IPGRI, *La biodiversidad al servicio de la nutrición y la salud*, 1-8.

40. A. López, E. D. Ramírez y L. N. Canul, *Seguridad alimentaria con sistemas agroforestales y producción apícola en la región de Calakmul, Campeche, México* (Xpujil, Calakmul, Campeche: Promotores de Calakmul, 2007), 43.

41. López, Ramírez y Canul, *Seguridad alimentaria*, 43.

42. L. Grenier, *Conocimiento indígena: guía para el investigador* (Ottawa, Canadá: Editorial Tecnológica de Costa Rica (ET)-Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID), 1999), 50.

43. J. Farrington y A. Martín, *Farmer participation in agricultural research: A review of concepts and practices* (Londres: Overseas Development Institute, 1988), 15.

44. V. M. Toledo, "La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las 'ciencias campesinas' sobre la naturaleza, con énfasis especial a México," *Ciencias* 4 (1990): 22-29.

Cada individuo puede jugar un papel en la transmisión de conocimientos. Por ejemplo, los hombres que se dedican de caza o recolección en la selva tendrán conocimientos más amplios sobre animales silvestres o de árboles con algún uso, por el contrario, la mujer tiene mayor conocimiento de plantas aromáticas y medicinales que cultiva cerca de la casa.⁴⁵

Existe un creciente interés en el conocimiento local, dado a que muchos productos de uso general, tales como medicamentos y cosméticos, se derivan de plantas o animales que los campesinos manejan.⁴⁶

Mucho del conocimiento local se ha ido perdiendo paulatinamente, debido a la constante migración del campo a la ciudad, o al cambio de los sistemas productivos tradicionales a sistemas intensivos como la ganadería o agricultura mecanizada.⁴⁷

LOS SOLARES DE LA COMUNIDAD DE PACHUITZ

La comunidad de Pachuitz, se ubica en el municipio de Hopelchén, Campeche, en la región conocida como "La Montaña", nombrado a sí por su fisiografía de lomeríos y el macizo forestal que conecta al norte de la Reserva de la Biosfera de Calakmul.⁴⁸ Mas del 90 % de su población son hablantes de la lengua maya peninsular. Los datos que se reportan a continuación son parte de la investigación que se realizó de enero a julio del año 2009, en 20 solares de esa localidad.

Selección de los solares

Se tomaron en cuenta aquellos solares que presentaran a) diversidad de plantas con usos variados, b) integración familiar de padres, hijos e hijas, c) interés en participar en el estudio y d) solares ubicados en la orilla del poblado.

Tamaño de los solares

El tamaño de los solares es heterogéneo, no hay un patrón exacto del tamaño. La forma es más o menos rectangular en la mayoría de los casos. Los valores

45. P. Maundu, "Metodología para recolectar y compartir los conocimientos locales: un estudio de caso," *Revista Bosques, Árboles y Comunidades Rurales* 27 (1996): 32-36.

46. J. C. Fernández, A. Aldama y C. López, "Conocimiento tradicional de la biodiversidad: conservación, uso sustentable y reparto de beneficios," *Gaceta Ecológica*, no. 063 (2002): 7-21.

47. Y. C. Massieu y F. Chapela, "Valoración de la biodiversidad y el conocimiento tradicional: ¿un recurso público o privado?," en *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural: entre el bien común y la propiedad privada*, coord. L. Concheiro y F. López (México: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, 2007): 339-373.

48. INEGI, *Conteo de población y vivienda 2005. Principales resultados por localidad* (México: INEGI, 2006), consultado el 3 de octubre de 2008, <http://www.inegi.gob.mx/est/>.

Parámetro	Pachuitz
Número de solares	20
Superficie promedio del solar (m ²)	1,834.35
Superficie mínima de la muestra (m ²)	772
Superficie máxima de la muestra (m ²)	3,959
Superficie total de la muestra (m ²)	36,687

Tabla 2. Superficies de los solares estudiados en Pachuitz, Campeche, México.

de superficie mínimos, máximos y promedio son variables en los solares de la comunidad (tabla 2).

El tamaño del solar varía quizá por las políticas de dotación de tierras, pero también a los usos y costumbres de los pobladores de la comunidad, quienes fueron seccionando sus solares para dejárselos a sus hermanos o hijos.

Otros estudios señalan que el tamaño podría ser determinado por la topografía del terreno, aunque en el presente trabajo pudimos constatar que los solares se encontraban en terrenos con pendientes menores al 5 %.

Plantas con importancia económica

Los estudios realizados en cuanto a riqueza y diversidad de especies en los solares han demostrado que son espacios que albergan una gran cantidad de plantas.^{49 50 51} En este estudio encontramos 32 especies plantas diferentes en la comunidad, siendo las más abundantes las de la familia Rutaceae, Sapindaceae, Arecaceae y Moraceae.

Los árboles frutales que generan mayores ingresos a los hogares de la comunidad son las especies de la familia Rutaceae (naranja dulce, limón y naranja agria), que son comercializados en la cabecera municipal de Hopelchén. Otras plantas de importancia son las de las familias de las Musaceae, Anonaceae, Apiaceae y en menor medida las Cucurbitaceae, Solanaceae, Fabaceae y Sapotaceae. Las variedades de Musaceas (plátanos) representan un ingreso económico considerable, aunque su uso es básicamente para autoconsumo o comercializadas de manera local.

49. V. Rico-Gray et al., *Species composition, similarity and structure*, 470-487.

50. J. Caballero, "The Maya homegardens of the Yucatán Peninsula: Past, present and future," *Etnoecológica* 1, no. 1(1992): 35-54.

51. K. Neulinger, C. R. Vogl y J. A. Alayón, *Etnobotanic examination of homegardens in Calakmul, Campeche, México* (Viena, Austria: University of Natural Resources and Applied Life Sciences (BOKU), Institute of Organic Farming, 2009).

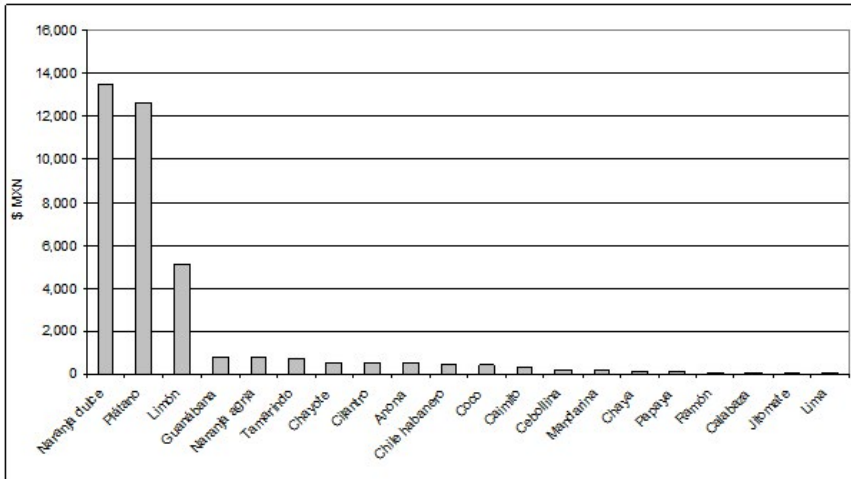


Figura 1. Ingresos (\$ MXN) por la venta de productos o subproductos de plantas en la comunidad de estudio.

El chile habanero (*Capsicum chinense*) y naranja agria (*Citrus aurantium*) en la comunidad de Pachuitz, tiene un valor preponderante en la gastronomía local y regional, son usados en la preparación de varios platillos típicos (fig. 1).

Principales usos de las plantas

Los principales usos que se les da a las plantas en la comunidad de Pachuitz, son los siguientes: a) autoconsumo, b) forraje, c) ornamental, d) medicinal, e) venta, f) construcción, g) sombra, h) combustible, i) maderable y j) otros usos. En este último se ubica la usada para la elaboración de artesanías.

Contribución económica del solar

Según estudio realizado por Chi,⁵² donde incluyó la comunidad de Pachuitz y otras dos localidades del municipio de Calakmul, Cristóbal Colón y el Carmen II, el solar contribuye entre un 12 % a 18 % en relación con otras actividades. Estos resultados concuerdan con lo encontrado por Marsh y Hernández⁵³ para Centroamérica, en donde el aporte de los solares oscila en un rango del 10 % al 26 % del ingreso familiar total (fig. 2).

Cabe hacer mención que, en Otros, se incluye actividades como apicultura o la ganadería. El caso de Procampo y Oportunidades, hoy Apoyos para el

52. J. Chi, *Caracterización y manejo de los huertos familiares en tres grupos étnicos (mayas peninsulares, choles y mestizos) del Estado de Campeche, México* (Tesis de Maestría, CATIE, Turrialba, Costa Rica, 2009): 99.

53. R. Marsh e I. Hernández, *El papel del huerto casero tradicional*. 1996.

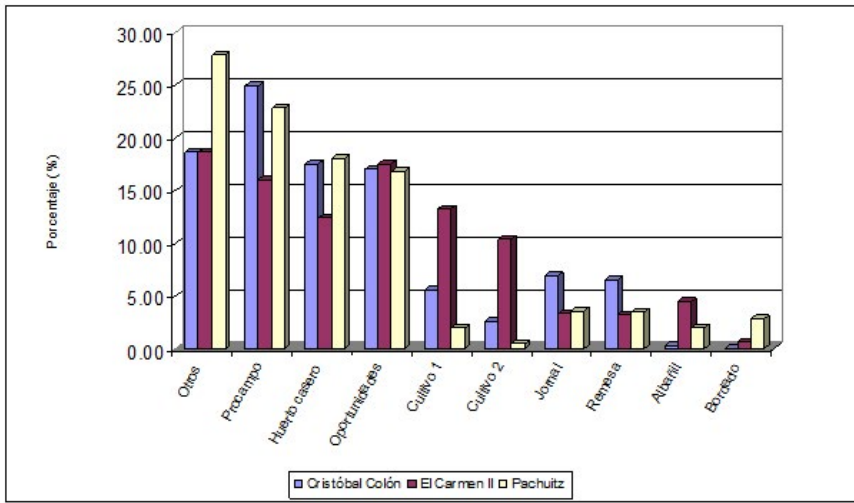


Figura 2. Contribución de las diversas actividades que proveen ingresos a la familia en las tres comunidades en Campeche, México. (Fuente: Chi 2009)

Bienestar, son programas asistenciales que el gobierno otorga al sector rural, para la producción de granos básicos y apoyos para las jefas de familia para el emprendimiento.

Distribución horizontal de las plantas

En las tres comunidades antes mencionadas, se midieron las coberturas de copas de acuerdo con la metodología propuesta por Gliessman y Somarriba (1981)⁵⁴. Producto de esas mediciones se construyó una imagen horizontal de los árboles para cada comunidad (fig. 3, 4 y 5). En la localidad de Cristóbal Colón existe un uso eficiente del espacio, ya que la mayor parte del solar está cubierta por vegetación.

La Tabla 3, muestra los códigos, el nombre común y científico de las plantas encontradas y reportadas en las fig. 3, 4 y 5, tanto para los perfiles verticales, como horizontales para cada comunidad.

Los solares de la comunidad de El Carmen II, predominan los árboles de cítricos, principalmente de naranja. También encontramos árboles como la guaya, el aguacate y la anona, los cuales por su forma aprovechan buena parte del espacio. Sin embargo, hay espacio del solar desprovistos de vegetación, el cual es utilizado para el pastoreo de animales como el borrego, cerdos o gallinas.

54. S. R. Gliessman y E. Somarriba, "Caracterización de huertos familiares," en *Investigación de técnicas agroforestales tradicionales. Actas de cursos efectuados en Tabasco, Campeche y Quintana Roo, México*, ed. J. W. Beer y E. Somarriba (Boletín Técnico No. 12, 1981): 86-91.

Figura 3. Imagen horizontal del dosel en un solar de Cristóbal Colón en Campeche, México. (Fuente: Chi 2009)

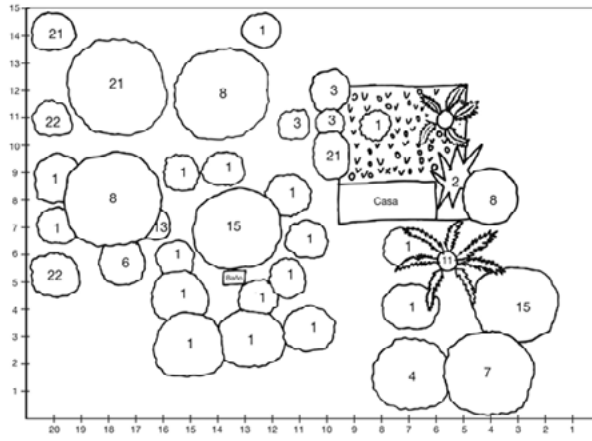
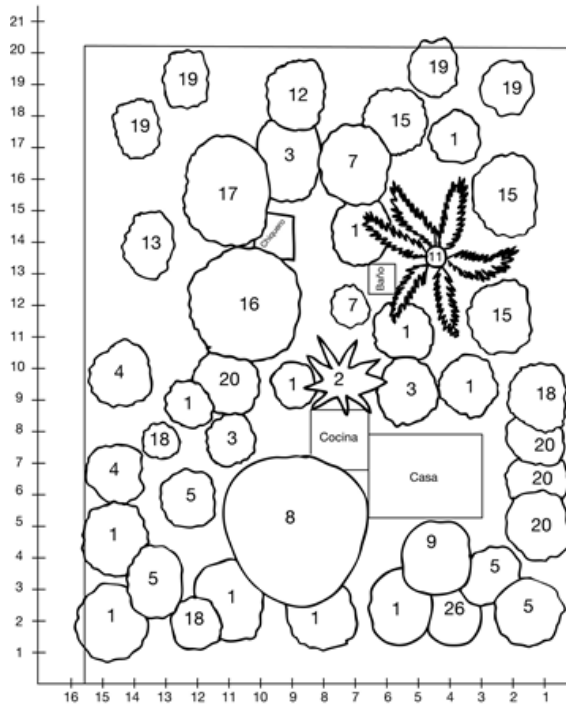


Figura 4. Imagen horizontal del dosel en un solar chol de El Carmen en Campeche, México. (Fuente: Chi 2009)



En algunos solares existen áreas dedicadas a la siembra de cultivos anuales como el maíz, frijol, calabaza u hortalizas. Los cuales son delimitados con cercos de madera o mallas galvanizadas, con el objetivo de evitar que los animales introduzcan, sobre todo gallinas. Algo similar se encontró en solares de Pachutz (fig. 5), en donde existen estos espacios, enriquecido con la siembra de medicinales y ornamentales, como la ruda.

Código	Nombre común	Nombre científico
1	Naranja	<i>Citrus sinensis</i>
2	Plátano	<i>Musa sp.</i>
3	Limón	<i>Citrus limon</i>
4	Naranja agria	<i>Citrus aurantium</i>
5	Guayaba	<i>Psidium guajava</i>
6	Guanábana	<i>Annona muricata</i>
7	Anona	<i>Annona purpurea</i>
8	Guaya	<i>Talisia olivaeformis</i>
9	Tamarindo	<i>Tamarindus indica</i>
10	Guano	<i>Sabal mexicana</i>
11	Coco	<i>Cocos nucifera</i>
12	Ramón	<i>Brosimum alicastrum</i>
13	Ciruela	<i>Spondias sp.</i>
14	Mango	<i>Mangifera indica</i>
15	Aguacate	<i>Persea americana</i>
16	Flamboyán	<i>Sesbania grandiflora</i>
17	Bugambilia	<i>Bougainvilleae glabra</i>
18	Cedro	<i>Cedrela odorata</i>
19	Pimienta	<i>Pimenta dioica</i>
20	Capulín	<i>Muntingia calabura</i>
21	Zapote	<i>Manilkara achras</i>
22	Mandarina	<i>Citrus reticulata</i>

23	Ciricote	<i>Cordia dodecandra</i>
24	Takinché	<i>Caesalpinia yucatanensis</i>
25	Roble	<i>Ehretia tinifolia</i>
26	Flor campana	<i>Brugmansia x candida</i>

Tabla 3. Códigos de especies reportados en las figuras (Fuente: Chi 2009).

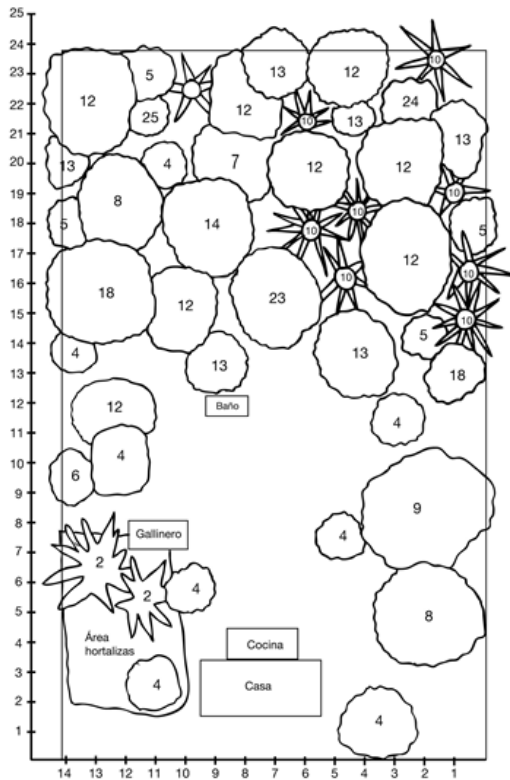


Figura 5. Imagen horizontal del dosel en un solar maya de Pachuitz en Campeche, México. (Fuente: Chi 2009)

En la Figura 5, para el caso de solares de Pachuitz, en la parte trasera del solar se concentra un tipo de vegetación secundaria compuesta por árboles de amplia cobertura como el guano, la palma, el ramón, guaya, tamarindo y cedro.

En el solar maya de Pachuitz hay un área sin de vegetación aledaña a la puerta trasera de la casa. Este espacio es usado por la familia para tender la ropa que se lava, pero también con fines recreativos o reuniones familiares.

Muchas de las plantas que encontramos en los solares, no necesariamente ofrecen un beneficio tangible, en muchos casos proveen de servicios ecosistémicos como proporcionar sombra, hábitat de insectos y aves, atrayentes de polinizadores y de fauna silvestre, por mencionar algunos. En el caso de los solares de Pachuitz, se observó la presencia de vegetación secundaria, que, entre sus propósitos, sirve de escondite para hacer necesidades fisiológicas, que de acuerdo con Vogl et ál. (2002)⁵⁵ ha ido eliminándose por la presencia de los baños secos o letrinas.

LOS SOLARES COMO ESPACIOS DE VIDA

En los solares mayas de la Península de Yucatán, se tejen relaciones sociales peculiares, por ejemplo, es común encontrar pozos artesanales en un solar, y que abastecen de agua a 6 o hasta 10 familias que viven aledañas. Esta práctica, promueve la convivencia entre vecinos y familiares, desde niños hasta adultos, lo que permite compartir experiencias de la vida cotidiana y el campo.

Desde el punto de vista sociocultural, el solar tiene la función de proveer cohesión a la unidad familiar y a la comunidad través de acciones de preservación, enriquecimiento y difusión del conocimiento de sus propios habitantes, por ejemplo, la conservación de semillas de manera *in situ* y la selección de diversas especies de cultivos y plantas (Jiménez-Osornio 1999)⁵⁶.

La casa maya, es otro ejemplo que sintetiza la respuesta regional hacia las necesidades específicas de grupos de personas. Haciendo uso de los recursos de la selva, se aprovecha la madera de los árboles que consideran mejores para la construcción de sus viviendas, que les de mayor durabilidad y frescura; pero, además cada árbol tendrá una función específica para sostener la casa habitación (Tello 1995)⁵⁷.

La vivienda vernácula maya es parte inherente del solar y viceversa. Esto es, que la vivienda tradicional maya yucateca no es únicamente la casa-habitación, sino el solar como un todo. El solar maya yucateco ha formado parte del manejo integrado de recursos que han realizado las comunidades mayas durante milenios (Baños 2003)⁵⁸.

55. C. R. Vogl, B. Vogl-Lukasser y J. Caballero, "Homegardens of Maya Migrants in the District of Palenque (Chiapas/Mexico): Implications for Sustainable Rural Development," en *Ethnobiology and Biocultural Diversity*, ed. J. R. Stepp, F. S. Wyndham y R. K. Zarger (Athens, Georgia, USA: University of Georgia Press, 2002), 631-647.

56. J. J. Jiménez-Osornio, M. M. R. Ruenes y E. P. Montañez, *Agrobiodiversidad de los solares*. 1996.

57. P. L. Tello, "La vivienda maya: persistencia de la tradición vernácula," en *Procesos territoriales de Yucatán*, ed. M. T. Peraza Guzmán (Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1995).

58. R. O. Baños, "Hamaca y cambio social en Yucatán," *Revista Mexicana del Caribe* Vol. III: 169-214.

Conclusión

Los solares en la comunidad son uno de los sistemas productivos más importantes para alcanzar la seguridad alimentaria de las familias, complementado con los productos y beneficios de otros sistemas como la milpa, apicultura, entre otros, proveen carbohidratos, proteínas y vitaminas a lo largo del año.

En general, los productos frutícolas, plantas aromática y cultivos que se obtienen del solar son principalmente de autoconsumo. Los excedentes se comercializan de manera local o son intercambiados entre los habitantes del pueblo.

La gran riqueza de especies de plantas y animales presentes en cada uno de los solares está determinada, entre otras cosas, por las costumbres y tradiciones de los pobladores, así como de las necesidades de cada familia.

El solar maya es un espacio de vida, que permite la transmisión de conocimientos y las relaciones humanas en la comunidad. En un espacio en donde las familias obtienen diversos beneficios ambientales, recreativos y que fortalece la preservación de la gastronomía peninsular a través de proveer insumos para la cocina.

En este sentido, es importante valorar los beneficios y aportes que los solares tienen en la alimentación y seguridad alimentaria en zonas de alta marginación, por lo que deben ser tomadas en cuenta en las políticas nacionales e internacionales como estrategias de desarrollo local sustentable.

Bibliografía

- Alayón, G. J. A. *Balance energético y adaptación nutricional de dos estrategias de subsistencia campesina en el sur de Calakmul, Campeche, México*. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Yucatán, 2006.
- Baños, R. O. "Hamaca y cambio social en Yucatán." *Revista Mexicana del Caribe* Vol. III: 169-214.
- Budowski, G. 1993. "Agroforestería: una disciplina basada en el conocimiento tradicional." *Revista Forestal Centroamericana* 2(3): 14-18.
- Cahuich-Campos, D. 2012. "El huerto maya y la alimentación cotidiana de las familias campesinas de X-mejía, Hopelchén, Campeche." En: Mariaca-Mendez, R. (ed.), *El huerto familiar del sureste de México*. SERNAPA-ECOSUR, pp. 197-229.
- Caballero, J. 1992. "The maya homegardens of the Yucatán Peninsula: past, present and future." *Etnoecológica* 1(1): 35-54.

- Cabrera, A. J. "Estrategias de sostenibilidad en el solar maya yucateco en Mérida, México." *Revista 5*, no. 56 (2014): 1-32.
- Chi, J. 2009. *Caracterización y manejo de los huertos familiares en tres grupos étnicos (mayas peninsulares, choles y mestizos) del Estado de Campeche, México*. Tesis de Maestría, CATIE, Turrialba, Costa Rica.
- Dijkema, P. *Manual sobre alimentación y nutrición. La integración de temas de alimentación y nutrición en la promoción de patio y el desarrollo rural*. Managua, Nicaragua: PROPATIO-SIMAVI-PRODES, 2000.
- FAO. 2005. *Huerto familiar integrado*. Serie divulgativa. FAO-SAG.
- Farrington, J. y A. Martín. 1988. *Farmer participation in agricultural research: A review of concepts and practices*. Londres: Overseas Development Institute.
- Fernandes, E. C. M., y N. K. R. Nair. *An Evaluation of the Structure and Function of Tropical Homegardens*. First International Workshop on Tropical Homegardens. Institute of Ecology, Padjadjaran University, Bandung, Indonesia. Nairobi, Kenia: International Council for Research in Agroforestry (ICRAF), Working Paper núm. 38, 1986.
- Fernández, J. C., A. Aldama y C. López. 2002. "Conocimiento tradicional de la biodiversidad: conservación, uso sustentable y reparto de beneficios." *Gaceta Ecológica* no. 063: 7-21.
- Gliessman, S. R. y E. Somarriba. 1981. "Caracterización de huertos familiares." En *Investigación de técnicas agroforestales tradicionales*. Actas de cursos efectuados en Tabasco, Campeche y Quintana Roo, México, editado por J. W. Beer y E. Somarriba, 86-91. Boletín Técnico No. 12.
- Gliessman, Stephen. *Agroecología: procesos ecológicos en agricultura sostenible*. Costa Rica, 2002.
- Grenier, L. 1999. *Conocimiento indígena: guía para el investigador*. Primera edición. Ottawa, Canadá: Editorial Tecnológica de Costa Rica (ET)-Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID).
- Henríquez, N. P. 2001. *Estudio de la agrobiodiversidad en Mesoamérica: Aspectos metodológicos*. IICA/GTZ.
- INEGI. 2006. *Conteo de población y vivienda 2005. Principales resultados por localidad*. México: INEGI. Consultado el 3 de octubre de 2008. Disponible en <http://www.inegi.gob.mx/est/>.
- IPGRI. 2005. "La biodiversidad al servicio de la nutrición y la salud." *Boletín de las Américas* 11 (1): 1-8. Cali, Colombia: IPGRI.
- Jiménez, J. J.; Ruenes, M. del R. y Aké, A. 2003. "Mayan home gardens: sites for in situ conservation of agricultural diversity." En: Jarvis, D.I.; Sevilla, R.; Chávez, J.L. y Toby Hodgkin (eds.), *Seed systems and crop genetic diversity on-farm*. IPGRI, Pucalpa, Perú, pp. 9-15.

- Jiménez-Osornio, J. J., M. M. R. Ruenes y E. P. Montañez. 1999. "Agrobiodiversidad de los solares de la Península de Yucatán." *Red de gestión de los recursos naturales* 14: 30-40.
- Lok, R. 1998a. "El huerto casero tropical tradicional en América Central." En *Huertos Caseros Tradicionales de América Central*, editado por R. Lok, 07-28. Turrialba, Costa Rica: CATIE.
- Lok, R. 1998b. *Introducción a los huertos caseros tradicionales tropicales*. Módulo de enseñanza agroforestal No. 3. CATIE-GTZ. Turrialba, Costa Rica.
- López, A., E. D. Ramírez y L. N. Canul. 2007. *Seguridad alimentaria con sistemas agroforestales y producción apícola en la región de Calakmul, Campeche, México*. Xpujil, Calakmul, Campeche: Promotores de Calakmul.
- Marsh, R. y I. Hernández. 1996. "El papel del huerto casero tradicional en la economía del hogar: casos de Honduras y Nicaragua." *Agroforestería en las Américas* 9-10.
- Massieu, Y. C., y F. Chapela. 2007. "Valoración de la biodiversidad y el conocimiento tradicional: ¿un recurso público o privado?" En *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural: entre el bien común y la propiedad privada*, coordinado por L. Concheiro y F. López, 339-373. México: CEDRSSA, Cámara de Diputados.
- Maundu, P. 1996. "Metodología para recolectar y compartir los conocimientos locales: un estudio de caso." *Revista Bosques, Árboles y Comunidades Rurales* 27: 32-36.
- Meléndez, L. "Estrategias para el establecimiento de huertos caseros en asentamientos campesinos en el área de conservación de Tortuguero, Costa Rica." *Agroforestería en las Américas* 3, no. 9 (1996): 25-28.
- Méndez, E., y S. Gliessman. "Un enfoque interdisciplinario para la investigación en agroecología y desarrollo rural en el trópico latinoamericano." *Manejo Integrado de Plagas y Agroecología* (Costa Rica), no. 64 (2002): 5-16.
- Méndez, V.E. 1996. *Influencia de factores socioeconómicos sobre la estructura agroecológica de huertos caseros en Nicaragua*. Tesis de Maestría. Turrialba, CR: CATIE.
- Nair, P.K. 1993. *An Introduction to Agroforestry*. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.
- Neulinger, K., C. R. Vogl y J. A. Alayón. 2009. *Etnobotanic examination of homegardens in Calakmul, Campeche, México*. Viena, Austria: BOKU.
- Ochoa, L.; Fassaert, C.; Eduardo, S. y Schlönvolgt, A. 1998. "Conocimiento de mujeres y hombres sobre las especies de uso medicinal y alimenticio en huertos caseros de Nicoya, Costa Rica." *Agroforestería en las Américas* 5(17-18): 7-11.

- Orcherton, D. y E. Somarriba. 1996. "El huerto casero y otros sistemas de producción dentro del sistema finca: el papel del hombre y la mujer." *Agroforestería en las Américas* 3 (11-12): 32-35.
- Perea, S. L., y J. A. Alayón-Gamboa. 2014. "Toma de decisiones de las mujeres en el manejo y aprovechamiento de la agrobiodiversidad de los solares en Campeche, México." En *El huerto Familiar, un sistema socioecológico y biocultural*, editado por J. A. Alayón-Gamboa y A. Morón-Ríos, 137-158. San Cristóbal de las Casas, México: ECOSUR.
- Porter, Liliana, M. C. Sánchez, y E. A. Ellis. "La conformación del paisaje y el aprovechamiento de los recursos naturales por las comunidades mayas de La Montaña, Hopelchén, Campeche." *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía, UNAM*, no. 66 (2008): 65-80.
- Rico-Gray, V., García-Franco, J., Chemas, A., Puch, A. y Sima, P. 1990. "Species composition, similarity and structure of Mayan homegardens in Tixpeul and Tixcaltuyub, Yucatán, México." *Economic Botany* 44: 470-487.
- Soemarwoto, O. 1987. "Homegardens: A Traditional Agroforestry System with a Promising Future." En *Agroforestry: A Decade of Development*, editado por H. A. Stepler y P. K. Nair, 157-170. Nairobi, Kenia: ICRAF.
- Songwe, N.C., Okali, D.U.U. y Fasehun, F.E. 1995. "Litter decomposition and nutrient release in a tropical rainforest, Southern Bakundu Forest Reserve, Cameroon." *Journal of Tropical Ecology* 1: 333-350.
- Tello, P. L. 1995. "La vivienda maya: persistencia de la tradición vernácula." En *Procesos territoriales de Yucatán*, editado por M. T. Peraza Guzmán. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Toledo, V. M. 1990. "La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las 'ciencias campesinas' sobre la naturaleza, con énfasis especial a México." *Ciencias* 4: 22-29.
- Toledo, V. M. 2003. "Hacia un modelo de conservación bio-regional en las regiones tropicales de México: biodiversidad, sustentabilidad y pueblos indígenas." En *Reunión: Hacia una Evaluación de las Áreas Naturales Protegidas del Trópico*. Veracruz, México.
- Toledo, Víctor M. "Lesson from the Maya." *Bioscience* 55, no. 4 (2005): 377-378.
- Toledo, Víctor M., Noemí Barrera, E. García, y P. Alarcón. "Uso múltiple y biodiversidad entre los mayas yucatecos (México)." *Revista Interciencia* 33, no. 5 (2008): 345-352.
- Toledo, V.M., Barrera-Bassols, N., García-Frapolli, E. y Alarcón-Chaires, P. 2008b. "Uso múltiple y biodiversidad entre los Mayas Yucateco (México)." *Interciencia* 33(5): 345-352.

- Traversa, I.P.; Fierros, A.M.; Gómez, M.; Leyva, J.C. y Hernández, R.A. 2000. "Los huertos caseros de Zaachila en Oaxaca, México." *Agroforestería en las Américas* 7(28): 12-15.
- Viquez, E.; Prado, A.; Oñoro, P. y Solano, R. 1994. "Caracterización del huerto mixto tropical 'La Asunción', Masatepe, Nicaragua." *Agroforestería en las Américas* 1(2): 5-9.
- Vogl, C. R., B. Vogl-Lukasser y J. Caballero. 2002. "Homegardens of Maya Migrants in the District of Palenque (Chiapas/Mexico): Implications for Sustainable Rural Development." En *Ethnobiology and Biocultural Diversity*, editado por J. R. Stepp, F. S. Wyndham y R. K. Zarger, 631-647. Athens, Georgia, USA: University of Georgia Press.

El Territorio del Totonacapan Poblano y su devenir histórico a partir de la producción cafetalera

Alejandro Ortega Hernández

Marilu León Andrade

Miriam Reyes Tovar

Universidad de Guanajuato

Resumen

A partir de diferentes elementos teóricos, históricos y empíricos, se indaga en las redefiniciones desarrolladas en las fronteras originarias del Totonacapan poblano. En este sentido, la "autoconciencia étnica", surge bajo el influjo de la comunidad de la lengua y el territorio, de los hábitos y costumbres comunes. En este trabajo se parte del hecho de que la comunidad étnica o etnos constituye aquí un sinónimo de región. Los espacios ocupados por los indígenas totonacos vienen a constituir una región, con cierta coherencia; su homogeneidad la establece y la determina todo lo que surge de la comunidad étnica.

Palabras clave

Región, identidad, etnos, Totonacapan.

Abstract

Based on different theoretical, historical, and empirical elements, the reconstructions developed at the original borders of the Totonacapan of Puebla were investigated. In this sense, "ethnic self-awareness" arises under the influence of the community of language and territory, of everyday habits and customs. This work starts from the fact that the ethnic community or ethnos is a synonym for region here. The spaces occupied by the Totonac indigenous people constitute a region with a certain coherence. Its homogeneity is established and determined by everything that arises from the ethnic community.

Keywords

Region, identity, ethnos, or ethnic community

Introducción

Al 2020 había en México 256, 344 hablantes de lengua totonaca, representando la octava lengua indígena más hablada,¹ pese a que los asentamientos principales de esta etnia se localizan en algunos municipios del centro-norte del estado de Veracruz, y de otro pocos de la Sierra Norte del estado de Puebla, donde no siempre son la mayoría dominante, ya que conviven principalmente con la etnia Náhuatl, que es la lengua indígena que más se habla en México; así mismo, los totonacas han experimentado un proceso de larga duración en lo que se refiere a la migración, interna principalmente, aunque la internacional comienza a ser más significativa. En este sentido, diversos procesos han reconfigurado las personas que hablan o no un idioma nativo y su ubicación en el espacio; con lo cual se modifica lo que históricamente se conocía como Región Totonaca, deviniendo en espacio más reducido y constreñido por el avance de procesos de orden capitalista;² en este tenor, son pocos los trabajos que analizan la evolución histórico-espacial de esta región indígena.³

⁴ De este modo, llegamos al punto en el que el objetivo de esta investigación consistió en analizar la evolución que la región indígena totonaca ha tenido, sobre todo después de la conquista hasta nuestros días. Como se demostrará en lo sucesivo, la región indígena totonaca se ha visto reducida en extensión, tomando como criterio el número de hablantes, pese a que diversos rasgos culturales e históricos permanecen aún.

1. INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2020, Lenguas indígenas y hablantes de 3 años y más, 2020* (INEGI, 2020), https://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm.
2. N. Ellison, "Altepet /ChuChutsipi: Cosmopolítica territorial totonaca-nahua y patrimonio biocultural en la Sierra Nororiental de Puebla, México," *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, no. 78 (2020): 88-122.
3. A. García Martínez, "Emergencia de las identidades juveniles en el norte de Veracruz: una reflexión sobre cultura y migración en el Totonacapan," *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* XV, no. 1 (2017): 82-96.
4. S. Moctezuma-Pérez, "Factores que intervienen en la migración de indígenas totonacos de Veracruz," *Ra Ximhai* 7, no. 3 (2011): 415-425.

Desarrollo

ETNOS O COMUNIDAD INDÍGENA

En este apartado estableceremos la pertinencia de poder considerar a las comunidades indígenas como un modo de producción diferente al modo de producción capitalista; con lo cual lograremos no únicamente esclarecernos este concepto, sino que lograremos establecer sus mecanismos esenciales al tiempo que sus contradicciones internas.

Continuando con el esclarecimiento de lo que constituye la comunidad indígena, los estudios de gente como Ferdinand Tönnies y Robert Redfield acabaron por reducir una cultura a sus orígenes y a no ver en ella sino una lista inconexa de rasgos provenientes, bien del pasado mesoamericano o bien del viejo continente. Así, estas investigaciones nos ayudan muy poco a comprender por qué algún rasgo cultural se ha conservado. La única forma de salir del atolladero consistió en reubicar a los pueblos indios en su contexto social. Y a partir de diversas constataciones, varios investigadores dedujeron, algo apresuradamente, que las comunidades eran el resultado casi exclusivo de fuerzas externas: La Colonia. A todo esto, Eric Wolf señalaba que la comunidad no sólo era el resultado de una política de la Corona Española; Ángel Palerm señalaba que la comunidad había sido diseñada para cumplir ciertos objetivos económicos distintos de aquellos a los que de hecho acabó sirviendo. Para Daniele Dehouve la comunidad sufre una fuerte transformación a partir del siglo XVIII: "la expresión de intereses propios de un grupo local, que a veces se oponen en condiciones desesperadas a los intereses divergentes de los colonizadores españoles". En opinión de Viqueira, resulta más fructífero concebir a la comunidad india como el resultado histórico de fuerzas sociales contrapuestas y aceptar que ésta puede conjugar elementos prehispánicos e hispánicos: ser el resultado de la política de la Corona Española; funcionar en provecho de los hacendados; convenir a las ambiciones de los frailes; y constituir un arma irremplazable de los indios para preservar sus medios de vida y mantener cierta autonomía política y cultural. Respecto a la discusión de si la comunidad es hacia su interior homogénea y armónica, los historiadores nunca han podido negar la existencia de los conflictos internos en los pueblos indios. Para Eric Wolf, los conflictos permitían erradicar o, por lo menos, limitar las conductas no tradicionales, obligando a los individuos a mantener cierto equilibrio con sus vecinos. En suma, para Viqueira el concepto de comunidad debe ser revisado por completo. La comunidad aislada, portadora de realidades pasadas, igualitaria y armónica, no corresponde a la compleja situación

de los indios de México. La idealización de la vida comunal india ha inhibido el estudio de los conflictos internos de los pueblos indios y de su articulación con las luchas políticas de la sociedad mayor que los engloba.

Dentro del amplio contexto que representa el concepto de comunidad indígena es muy frecuente hacer referencia a conceptos tales como el de etnos y comunidad étnica, los cuales resultan ser equivalentes.⁵ Para Víctor Kozlov, la elaboración del concepto científico "etnos" es bastante difícil, debido a que las comunidades étnicas son formaciones muy complejas y poseen infinidad de peculiaridades individuales. Además, las mujeres y los hombres constituyen no sólo comunidades étnicas, sino también innumerables comunidades de otro género. Un mismo grupo de personas puede estar incorporado simultáneamente a una colectividad laboral, a una clase, a un partido político sin ser necesariamente una comunidad.

En este intento por acuñar una definición que permita precisar un conocimiento más acertado de la verdad, Kozlov plantea que los conceptos científicos requieren establecer el rasgo característico, es decir, señalar el concepto superior más próximo, y segundo establecer las diferencias genéricas, es decir, los rasgos propios únicamente a un fenómeno u objeto, que no existen en otros conceptos referentes a la misma especie. Así, respecto al etnos tenemos que la diferencia sustancial entre este y muchas formaciones sociales consiste en que el primero surge históricamente, independientemente de la voluntad o el deseo de las personas y en que los etnos pueden existir independientes el uno del otro.⁶

Lo último está ligado a determinadas dimensiones, bastante considerables, de las comunidades, y lo definen, en la realidad tres procesos fundamentales. El primero es la producción de bienes materiales; el segundo es la reproducción de la comunidad dada en el sentido biológico, mediante el nacimiento de nuevas generaciones; el tercero es la reproducción de la misma, en el sentido social, transfiriendo a esa generación determinados valores socioculturales y tradiciones.

Al determinar la comunidad étnica siempre debemos manejar cierto conjunto de rasgos o de tipos de relaciones sociales, de lo contrario se la reduce a una comunidad lingüística, estatal o digamos religiosa. En lo relativo a los rasgos y lazos internos que posee la comunidad étnica debemos señalar ante todo la lengua. La lengua, medio fundamental de comunicación entre las personas, es la condición para el surgimiento de muchos tipos de comunidades; no obstante, la comunidad lingüística, como tal, no es inherente a la comunidad

5. Víctor Kozlov, "El concepto de etnos o comunidad étnica," 1967.

6. Kozlov, *El concepto de etnos*, 1967

estatal ni a la religiosa. Para los miembros de una comunidad étnica, la lengua no sólo es un medio de comunicación, sino también de desarrollo de las más importantes formas de su cultura espiritual. La lengua está estrechamente ligada con la pertenencia étnica, y no es casual que el nombre de los pueblos coincida generalmente con el de su idioma. Las personas que han cambiado su idioma cambian también su pertenencia étnica. Cabe señalar que la comunidad étnica coincide enteramente con la lingüística tan sólo en las fases tempranas del desarrollo histórico. Muchas naciones contemporáneas se formaron de grupos de población con diferentes lenguas, de ahí que la comunidad de idioma no sólo debe considerarse como una condición, como base para la formación del pueblo, sino también como uno de los resultados de este proceso. El territorio aparece, en primer término, como una condición, como la base material para la formación de la comunidad étnica y de otras muchas comunidades de personas, pues para que las personas puedan comunicarse deben, por regla general, vivir en vecindad. Las condiciones naturales de ese territorio determinan muchas singularidades culturales y de vida, y la idea de la "tierra patria" desempeña un importante papel en la formación de la autoconciencia étnica. El vínculo con el territorio es típico en primer lugar para el concepto de "patria" y no para el concepto del etnos. El territorio étnico puede por sí solo cambiar considerablemente; en unos casos su fue extendiendo mucho por cuenta de la asimilación de nuevas regiones; en otros se fue reduciendo mucho debido a que en ese territorio se fueron instalando grupos de otras nacionalidades.

En lo que respecta a los factores de orden económico, tenemos que la economía, la producción material, dado que en última instancia es la condición imprescindible para la existencia de todas las formas de comunidades humanas, no define la especificidad del etnos. Las relaciones económicas determinan en plena medida sólo la comunidad económica de las personas, condicionada por la división clasista-profesional y territorial del trabajo. La comunidad étnica y la económica coinciden con bastante frecuencia, pero pueden no coincidir. La pertenencia étnica de las personas raramente desempeña, por sí sola, un papel decisivo en la formación de la estructura económica de la sociedad, rara vez determina la división interna del trabajo.

En relación con esto, al definir la comunidad étnica no se debe hacer hincapié en la 'comunidad de cultura', sino en sus elementos específicos y en las singularidades culturales y de vida de los hombres que, conjuntamente con la lengua, crean la fisonomía específica del etnos.

Respecto a un concepto denominado "autoconciencia étnica" Kozlov⁷ plantea que surge bajo el influjo de la comunidad de la lengua y el territorio, de los hábitos y costumbres comunes; en su formación ejerce gran influencia la idea de cierta comunidad de origen.

En suma, el concepto de etnos se puede sintetizar de la siguiente manera: "el etnos o comunidad étnica es un organismo social constituido en un determinado territorio por grupos de personas, con la condición de que ya tuvieran o hubieran logrado en el proceso de desarrollo de diferentes vínculos una comunidad de lengua, rasgos comunes de cultura y modo de vida, una serie de valores sociales y tradiciones comunes, así como un cruce considerable de los componentes raciales que antes se distinguían acentuadamente. Los rasgos fundamentales del etnos son: la autoconciencia étnica (en la cual desempeña un importante papel la idea de la comunidad de origen y de destinos históricos), una lengua, un territorio; particularidades de la modalidad psíquica, de cultura y modo de vida.

Así mismo, para este trabajo se parte de la idea que plantea que la región no es algo dado, sino que más bien 'es una hipótesis que debemos verificar'.⁸ Aunque la idea anterior constituye la guía de nuestro trabajo, nos permitiremos citar algunas definiciones adicionales para aclararnos esta idea de región. Van Young plantea que "las regiones son hipótesis por demostrar"; respecto a las fronteras de una región, este mismo autor plantea que estas no son impermeables y por tanto no es necesariamente congruente con las divisiones políticas o administrativas más familiares y fácilmente identificables.⁹ Critica aquellas posiciones en las cuales se hace demasiado énfasis en los aspectos económicos y espaciales, ya que esto puede dejar de lado otros aspectos importantes de la estructura y el cambio, como es la etnicidad y el conflicto étnico. Para Juan José Palacios, "la región hace referencia a la noción abstracta de un ámbito en cuyo interior se cumplen ciertos requisitos de semejanza u homogeneidad". En otro sentido, la región es utilizada para identificar porciones determinadas de la superficie terrestre, definidas a partir de criterios específicos y objetivos preconcebidos.¹⁰ Por último, citaremos los planteamientos de otro estudioso de la ciencia regional, Daniel Hiernaux,

7. Kozlov, *El concepto de etnos*, 1967.

8. Brigitte Boehm, De Lameiras, "El Enfoque Regional y los Estudios Regionales en México, geografía, historia y antropología," *Relaciones* 72, Vol. XVIII (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1997)

9. Eric Van Young, "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas," *Anuario del IEHS*, núm. 2 (Tandil, Argentina: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 1987)

10. Juan José Palacios, L., "El concepto de Región," *Revista Interamericana de Planificación* Vol. XVII (Ciudad de México, 1983)

quien plantea que la región, a pesar de los inmensos cambios que ha sufrido la economía mundial, “es la unidad territorial de base que articula los diversos espacios del capital mundial y que el análisis regional debe estar en el centro de las preocupaciones de los estudios territoriales”; adicionalmente este mismo autor sostiene que en la actualidad, “la región no es sólo una unidad pertinente de análisis para los estudios territoriales, sino y sobre todo, que representa la nueva dimensión en la que se despliega, produce y reproduce el capitalismo a escala planetaria”.¹¹ En suma, la región constituye una unidad de análisis, que no solamente está en boga y que es innovadora, sino que al homogeneizar ciertos espacios permite entenderlos como un todo; y esta elaboración no es un resultado subjetivo, sino que es una demostración de quien la plantea como tal. No se trata simplemente de aventurar meras suposiciones; una región, basándonos en todo lo dicho anteriormente, constituye un todo coherente, una unidad que comparte ciertos rasgos en común y que la hacen diferenciable de otras porciones del espacio.

En este entendido es que se deben añadir aquellos elementos que le dan coherencia, definición y diferenciación como región. El carácter indígena y étnico constituyen dos rasgos que hacen ser a una determinada porción del espacio una región, diferenciable de las demás.

De esta manera bien se puede indicar que una región es una de tipo indígena; sin embargo, qué es lo que le da sustento a esta afirmación; ¿cómo demostrar que un determinado espacio se puede caracterizar como una región indígena? Quizá para ello debemos recurrir, primeramente, al concepto de etnos. En este sentido Victor Kozlov señala que en una “comunidad étnica siempre debemos manejar cierto conjunto de rasgos o de tipos de relaciones sociales, de lo contrario se la reduce a una comunidad lingüística, estatal o digamos religiosa”.¹² Este autor indica que en un grupo de individuos es posible que se establezca un reconocimiento hacia ese grupo; algo así como un sentido de pertenencia, de identificación hacia un grupo en especial, ya sea porque se comparta una historia, una misma procedencia y origen, los mismos objetivos o por cuestiones raciales y lingüísticas. Es decir, existe un reconocimiento de sí mismo en cada uno de estos individuos hacia un punto en particular y que hace que este reconocimiento de como resultado un grupo de personas que se coinciden en este autoreconocimiento personal y que da origen a un grupo étnico. Este último planteamiento, considera esta investigación, tiene relación con el concepto de “autoconciencia étnica”, señalada por Kozlov, el cual plantea que esta “surge bajo el influjo de la comunidad de la lengua y el

11. Daniel Nicolas Hiernaux, “En búsqueda de un nuevo paradigma regional,” 1990.

12. Kozlov, *El concepto de etnos*, 1967.

territorio, de los hábitos y costumbres comunes; en su formación ejerce gran influencia la idea de cierta comunidad de origen”.¹³ Esta pertenencia étnica, o autoidentificación respecto a un grupo, puede decirse que está ligada a la lengua; este último elemento es uno de los principales al momento de establecer los límites de este autoreconocimiento. Pero igualmente importante es el territorio - “de acuerdo a lo planteado por Sepúlveda, el territorio se define como “un producto social e histórico, lo que le confiere un tejido social único, dotado de una determinada base de recursos naturales, ciertas formas de producción, consumo e intercambio, y una red de instituciones y formas de organización que se encargan de darle cohesión al resto de los elementos” (Masferrer, 2003; 69) - al momento de establecer qué es y qué no es una comunidad étnica. “El territorio aparece, en primer término, como una condición, como la base material para la formación de la comunidad étnica y de otras muchas comunidades de personas”. En un espacio determinado se tiene entonces que un grupo de individuos, que establece vínculos mutuos de reconocimiento, se establece sobre cierta porción del espacio y por el tipo de relaciones, sean estas de producción, familiares o culturales, va generando una apropiación del espacio, una continuidad, homogénea a su interior y que es posible denominar como región. Es decir, aquí los grupos de individuos, con su quehacer diario, van construyendo y moldeando el espacio.

Resumiendo lo anteriormente dicho acerca del etnos, tenemos que este se define como “un organismo social constituido en un determinado territorio por grupos de personas, con la condición de que ya tuvieran o hubieran logrado en el proceso de desarrollo de diferentes vínculos una comunidad de lengua, rasgos comunes de cultura y modo de vida, una serie de valores sociales y tradiciones comunes, una autoconciencia étnica (en la cual desempeña un importante papel la idea de la comunidad de origen y de destinos históricos), así como un cruce considerable de los componentes raciales que antes se distinguían acentuadamente”. Es en este sentido que nos permitimos considerar a un grupo indígena como un etnos o comunidad étnica, por poseer un territorio determinado, mantener una comunidad de lengua, valores, tradiciones y modos de vida comunes, y lo más importante, para nosotros, la singularidad del autoreconocimiento.

Para concluir este apartado señalaremos que tanto el concepto de región, como el de territorio y etnos ofrecen cierta coherencia hacia su interior y constituyen de este modo unidades de análisis y marco perfectos de referencia para ciertos estudios; así mismo, establecen límites, tanto espaciales como a

diferentes niveles de abstracción para la comprensión de determinados fenómenos. De esta manera pasaremos en el siguiente apartado a la construcción de una región, en la cual el elemento que le da coherencia es el etnos que a su interior se desarrolla. Para la verificación de nuestra hipótesis, como diría Van Young, comenzaremos por la construcción de este etnos; posteriormente revisaremos cuál es su relación con el territorio y como esto al final nos brinda los argumentos necesarios para hablar de una región indígena, entendiendo por esta última una parte del espacio, sea este un territorio cualquiera, sobre el que tienen lugar procesos similares, como los relativos a la cultura, comunidad del lenguaje, visión del mundo y autoconciencia étnica principalmente.

SOBRE EL ORIGEN DE LOS INDÍGENAS TOTONACOS

Según lo citado por González Romo, "los totonacos son de los primeros grupos étnicos que se establecen en la parte del golfo y la Sierra de Puebla; el origen de esta cultura estuvo ligada a los grupos maya, olmeca, huasteca y popoluca";^{14 15} nuevamente aquí podemos verificar un elemento adicional a la construcción de nuestra comunidad étnica: un lugar común de origen. Se calcula que las fechas de origen de su establecimiento en esta zona datan de 500 a 400 años a. C., "como grupo que se establece a partir de migraciones. "Las evidencias arqueológicas señalan una larga tradición de ocupación de la costa veracruzana que data de los años 2700 a 1500 a. C., y en opinión de algunos investigadores es a partir de los años 1500-600 a. C. que puede hablarse de una cultura propiamente totonaca".¹⁶ El territorio por ellos poblado ha sido denominado Totonacapan, territorio que es al mismo tiempo reconocido por lo indígenas totonacas, y que se encuentra conformado por 21 municipios, en los estados anteriormente citados. El Totonacapan, según Kelly y Palerm, abarcaría "un área que comprende desde el río Cazones, en el norte, hasta el río de la Antigua, hacia el sur; por el oeste hasta el Golfo de México y hacia el oeste por la Sierra Madre Oriental".¹⁷

14. Adrián González Romo, "Relación entre pobreza, un programa para su combate y agricultura: estudio de caso en una región indígena del" 2003.

15. Benjamín Ortiz Espejel, *La cultura asediada: espacio e historia en el trópico veracruzano (el caso del Totonacapan)*(México D. F.: Instituto de Ecología, A. C., CIESAS, 1994)

16. Ibid.

17. Victoria Chenaut, *Aquellos que vuelan. Historia de los pueblos indígenas de México, Los totonacos en el siglo XIX* (México D.F.: CIESAS-INI, 1995).

REGIÓN INDÍGENA TOTONACA, UN INTENTO DE CONSTRUCCIÓN TEÓRICA

En el presente trabajo intentaremos construir, a partir de diferentes elementos teóricos, históricos y empíricos, un concepto de región, en forma tal que permita entender la complejidad de los procesos que suceden en determinados espacios, tanto geográficos como sociales; en particular, se pretende dejar establecido qué es en definitiva una región indígena, la región indígena totonaca. En este sentido, conceptos como región, identidad, etnos, o comunidad étnica serán recurrentes a todo lo largo de este trabajo, al tiempo que constituyen nuestro marco teórico-conceptual para la construcción de nuestra región de interés. Así, la "autoconciencia étnica", "surge bajo el influjo de la comunidad de la lengua y el territorio, de los hábitos y costumbres comunes; en su formación ejerce gran influencia la idea de cierta comunidad de origen". Por otro lado, "la región hace referencia a la noción abstracta de un ámbito en cuyo interior se cumplen ciertos requisitos de semejanza u homogeneidad"; por lo que los requisitos de homogeneidad permiten determinar que un determinado espacio constituye una región. En este trabajo se parte del hecho de que la comunidad étnica o *etnos* vienen a constituir una región, con cierta coherencia; su homogeneidad la establece y la determina todo lo que surge de la comunidad étnica.

Para definir y poder hablar de la región indígena totonaca primero debemos establecer lo que se entiende por "indígena", puesto que ya hemos definido el concepto de región como unidad de análisis y como algo homogéneo y coherente a su interior; esta determinación de la esencia indígena va muy de la mano con el concepto de etnos, para el cual la existencia del mismo implica la autoconciencia, la comunidad lingüística, un territorio en común, comunidad de origen, hábitos y costumbre comunes. Para iniciar esta definición citaremos lo planteado por W. Field, quien plantea que "las personas indígenas y algunos movimientos en Latinoamérica emplean el término indígena como una auto-descripción - esta auto descripción la encontraremos líneas abajo cuando analicemos un poco la cosmovisión del grupo indígena que es de interés en este trabajo -, mientras que el término 'indio' es un término desaprobado".¹⁸ Como indios, comenta este mismo autor, no existían como tales en América hasta que los europeos inventaron el término y su posición social;¹⁹ y según

18. Les W. Field, "Who Are the Indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America," *Latin American Research Review* 29, no. 3 (1994)

19. Severo Martínez Peláez, *La Patria del criollo*, 7^a ed. (Pue., Pue., México: Publicaciones UAP, 1982)

el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, indígena es aquel que es Originario del país de que se trata. Esta definición se ve reforzada con el análisis que de la gente indígena hace Beteille, quien comenta: “la frase ‘personas indígenas’ es un poco como el término ‘nativo’ en los tiempos de la Colonia”.²⁰ Así que, en este sentido, todo indígena es aquel que es originario de un lugar en específico.

Luego entonces, todo indígena totonaco debe tener necesariamente un lugar de origen, un lugar en el espacio común, y que es parte de esa comunidad étnica a la que se hacía referencia líneas arriba. Ese lugar en el espacio se encuentra comprendido en los estados de la República Mexicana Puebla, Veracruz y en menor medida en el estado de Hidalgo, tal como se aprecia en el siguiente mapa. Aquí cabe aclarar que, aunque no se encontró algún dato sobre la localización de los totonacos en el estado de Hidalgo, se deja señalado que habitan en este estado puesto que solamente se encontró señalado en la bibliografía que este grupo también se localiza en dicho estado.²¹ En general este grupo indígena se concentra en los estados de Veracruz, en la parte norte, y Puebla, concentrados en la parte noroeste del estado. Así, “el moderno Totonacapan puede ser definido como el área donde el idioma totonaco todavía se habla”; a partir de una comparación hecha con el siglo XVI, llevó a Kelly y Palerm a observar un cambio histórico en las fronteras del Totonacapan, ocurrida de manera acelerada a partir de la Colonia (ver figura 3.2), “cuando la población se refugió en las zonas montañosas más apartadas”. Aunque durante el siglo XIX ha sido difícil medir los cambios ocurridos en las fronteras étnicas del Totonacapan,²² en base a la información estadística de que se dispone, el Totonacapan actual abarcaría una zona similar a la que se muestra en la figura anterior.

Continuando con esta definición de grupo indígena, tenemos que algunas fuentes señalan que los “totonacos se llaman así porque adoraban a un dios llamado *Totonac*”, aunque otras versiones hacen énfasis “en una versión etimológica: *tutu* (palabra proveniente del idioma hablado por los totonacos y que significa tres) y *nacu* (corazón): tres corazones”. Otras interpretaciones plantean que la palabra Totonacapan es una derivación del idioma náhuatl, sustentada por Krickeberg y Palacios; de esta manera el Totonacapan se “constituiría a partir de la forma verbal *tona*, ‘hace calor’, ‘hace sol’, para quienes el

20. Andre Beteille, “The Idea of Indigenous People,” *Current Anthropology* 39, no. 2 (April 1998)

21. Benjamín Ortiz Espejel, *La cultura asediada: espacio e historia en el trópico veracruzano (el caso del Totonacapan)* (México D.F.: Instituto de Ecología, A. C., CIESAS, 1994)

22. Victoria Chenaut, *Aquellos que vuelan. Historia de los pueblos indígenas de México, Los totonacos en el siglo XIX* (México D.F.: CIESAS-INI, 1995)

significado alude a la población que habita en la costa tropical, con el nombre de ‘los calientes, los de la tierra caliente’.²³

Por otro lado, para completar nuestra definición de indígena recurriremos nuevamente al concepto de etnos o comunidad étnica; este, decíamos, hace referencia a un grupo de personas que entre otras cosas mantiene una autoconciencia de sí y lazos de pertenencia hacia ciertos valores culturales, lingüísticos e históricos. De esta manera, en este trabajo es posible hablar del grupo indígena totonaco como un etnos o comunidad étnica. Elio Masferrer señala que los totonacos en realidad no se definen a sí mismos como totonacos sino como totonacas.

Adicionalmente este mismo autor señala que “la identidad puede pasar por otras cuestiones”.²⁴ Algo interesante que señala este autor en relación a este autorreconocimiento de sí mismo, y el sentirse diferente y hasta establecer determinadas barreras mentales, se refleja en un dato encontrado por este autor y que nos indica lo siguiente: “los totonacos denominan *Lowa* a los mestizos, que quiere decir víbora”, lo cual estaría bastante ligado a la misma cosmovisión mestiza e indicaría que está vinculado al mundo de abajo, “donde suele enviarse al infierno en las tradiciones españolas de evangelización”.

Por otro lado, “la identidad no pasa necesariamente por la lengua”. En el municipio de Tetelilla de Islas (estado de Veracruz) “la población se considera a sí mismo totonaca a pesar de haber perdido su lengua y emplean el castellano para comunicarse”. Esta pérdida del lenguaje común no se ha traducido, para el caso de los indígenas totonacos, en una extinción como comunidad étnica; por el contrario, continúan manteniéndose como uno de los principales grupos lingüísticos del país, el octavo a nivel nacional con más 280 mil hablantes de esta lengua (ver figura 1).

Respecto a la conciencia de sí, y al reconocimiento de sí mismos que tiene el grupo indígena totonaco, se tiene el siguiente planteamiento: “la etnicidad y los límites son dinámicos y pueden reformularse estableciendo aspectos de la conciencia étnica [...] existen casos donde los límites étnicos se amplían para incluir nuevos sistemas mítico-religiosos como sucede con el protestantismo totonaco que tiene la peculiaridad de reforzar la etnicidad”.²⁵ Sin embargo, esta reformulación no únicamente se ha dado en el terreno lingüístico, el territorio inicialmente apropiado por el grupo indígena totonaco ha sufrido

23. Victoria Chenaut, *Aquellos que vuelan. Historia de los pueblos indígenas de México, Los totonacos en el siglo XIX* (México D.F.: CIESAS-INI, 1995)

24. Elio Masferrer Kan, *Etnografía del estado de Puebla* (Puebla: Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, 2003)

25. Elio Masferrer Kan, *Etnografía del estado de Puebla*. 2003.

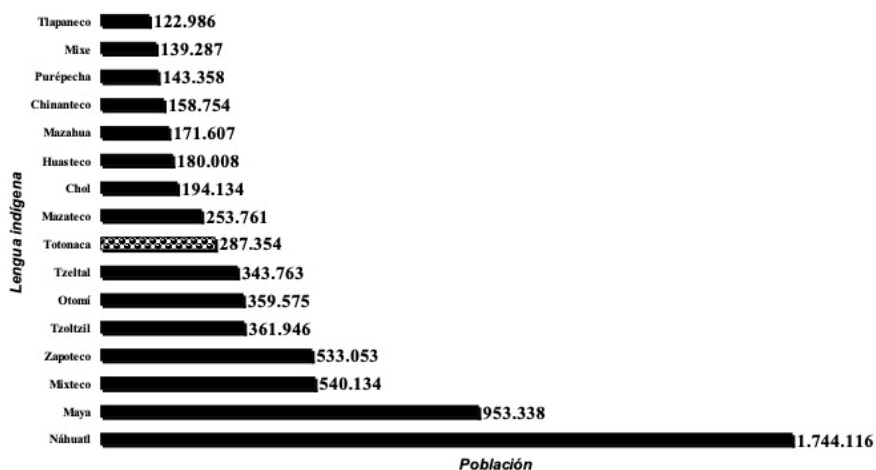


Figura 1. Población total hablante de lenguas indígenas según la lengua.
Fuente: Valdés, 2003; 37-38.

también procesos de transformación; y al igual que en el caso del idioma, el territorio apropiado por los indígenas ha visto reducir sus dimensiones (véase figura 2), pues del siglo XVI al XX, los totonacos ocupaban un extenso territorio que abarcaba desde el golfo de México hasta la actual Sierra Norte de Puebla, del río Cazonés al norte hasta el río de la Antigua al sur (Masferrer, 2003; Chenaut, 1995).

Todo esto es completamente acorde a los planteamientos de región, que señalan que sus fronteras no son rígidas,²⁶ sino que constantemente se hallan cambiando en el tiempo. En la actualidad, señala Masferrer, los totonacos han perdido la mitad del territorio que poseían al inicio de la invasión europea (véase figura 2 y 3). Sin embargo, la ausencia de recursos mineros, “agrícolas y el escaso conocimiento que tuvo el clero de la cultura totonaca del siglo XVI y el XVIII facilitó este proceso de reorganización cultural y étnica que le permitió a los totonacos llegar al siglo XIX con un papel relevante en la población indígena mexicana”.²⁷

El ser uno de los 10 grupos indígenas con mayor número de personas hablantes corrobora la afirmación anterior; y siendo un poco críticos, podemos decir que la población indígena que corresponde a este grupo aumentaría sin lugar a duda si dentro de los conteos de población se estableciera un concepto científicamente bien definido de indígena.

26. F. G. Zúñiga Bravo, “Las transformaciones del territorio y el patrimonio cultural en el Totonacapan Veracruzano, México, basadas en la actividad turística como estrategia de desarrollo regional,” *Cuadernos de Turismo*, no. 34 (2014):351-372

27. Elio Masferrer Kan, *Etnografía del estado de Puebla*. 2003.



Figura 3.3. Extensión aproximada del Totonacapan (Siglo XVI - 1940) FUENTE: Isabel Nelly y Ángel Palerm, *The Tain Totonac*, Citado por Chenaut, 1995; p. 16.

Conclusión

La región Totonaca, quizá como la gran mayoría de las regiones indígenas de México, han devenido en una suerte de “refugio” y reductos, donde se trata de preservar la lengua, la identidad, diversos elementos culturales, étnicos, lingüísticos, históricos y un origen común; espacios donde aún se mantienen elementos compartidos, y que les dan cohesión, pero que aún pueden verse modificadas y alteradas por las diversas actividades económicas que poseen un fuerte carácter capitalista, extractivista y excluyente.²⁸ ¿Hacia dónde va la Región Totonaca? Como ya se vio en la discusión teórica sobre la región, esta no es impermeable e inmutable, por ende, es de esperar que estas vayan cambiando en el tiempo, configurándose por el quehacer humano, bajo las leyes del sistema económico dominante. En este sentido, existen elementos que amenazan la existencia de la región totonaca, tal como actualmente la

28. Blanca Rubio, *Explotados y Excluidos, los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal* (México D.F.: Plaza y Valdés, 2001)

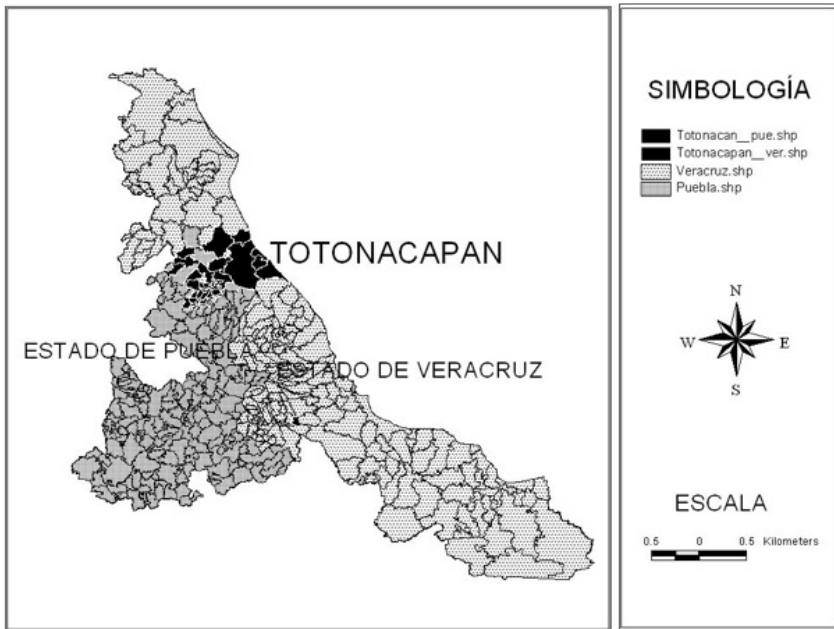


Figura 4. El Totonacapan actual. Fuente: González, 2003; 67. Ximitl, 2004; 59. Alvarado, 2005; 56.

conocemos, ante la existencia de proyectos mineros e hidroeléctricos que podrían fragmentar y dividir esta región, sobre todo en la parte de poblana de la Sierra Norte.

La lengua es un factor que al parecer es determinante en la cohesión y existencia de las regiones indígenas, así como los factores culturales, pero también la existencia de una política que conserve estos elementos es determinante para la permanencia en el tiempo y espacio de una región indígena; ya que, a diferencia de las regiones geográficas y económica-productivas, las primeras se ven alteradas en el espacio por la intervención de las diversas prácticas humanas. Así mismo, existe una coincidencia en el espacio entre regiones indígenas y disponibilidad de recursos naturales, como el agua o recursos minerales; lo que implica que están latentes los elementos que ponen en riesgo la existencia de una región indígena, como esta que hemos tratado de caracterizar a lo largo de este trabajo, generalmente orillándolas a una reducción de sus límites regionales

Bibliografía

- Beteille, Andre. 1998. "The Idea of Indigenous People." *Current Anthropology* 39, no. 2 (April).
- Boehm, De Lameiras Brigitte. 1997. "El Enfoque Regional y los Estudios Regionales en México, geografía, historia y antropología." *Relaciones* 72, Vol. XVIII. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Chenaut, Victoria. 1995. *Aquellos que vuelan. Historia de los pueblos indígenas de México, Los totonacos en el siglo XIX*. México D.F.: CIESAS-INI.
- Ellison, N. 2020. "Altepet /ChuChutsipi: Cosmopolítica territorial totonaca-nahua y patrimonio biocultural en la Sierra Nororiental de Puebla, México." *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, no. 78: 88-122. <https://doi.org/10.22134/trace.78.2020.742>.
- Field, Les W. 1994. "Who Are the Indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America." *Latin American Research Review* 29, no. 3.
- García Martínez, A. 2017. "Emergencia de las identidades juveniles en el norte de Veracruz: una reflexión sobre cultura y migración en el Totonacapan." *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* XV (1): 82-96. <https://doi.org/10.2536/liminar.v15i1.496>.
- González Romo, Adrián. 2003. "Relación entre pobreza, un programa para su combate y agricultura: estudio de caso en una región indígena del."
- Hiernaux, Daniel Nicolas. 1990. "En búsqueda de un nuevo paradigma regional." INEGI. 2020. *Censo de Población y Vivienda 2020, Lenguas indígenas y hablantes de 3 años y más, 2020*. INEGI. Consultado el 14 de julio de 2025. Disponible en https://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm.
- Kozlov, Victor. 1967. "El concepto de etnos o comunidad étnica."
- Martínez Peláez, Severo. 1982. *La Patria del criollo*. 7ª ed. Pue., Pue., México: Publicaciones UAP.
- Masferrer Kan, Elio. 2003. *Etnografía del estado de Puebla*. Puebla: Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla.
- Moctezuma-Pérez, S. 2011. "Factores que intervienen en la migración de indígenas totonacos de Veracruz." *Ra Ximhai* 7 (3): 415-425.
- Ortiz, Espejel Benjamín. 1994. *La cultura asediada: espacio e historia en el trópico veracruzano (el caso del Totonacapan)*. México D.F.: Instituto de Ecología, A. C., CIESAS.
- Palacios, L. Juan José. 1983. "El concepto de Región." *Revista Interamericana de Planificación* Vol. XVII. Ciudad de México.

- Rubio, Blanca. 2001. *Explotados y Excluidos, los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Van Young, Eric. 1987. "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas." *Anuario del IEHS*, núm. 2. Tandil, Argentina: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Zúñiga Bravo, F. G. 2014. "Las transformaciones del territorio y el patrimonio cultural en el Totonacapan Veracruzano, México, basadas en la actividad turística como estrategia de desarrollo regional." *Cuadernos de Turismo*, no. 34: 351-372.

Desarrollo de la empresa forestal comunitaria en Pueblos Mancomunados: génesis y desafíos organizacionales en los pueblos originarios en torno al manejo forestal

Isaías Daniel Hinojosa Flores

Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad León. UNAM

Miguel Angel Paz Frayre

Centro Universitario del Norte, UdeG

Resumen

El mancomún que tiene un origen antiguo, de organización para la defensa del territorio; ha sufrido modificaciones territoriales que fueron producto de las concesiones forestales del sXX, así como por la imposición de la comunidad agraria y la conformación de la EFC; dichos procesos se han entrelazado y aunque quedan, dejan pocas evidencias visibles, sus detalles se revelan en el paisaje a través de los testimonios de quienes los vivieron. La lección más importante que se retoma es que mientras el mancomún agrario comienza a fragmentarse al interior, la vigencia de la organización municipal a través de instituciones como el tequio, se reproduce por las comunidades bajo un esquema de autoridades agrarias; mientras la EFC, se desarrolla un tanto ajena a la dinámica del territorio, aunque cohesionada a la identidad de las 8 comunidades.

Palabras clave

Manejo forestal comunitario, concesiones forestales, mancomún, comunidad agraria, Oaxaca, empresa forestal comunitaria.

Abstract

The mancomun, which has an ancient origin as an organization for the defense of the territory, has suffered territorial modifications that were a product of the forestry concessions of the 20th century, as well as the imposition of the agrarian community and the formation of the EFC. These processes have been intertwined, and although they leave little visible evidence, their details are revealed in the landscape through the testimonies of those who lived with them. The most important lesson that is taken up is that while the agrarian mancomun begins to fragment within, the validity of the municipal organization through institutions such as the tequio, is reproduced by the communities under a scheme of agrarian authorities. At the same time, the EFC develops outside the dynamics of the territory, although cohesive to the identity of the eight communities.

Keywords

Community forest management, forest concessions, mancomun, agrarian community, Oaxaca, community forest enterprise

Introducción

El desarrollo del manejo forestal comunitario no ocurre de forma fortuita en los pueblos: a la presencia de un macizo forestal dentro de sus territorios deben sumarse elementos como la organización en torno a la tierra, conocimiento de esquemas técnicos, así como redes de comercialización de sus productos. Por lo anterior, diversos autores muestran que los aspectos históricos y sociales que hacen de un territorio un aspecto particular son claves para el desarrollo de organizaciones forestales comunitarias¹²³ generalmente encontrados en los pueblos originarios. Por otro lado, en México, el Estado fue un agente importante en la forma en la que los espacios forestales se concibieron dentro del esquema de desarrollo basados en el bien común y que dieron pauta a la valorización de los bosques en los circuitos de mercado; a la par, dichos espacios

-
1. D. D. Bray y P. L. Merino, *La experiencia de las comunidades forestales en México* (México D.F.: Instituto Nacional de Ecología, 2004), 269.
 2. M. Chapela y Y. Lara, *El papel de las Comunidades Campesinas en la Conservación de los Bosques*. Estudios Rurales y Asesoría, A.C. (ERA), 1995.
 3. R. López-Arsola, "El empoderamiento del manejo forestal comunitario en Oaxaca. La Unión de Comunidades Forestales y Ejidos de Oaxaca, 1985-1996," en *Los bosques comunitarios de México. Manejo sustentable de paisajes forestales*, 1, ed. D. D. Bray y P. L. Merino (México D.F.: SEMARNAT, INE, CCMSS, IG, FIII, 2007), 269.

se han reconcebido por la experiencia vivida dentro del territorio comunitario y dada por la organización comunitaria, agraria y empresarial. De este modo, en el presente capítulo, se establece la importancia de los agentes de cultura en la conformación de la actividad empresarial comunitaria, partiendo de una organización común extraordinaria, como lo es el mancomún, adaptada por la imposición de la organización agraria que sentó sus bases. Pero, además, poniendo en relieve como los sucesos moldearon la valoración misma del territorio, por la presencia de un circuito de valor al que fueron adheridos y del que aprendieron a obtener beneficios.

EL MANEJO FORESTAL COMUNITARIO COMO LA INFLUENCIA DE LOS AGENTES DE CULTURA EN EL *OIKUMENE*

El interés en reconocer la organización en torno a los bosques radica en su singularidad en torno al reflejo de organización en diversas escalas: desde la organización comunitaria en los espacios comunes; la resignificación de los espacios forestales como puentes a la integración del desarrollo de Estado y el valor de los espacios forestales en el esquema de desarrollo empresarial. Particularmente, es importante reconocer que la mayor parte de los territorios forestales del país están en manos de ejidos o comunidades, que en muchos casos, tuvieron su origen mediante resoluciones que tenían el objetivo de reconocer la posesión de los bosques por parte de las personas que los habitaban, tal cual explicaremos en este caso particular de estudio; cuya organización y operación en torno de los recursos forestales, fueron fuertemente influenciadas por los agentes externos a las comunidades: principalmente el gobierno y las concesiones forestales.

De esta forma, el presente trabajo considera el análisis de lo local y lo global desde la perspectiva de la geografía estrabónica,⁴ reconociendo al lugar desde una perspectiva histórica cultural y retomando, en particular el concepto de *oikoumene*. Éste, referido como la interacción entre agentes locales y externos, que tiene repercusiones sobre el territorio, aunque con relaciones no siempre preestablecidas y conformadas más por un entramado de experiencias compartidas, que una trayectoria solamente concebida; es decir, el *oikoumene* como un sistema de agentes culturales con límites flexibles y distintos grados de movilidad, dando lugar a hábitats de agentes culturales. En este sentido los hábitats⁵ son redes de relaciones que trascienden fronteras, es decir, entre agentes locales y globales, aunque sin concebir de forma

4. W. A. Koelsch, "Squinting Back at Strabo," *Geographical Review* 94, no. 4 (2004): 502-518.

5. Citado por Hannerz, U. (1996). *Transnational connections* (Vol. 290). London: Routledge.

precisa el impacto del entramado en los espacios locales. En este caso, en el manejo forestal comunitario, se estudia como el circuito del hábitat de agentes empresa-gobierno, modifican la forma de vivir el territorio local, mediante cambios de su percepción, vida y entendimiento de la misma localidad, como una organización agraria. En este sentido, las localidades fueron homogeneizadas en un circuito de organización nacional, lo cual, paradójicamente, permitió fortalecer la organización comunitaria forestal específica, en cada comunidad.

Por ejemplo, los agentes locales, con control directo sobre los recursos forestales, suelen estar más aislados y marginados en comparación con actores globales como gobiernos y ONG; sin embargo, para el presente caso de análisis, la organización comunitaria misma, logra establecer pautas organizativas que le permiten dialogar en diferentes escalas en las que opera la comunidad agraria y los agentes de cultura. En este sentido, la comprensión del espacio social permite entender el papel de los agentes de cultura o actores, influyen en la modificación del territorio de la comunidad,⁶ tanto en el espacio mental (ideas) y el físico (entorno tangible). Sin embargo, dentro de dicha dialéctica coexisten tres elementos del espacio: el espacio percibido, concebido y vivido, que, como un nudo borromeo, son indisolubles y esenciales para interpretar cómo el mundo físico y las experiencias que se traducen en percepciones y significados; es decir, cada dimensión del espacio no puede existir sin la interrelación de las otras dos. De esta forma, la producción del espacio es una trama compleja, entre la experiencia de vivir el territorio físico, el percibirlo y representarlo, son los vértices cromáticos donde la sociedad y sus relaciones de producción interactúan continuamente. De esta forma, la forma en la que los territorios son alienados o representados, permiten explorar modificaciones en las prácticas de producción espacial, es decir, los espacios de representación del espacio locales son modificados por los agentes de cultura que modifican, ya sea mediante la alteración en la forma de entender, vivir o representar el espacio local, que reconfiguran la relación dentro y entre las comunidades, la naturaleza y su propia organización y territorio.

MOMENTO I: MITO FUNDACIONAL DE LOS PUEBLOS MANCOMUNADOS

Los Pueblos Mancomunados se componen de tres municipios, con su cabecera municipal del mismo nombre: Santa María Yavesía, Santa Catarina Lachatao y San Miguel Amatlán. (figura 1), esta conformación de tres municipios en un solo

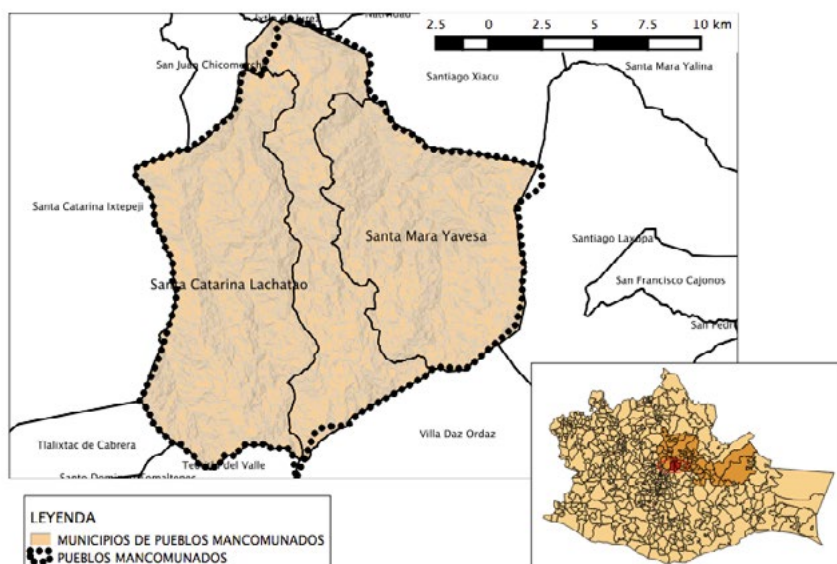


Figura 1. Delimitación y localización de la comunidad agraria de Pueblos Mancomunados y sus municipios. Elaboración propia con base en información del RAN e INEGI.

territorio, “el mancomún”, se percibe entre los comuneros como de una existencia desde tiempo “inmemorial”⁷; sin embargo, como principal antecedente, se es la firma del tratado de mancomunidad entre Santa Catarina Lachatao y San Miguel Amatlán en 1740⁸. En contraste, el origen de la presencia de Santa María Yavesa dentro del Mancomún es incierto, no obstante, reconocido por la mancomunidad⁹. Cabe señalar el mutuo reconocimiento de las comunidades tanto como de su pertenencia al mancomún dentro de un mismo territorio, así como por sus límites internos, aunque difusos, como de los lazos de parentesco; reconocimiento que se ha heredado en la conformación de los otros territorios de las agencias¹⁰ de los tres municipios que componen el mancomún.¹¹

De acuerdo con el testimonio de los habitantes de Pueblos Mancomunados, sus primeros pobladores tuvieron diversos orígenes. En particular, Lachatao y Amatlán tienen historias distintas y suelen contraponerse con respecto a su

7. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados.

8. G. Villa, “Naturaleza y poder: análisis del conflicto por el control de los bosques en el mancomún” (Tesis de Maestría, CIESAS, México, 2010).

9. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados.

10. La agencia es una demarcación administrativa dependiente del municipio, puede ser conocida también como ranchería. Sin embargo, en el caso de estudio, en la agencia persiste la forma de organización indígena, y los cargos son similares a los del municipio. No existe una autoridad clara sobre la agencia por parte de la cabecera municipal, a excepción de que los ingresos municipales son recibidos sólo por ésta última.

11. Diario de campo. Entrevista a catedrático de la Universidad de la Sierra Norte.

identidad como fundadores. Por ejemplo, una versión sostiene que Lachatao surgió de un grupo de rebeldes que abandonaron Tlalistac de Cabrera y, al llegar como migrantes, Amatlán les cedió tierras para establecerse;¹² en contraste en el discurso, habitantes de Lachatao mencionan sus derechos de fundación dentro del mancomún bajo el discurso de un establecimiento permanente previo.¹³ En este sentido, se argumenta que Amatlán, tiene antecedentes probados mediante la presencia de un documento histórico en donde se establece que llegan a Pueblos Mancomunados en 1615 con procedencia de la villa de Xaa-chila, también como un grupo rebelde que resistió la dominación española.¹⁴

Esto fortalece el argumento sobre la funcionalidad del mancomún como una integración comunitaria para la defensa del territorio; en particular ante las luchas constantes y la presión migratoria causada por la colonización española en los siglos XVI y XVII que llevaron a estas comunidades a formar alianzas para proteger sus tierras de intrusos o, en contraste, el dominio de nuevos territorios de refugio. Sin embargo, el discurso de los comuneros sobre la presencia inmemorial del mancomún ha suscitado conflictos por la identidad fundacional de la demarcación, usando como argumentos documentos históricos como evidencia de una presencia previa a las otras comunidades o por evidencia arqueológica, como es el caso de los vestigios presentes en Santa María Yavesía. El discurso de la adjudicación de la fundación fue propiciado, como se apuntará más adelante, por el mecanismo de restitución de la ley agraria, basada en evidencia documental histórica de posesión; por lo que ha propiciado conflictos por la búsqueda de la autoridad de una cabecera municipal por sobre los otros territorios.¹⁵

La identidad del mancomún como unidad territorial en la Colonia, persiste como un poder organizativo para lograr competir con la cabecera distrital, Ixtlán de Juárez, a pesar de que el mancomún no existía de forma legal, pues cada uno de los tres pueblos, tenían su reconocimiento como municipios libres.¹⁶ Además, es probable que la actividad minera fortaleciera una organización común ante la poca presencia de mano de obra ajena a la demarcación, aunque también se documenta como la causa de promover desplazamientos para personas que buscasen un lugar más propicio para la agricultura, libres de problemas ambientales, como se refiere por entrevistas a comuneros y por López¹⁷ con respecto a la fundación de la agencia de Latuvi, del municipio de Lachatao,

12. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados.

13. *Ibid*

14. *Ibid*

15. *Ibid*

16. G. Villa, *Naturaleza y poder*, 2010.

17. R. López-Arsola, *El empoderamiento del manejo forestal comunitario*, 269.

en el sXIX. Con el crecimiento poblacional y la dinámica regional, dentro del territorio del mancomún se comenzaron a fundar nuevos asentamientos desde el sXIX teniendo como origen dos de las tres comunidades originales: en Lachatao se conformaron las agencias de La Nevería, Benito Juárez y Latuvi y en San Miguel Amatlán las agencias de Cuajimoloyas y Llano Grande.

Por lo anterior, las tres cabeceras municipales, fueron el germen para la fundación de las agencias a causa de intereses territoriales vinculados al comercio, la actividad agrícola y forestal, así como con el resguardo de los límites y rutas. A pesar de los desplazamientos internos y la progresiva creación de subnúcleos de población y el decreto de establecimiento de los ayuntamientos, el mancomún se mantiene vigente, como explica el siguiente fragmento de un documento fechado en 1891:

“Con el objeto de arreglar lo relativo a los terrenos comunales de dichos tres pueblos; después de algunas aclaraciones y teniendo en consideración que los terrenos mencionados no podrán dividirse sin grandes dificultades y trastornos que es necesario evitar, como miembros unánimemente en terminar la cuestión de una manera definitiva por medio de las cláusulas siguientes: El terreno que pertenece a la propiedad de los tres pueblos y que desde tiempo inmemorial disfrutaban estos mancomunadamente; continuarán disfrutándolo de la misma manera como si las tres poblaciones no fueran más que una sola y sin que ninguna de ellas pueda decir que tiene más propiedad que las otras. El agua, los montes y los pastos que se encuentran en el terreno comunal, pertenecerán del mismo modo a los tres pueblos, los cuales se repartirán por partes iguales los productos pecuniarios de las aguas...”¹⁸

Con este referente, se puede decir que la expansión de las agencias, como poblamientos dependientes administrativamente de las cabeceras municipales, comenzaron a finales del sXIX y continuó debido a la actividad forestal en el sXX, debido a que la mayor parte de los recursos forestales de bosque templado se ubican en las demarcaciones de estas agencias.

MOMENTO 2: LAS CONCESIONES FORESTALES

En particular, la actividad forestal comunitaria, propia del mancomún, antes de las concesiones, se limitaba al comercio local de productos como leña, tejamanil y tablas, desarrollado principalmente en las agencias. Sin embargo;

18. Hernández Díaz Jorge, cit por Villa, 2010, 9.

en éstas, no eran actividades preponderantes y más bien eran ingresos adicionales a la base económica, referida a labores agrícolas en tierras arrendadas a comuneros de Teotitlán del Valle.¹⁹ Posteriormente, con la llegada de empresas madereras que buscaron una operación rentable en los macizos forestales de alto valor comercial ubicados cerca de las agencias; los habitantes poco a poco fueron especializándose más en la técnica y el conocimiento forestal en general, llegando a concebir dicha actividad como la base de sus ingresos trabajando para las concesiones.

Cabe señalar que, en el contexto de las concesiones, el gobierno organizó a los campesinos como los titulares de los recursos forestales, en este caso, bajo el argumento legal de la restitución de tierras, convirtiéndolos en comuneros, con el objetivo de impulsar el desarrollo del sector forestal en México.²⁰ Es menester recalcar que las empresas madereras influyeron en la resolución del mancomún como comunidad agraria, pues, para operar legalmente, era necesario que existiera un poseedor legal de los bosques. Lo conducente fue brindar certeza de la posesión de los montes a los habitantes del mancomún, organizados como ayuntamientos, pero con límites difusos en las tierras comunes, causando la promulgación del mancomún como comunidad agraria integradora de los tres municipios. Además, el mancomún, se componía de una mayor superficie que una posesión de un solo municipio, permitiendo aprovechar más terrenos forestales con una sola organización agraria con quien dialogar bajo un único contrato de concesión.

En el inicio de la concesión se mencionan a dos empresas: la compañía de "Pancho Reyes", originaria de Jalisco, y la empresa maderera del oaxaqueño Froylán; que tenían presencia en la región desde 1960,²¹ con mano de obra de personas provenientes de Michoacán.²² Sin embargo, poco a poco la relación con las comunidades se fue complicando, pues en algunos casos, las comunidades expulsaron a las empresas por considerar que las concesiones no eran justas. En particular, la empresa Maderas de Oaxaca tuvo un papel importante, pues algunas fuentes sugieren que participó en los trámites relacionados con la resolución presidencial de 1961, mientras que otras indican que llegó en 1970.^{23 24}

La presencia de estas empresas generó un impacto significativo en las comunidades, especialmente en las agencias, donde muchos habitantes

19. L. Reina, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1980).

20. D. D. Bray y P. L. Merino, *La experiencia de las comunidades forestales*, 269.

21. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados.

22. R. López-Arsola, *El empoderamiento del manejo forestal comunitario*, 269.

23. *Ibid*

24. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados.

Figura 2. Trabajadores de la empresa forestal en la agencia de Llano grande. Tomada de la agencia municipal de Llano Grande, octubre de 2014.



aprendieron técnicas forestales como el uso de serrones, ganchos, cubicación de madera y posteriormente motosierras y grúas, gracias al intercambio de conocimiento con los trabajadores procedentes de Michoacán y los mismos técnicos forestales (fig 2). La convivencia entre los trabajadores provenientes de Michoacán y los habitantes de Oaxaca era notablemente cercana, lo que permitió la creación de lazos familiares e incluso el traslado de residencia a los Pueblos Mancomunados.

En este proceso, los técnicos forestales jugaron un papel crucial en el intercambio de conocimiento, por un lado, porque los programas de manejo no dependían de la empresa forestal, si no del gobierno, tal como se definía en la Ley Forestal de 1948, por lo que no tenían una relación laboral con la empresa; y por otro lado, por la convivencia y aprendizaje de los técnicos e ingenieros hacia los comuneros. Por ejemplo, testimonios refieren los “regaños” del Ingeniero Íñigo Banda a los habitantes del mancomún afirmándoles: “*si supieran ustedes sacar la madera y aprovechar, no necesitarían que una empresa llegara a sacar la madera de su monte*”;²⁵ por otro lado, el técnico forestal, Víctor, de Durango, a quien el ingeniero le dejaba el martillo para marcar, solía llevar ayudantes jóvenes de Llano Grande, que, de acuerdo a testimonios, así es como muchos aprendieron a cubicar la madera y saber marcar árboles.²⁶

25. *Ibid*

26. *Ibid*

EL MANCOMÚN COMO COMUNIDAD AGRARIA Y EL PAPEL DE LAS CONCESIONES FORESTALES

El Mancomún, como figura de organización comunitaria, presenta dos dimensiones claramente diferenciadas: por un lado, como una comunidad agraria establecida de acuerdo con la restitución postulada en la ley agraria, y por otro, como una unidad histórica de defensa colectiva del territorio. Originalmente, el mancomún no tenía la finalidad de establecer reglas para el uso del bosque entre quienes lo habitaban; la forma en la que el bosque se aprovechaba emanaba de un consenso social de libre acceso y aprovechamiento compartido de los recursos naturales de entre quienes se reconocían como parte del mancomún sin una autoridad evidente²⁷; sin embargo, con la formalización de la comunidad agraria se establecieron estructuras administrativas, como el comisariado de bienes comunales y el comité de vigilancia, que introdujo un sistema de gestión más burocrático y regulado; el cual concebía reglas de uso y aprovechamiento en las áreas comunes, que antes no existían. Estas instancias tenían la responsabilidad de administrar y supervisar las acciones de los comuneros pertenecientes a las ocho comunidades que conformaban el Mancomún, facilitando también los trámites para las concesiones forestales.²⁸

Dichas concesiones, sin embargo, estaban enmarcadas en un esquema de industrialización mencionado en la Ley Forestal de 1942, la cual incorporaba mecanismos de regionalización mediante la creación de las Unidades Industriales de Explotación Forestal, como la base de la organización de la producción maderera.²⁹ Dichas unidades daban criterios de normatividad básicamente a empresas que se les permite la concesión de los bosques de propiedad privada, ejidos o comunidades, mediante el pago del “derecho de monte” depositado al Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal (FIFONAFE), de carácter federal, que les permitía mediante cortos periodos de tiempo realizar labores de extracción y que causaron degradación debido a la falta de un adecuado manejo silvícola.³⁰ Por otro lado, para que la concesión tuviera

27. J. K. Chance, *Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca* (Norman: University of Oklahoma Press, 1989).

28. W. B. Taylor, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1972).

29. J. Caballero, *Manejo forestal comunitario en México: experiencias y lecciones* (México: Editorial Plaza y Valdés, 2000).

30. E. J. Jardel, “Efectos ecológicos y sociales de la explotación maderera de los bosques de la Sierra de Manantlán,” en *El Occidente de México: arqueología, historia y medio ambiente. Perspectivas regionales. Actas del IV Coloquio Internacional de Occidentalistas*, ed. R. Ávila et al. (Guadalajara, Jal.: Universidad de Guadalajara / Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación (ORSTOM), 1998), 331-351.

efecto, debería existir una resolución sobre la posesión de la tierra, en el caso de Mancomunados, el difícil deslinde de las tierras entre las comunidades, así como la posibilidad de que se pudiese administrar un territorio más vasto con una sola concesión, pudieron ser elementos para la resolución agraria bajo efecto de restitución de tierras en una comunidad agraria que se componía de tres municipios.

Debido a que el mancomún, no tenía un efecto de orden organizativo previo, y que dicha super estructura tenía a su interior tres ayuntamientos de los que dependía la organización de los habitantes, además de que cada agencia, como unidad territorial contaba con su propia organización social de usos y costumbres independientes a las decisiones de los municipios;³¹ la transición hacia una comunidad agraria formal no estuvo exenta de conflictos. Uno de los principales problemas fue la representación desigual entre las cabeceras municipales y las agencias. Algunos comuneros consideraban que las cabeceras municipales tenían un mayor peso en la toma de decisiones desde el punto de vista de la adjudicación administrativa de los ayuntamientos; en contraste, otros comuneros pensaban que las agencias, al contar con un mayor número de comuneros, deberían tener una mayor influencia en la toma de decisiones.³² Estos puntos de vista encontrados, crearon un cisma entre las agencias y las cabeceras municipales, debido a que las cabeceras tenían mayores beneficios de la concesión, debido a que decidían la integración del comisariado de bienes comunales. Por otro lado, a pesar de haberse establecido una cláusula en la que el mancomún debía ser repartido de manera proporcional entre los comuneros con derechos reconocidos,^{33 34} al negarse a firmar el acuerdo, los comuneros de Yavesía fueron excluidos de los derechos del mancomún.³⁵

A pesar de estas disputas, en 1961 se decretó la comunidad agraria de los Pueblos Mancomunados, incluyendo a los tres municipios y sus cinco agencias. No obstante, las tensiones por el control del territorio y los recursos forestales persistieron, alimentadas por el valor económico de los bosques heredados de las concesiones. Finalmente, la creación de una empresa comunal permitió a los Pueblos Mancomunados tomar el control de sus recursos forestales. Este proceso, aunque largo y conflictivo, sentó las bases para un manejo forestal comunitario que ha sido reconocido a nivel nacional e internacional.³⁶

31. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados.

32. *Ibid.*

33. A. Villa, *Conflictos agrarios y manejo forestal en Oaxaca* (Oaxaca: UABJO, 2005)

34. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados.

35. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados.

36. D. D. Bray y P. L. Merino, *La experiencia de las comunidades forestales*, 269.

LUCHA CONTRA LA CONCESIÓN

La resistencia contra las concesiones forestales fue liderada principalmente por las agencias y el municipio de Santa María Yavesía, quienes consideraban que las empresas y las otras dos cabeceras municipales, se beneficiaban a expensas de las comunidades más pequeñas. Esta lucha no solo se centró en la expulsión de las empresas, sino también en la redistribución del poder dentro del Mancomún. Según testimonios recopilados, los trabajadores originarios de Michoacán jugaron un papel importante al sensibilizar a los comuneros sobre los abusos de la empresa; además, un habitante de Cuajimoloyas viajó a Michoacán para aprender sobre las prácticas de manejo forestal comunitario, lo que reforzó la postura crítica hacia la empresa.³⁷ Sin embargo, las cabeceras municipales, como Amatlán y Lachatao, apoyaban la continuidad de la empresa, ya que controlaban el nombramiento del comisariado en ese momento, permaneciendo las mismas personas durante los periodos, aunque bajo distintos cargos, lo que generó descontento entre Yavesía y las agencias.

Incluso dentro de Amatlán y Lachatao, hubo casos de imposición que aumentaron el malestar entre los comuneros, como es el caso del testimonio de un entonces presidente municipal de Lachatao; quien al intentar documentar la situación de la empresa que amenazaba con irse, fue expulsado y destituido por la fuerza, bajo la injerencia de la empresa.³⁸ Por otro lado, algunos exrepresentantes de Mancomunados defendían la presencia de la empresa, argumentando que generaba empleos y beneficios económicos para la comunidad. Un excomisariado mencionó que la mayoría de los comuneros apoyaban a la empresa porque les proporcionaba trabajo, aunque también reconoció que siempre había quienes se oponían porque no recibían los mismos beneficios.³⁹

Este periodo de lucha fue largo y complejo. A diferencia de otras comunidades de la Sierra Norte, los mancomunados no participaron activamente en la formación de organizaciones regionales de lucha contra las concesiones, como el caso de ODRENASIJ.⁴⁰ Además, la lucha contra las concesiones reflejaba un conflicto interno entre las cabeceras municipales y las agencias, donde se realizaba la mayor parte de la explotación forestal. Estos espacios se convirtieron en zonas de disputa entre quienes apoyaban la concesión por los empleos que generaba y quienes buscaban liberarse de los abusos de la empresa.

37. Dario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancounados.

38. *Ibid*

39. *Ibid*.

40. D. D. Bray y P. L. Merino, *La experiencia de las comunidades forestales*, 269.

Las narrativas sobre este periodo son contradictorias. Algunos testimonios acusan a los representantes comunales de corrupción, afirmando que se enriquecieron gracias a la empresa para adquirir camiones y negocios en la ciudad de Oaxaca. Otros, en cambio, argumentan que en las agencias había un desconocimiento generalizado sobre los beneficios de la concesión y que se actuó de manera ilegal contra los representantes comunales, llegando a amenazarlos y privarlos de su libertad sin justificación. Un exrepresentante de bienes comunales explicó que, en aquel entonces, los ingresos derivados de la explotación forestal se depositaban en el FIFONAFE, y que los comuneros recibieron 30 láminas cada uno a principios de la década de 1970.⁴¹

Finalmente, la expulsión de Maderas de Oaxaca en 1976 está estrechamente ligada a los conflictos territoriales, en los cuales la comunidad de Santa María Yavesía desempeñó un papel crucial en la expulsión de la empresa, pues su lucha por la separación del mancomún irremediamente afectaba la certeza legal de las concesiones dentro de la comunidad agraria. Su resistencia logró imponer una auditoría a Maderas de Oaxaca y reunió a los comuneros inconformes, principalmente de las agencias, aunque también con participación de habitantes de Lachatao y Amatlán. En este sentido, la creación de una empresa comunitaria fue un punto de inflexión que motivó a Yavesía y a las agencias a organizarse contra Maderas de Oaxaca y a buscar el control de los puestos de autoridad comunal, logrando que el presidente del comisariado fuese elegido de una agencia municipal por primera vez.⁴²

Sin embargo, no solamente la lucha por el reconocimiento de Yavesía fue el único aspecto de descontento contra la empresa. Al interior de la operación de Maderas de Oaxaca, los comuneros refieren que el aprendizaje de quienes auxiliaron a los documentadores en labores de cubicación fue crucial para percibir la sobreexplotación de los bosques; lo cual, gracias a sus conocimientos, se comenzó a cimentar el manejo forestal comunitario a partir de una operación equilibrada y un conocimiento técnico y legal para expulsar las concesiones, con el apoyo de los nuevos comisariados. Por otro lado, existió una situación común con la retirada de las concesiones en la Sierra Norte de Oaxaca, y es la baja de rentabilidad de sus operaciones conforme transcurrió el tiempo de explotación.⁴³ Para el caso de Pueblos Mancomunados los testimonios sostienen estos hechos, pues recuerdan que en la última asamblea

41. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados.

42. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados

43. F. J. Chapela y Y. Lara, *Impacto de la política forestal sobre el valor de los bosques: El caso de la Sierra Norte de Oaxaca, México* ([Ciudad de Publicación]: Estudios Rurales y Asesoría Campesina-WWF, 1993).

comunal con la empresa Maderas de Oaxaca, se les mencionó que la empresa ya estaba operando con “números rojos”.⁴⁴ Es posible que el conflicto entre las comunidades, al evitar que pudieran extraer madera talada de las comunidades, mermara la rentabilidad de la empresa; causando que fuese expulsada 6 años antes que la concesión paraestatal FAPATUX que operaba otras comunidades de la sierra,⁴⁵ y que tenía una mayor capacidad instalada de producción.

CONFORMACIÓN DE LA EMPRESA COMUNAL

La comunidad de los Pueblos Mancomunados fue una de las primeras empresas forestales comunitarias en establecerse en el estado de Oaxaca.^{46 47} Sin embargo, entre los comuneros, incluso entre los de mayor edad, son pocas las referencias sobre los primeros años de operación de la empresa. Algunas anécdotas relatan que, durante la década de 1980, los Pueblos Mancomunados eran considerados un modelo a seguir; el papel de las personas que migraron de la comunidad, especialmente aquellas con estudios profesionales, fue fundamental para conectar a la comunidad con diferentes esferas de influencia política y lograr establecer el manejo forestal comunitario. Por ejemplo, un abogado, fallecido hace algunos años, fue una de las figuras clave en este proceso, ya que apoyó gestiones y facilitó que funcionarios gubernamentales se sumaran a las necesidades de la comunidad.⁴⁸

La mayoría de las personas que integraron la naciente empresa comunal habían trabajado previamente en la concesión de Maderas de Oaxaca, no obstante que su operación inicial fue precaria, ya que la empresa concesionaria se llevó la mayor parte de las herramientas. No obstante, la empresa comunal pudo obtener ingresos iniciales con la venta de la madera en rollo que se había quedado en brecha, después de la expulsión de Maderas de Oaxaca; sin embargo, hasta 1981 pudieron capitalizarse de manera más eficaz, cuando la empresa adquirió su primer aserradero (figura 3), aprovechando el capital humano de los comuneros que habían aprendido de la concesión, a laborar en el aserradero. Sin embargo, el equipo era rudimentario y presentaba numerosos problemas, lo que dificultó la transición de vender madera en rollo a producir tablas. Para su operación inicial, los principales apoyos para la empresa forestal comunitaria (EFC) de los Pueblos Mancomunados provinieron del gobierno estatal durante la administración del gobernador Vázquez Colmenares en la

44. Diario de campo. Dato común en las entrevistas conducidas a comuneros mayores en las diversas comunidades.

45. D. D. Bray y P. L. Merino, *La experiencia de las comunidades forestales*, 269.

46. *Ibid*

47. R. López-Arsola, *El empoderamiento del manejo forestal comunitario*, 269.

48. Diario de campo. Entrevista a comuneros de Pueblos Mancomunados.

década de 1980; además, se establecieron vínculos con el gobierno federal a través del general Ibarra.^{49 50 51}

Cabe apuntar, que, aunque la comunidad tenía reconocimiento de su aprovechamiento forestal, en la Ley Forestal de 1960, si bien se establecía la posibilidad de aprovechamiento directo de los ejidos, fomentaba un sistema de integración entre distintos sectores de la sociedad (poseedores, industriales y sector público).⁵² Entre estos sectores, el Estado establecía la necesidad de regionalizar la actividad forestal en Unidades Industriales de Explotación Forestal, bajo la coordinación de la burocracia de profesionales forestales al otorgar el control exclusivo sobre la elaboración de planes y programas de manejo, por lo que se limitó la participación de las comunidades en su propio aprovechamiento; lo que aunado al descontento de las comunidades y ejidos con las concesiones forestales ejerció presión sobre el gobierno para implementar cambios que permitieran una mayor participación de las comunidades en el manejo de sus bosques.

Así, en épocas de la Dirección General de Desarrollo Forestal (DGDF) bajo el programa de "socio-producción", se integró a los Pueblos Mancomunados en la Unión de Campesinos Forestales de Oaxaca (UCEFO), junto con comunidades como Santiago Textitlán, San Pedro el Alto, Santa Catarina Ixtepeji y San Miguel Aloapam. La UCEFO pudo lograr la integración de las autoridades agrarias en un esquema de operación empresarial, retomando elementos de organización y transmisión de conocimientos de la organización de la comunidad agraria. Principalmente conservando el máximo órgano de decisión a través de la asamblea, la cual designaba una comisión revisora cuyo objetivo era supervisar las labores del comisariado de bienes comunales, quien era el órgano ejecutor de las decisiones. Particularmente, en la actividad forestal, la asamblea designaba un coordinador, subordinado al comisariado, con el símil de las responsabilidades de un jefe de monte que se acostumbraba en la organización de las concesiones, del cual dependía un documentador y un jefe de aserradero, también designados por la asamblea. Sin embargo, la complejidad territorial del mancomún agravaba los conflictos heredados por la búsqueda del reconocimiento del dominio por las comunidades integrantes,

49. Nacido en Santa Catarina Lachatao, fue un personaje clave en la lucha revolucionaria y del establecimiento del gobierno postrevolucionario y el posterior presidencialismo; fue impuesto brevemente como gobernador por el presidente Obregón y tuvo un papel importante en la resolución de conflictos agrarios.

50. G Paul Garner, *La Revolución en la provincia. Soberanía estatal y caudillismo serrano en Oaxaca, 1910-1920* (México: FCE, 2003)

51. K. A. Montes, "Organización territorial en el municipio San Miguel TALEA de Castro" (Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2019)

52. J. Caballero, *Manejo forestal comunitario*. 2000.



Figura 3. Aserradero del paraje de Las Vígas.

generando tensiones internas, y con poca transmisión del conocimiento del manejo y aprovechamiento forestal; quedando en pocas personas expertas. Como resultado, Pueblos Mancomunados se separa de la UCEFO.

La evolución del desarrollo territorial no continuó un curso integrador; con el tiempo, las funciones del mancomún se separaron del esquema productivo, permitiendo que el aprovechamiento forestal dejara de ser exclusivo de la empresa comunal. En las agencias municipales, la actividad forestal se integró a la organización comunitaria de cada comunidad; es decir, su propia asamblea comunal, realizándose bajo la figura de tequios para extraer madera o mantener caminos y brechas cortafuego. Esta actividad posteriormente se vinculó con el ecoturismo, apoyando la rehabilitación y mantenimiento de senderos.

La relativa libertad en la gestión forestal permitió que la mayoría de los representantes del mancomún provinieran de Benito Juárez y Cuajimoloyas, comunidades con mayor experiencia en la actividad forestal y un mayor número de comuneros, lo que les daba mayor peso en las decisiones. Para evitar el dominio de una comunidad sobre otra, a finales de la década de 1990 se estableció la figura de la "asamblea de caracterizados". Estos representantes, elegidos por cada comunidad, facilitaban la toma de decisiones y vigilaban el funcionamiento de la empresa comunal. Esta figura fue clave para la transición hacia una administración gerencial, creando vínculos de confianza con la población.

MOMENTO 3: FRAGMENTACIÓN DEL MANCOMÚN: LA FASE GERENCIAL Y LAS NUEVAS EMPRESAS COMUNALES

El surgimiento del esquema gerencial en Pueblos Mancomunados tuvo como antecedente clave los intercambios de experiencias con ejidos como El Balcón, en Guerrero, y San Juan Nuevo, en Michoacán. Dichas experiencias, permitieron reconocer elementos de organización y operación reconocidos como exitosos, en el ámbito de empresas comunitarias de origen agrario. De esta forma, en 1994, Pueblos Mancomunados decidió configurar un esquema de empresa forestal comunitaria con una figura permanente de gerente, bajo el argumento de que los “usos y costumbres”, los cuales cambiaban a las autoridades cada tres años, no permitían acumular experiencia administrativa en puestos claves para la gestión de la actividad forestal.^{53 54}

Desde 1994, ha permanecido la misma persona en el puesto de gerente de la empresa forestal de Pueblos Mancomunados; lo que ha permitido mantener una gestión continua de los procesos empresariales y de transferencia de experiencia y conocimiento a los comisariados que se han elegido en el periodo. Aunque sin ausencia de conflictos y descontentos, su permanencia ha sido respaldada por la mayoría de los comuneros, quienes percibían su figura como importante para la continuidad y rentabilidad de la empresa;⁵⁵ sin embargo, no todas las comunidades compartían la misma visión sobre la empresa forestal. La diferencia entre las comunidades radicaba en la experiencia previa en el manejo forestal: las que desarrollaban el MFC desde la época de las concesiones, principalmente las agencias, veían los beneficios en la actividad forestal, así como en la rentabilidad e inversión necesarias; en contraste, aquellas ajenas al MFC, percibían el valor de la empresa únicamente en términos de reparto de utilidades. Este último grupo criticaba que el reparto fuera insuficiente debido al gran número de comuneros, a pesar de las altas utilidades.

Un punto de inflexión en la desarticulación del mancomún fue la instalación de un nuevo aserradero en Macuilxóchitl, Tlacolula, con apoyo de la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP). Este cambio se justificó por la reducción de costos de transporte y la mejor conectividad carretera, pero también marcó el inicio de una mayor autonomía operativa para la empresa forestal. Los ingresos generados permitieron financiar otras iniciativas, como una empresa minera, una embotelladora de agua y proyectos ecoturísticos, cada una con su propio gerente, aunque la empresa forestal

53. J. Caballero, *Manejo forestal comunitario*. 2000.

54. R. López-Arsola, *El empoderamiento del manejo forestal comunitario*. 2007

55. *Ibid*



Figura 4. Panorámica de una de las áreas bajo manejo de saneamiento a finales de la década de 1990.

siguió siendo la matriz en términos financieros y organizativos.^{56 57} La desvinculación territorial de la empresa forestal facilitó su expansión hacia otras comunidades, lo que permitió la creación de la Integradora Comunal Forestal de Oaxaca (ICOFOSA) a principios de la década de 2000. De esta forma, las EFC's de las comunidades de Pueblos Mancomunados, Ixtlán de Juárez y Santiago Textitlán, pudieron mejorar sus flujos económicos mediante la producción de muebles escolares para una licitación del gobierno estatal.^{58 59}

PLAGA FORESTAL Y CONFLICTOS TERRITORIALES

A finales de la década de 1990, la tensión causada por la lucha del dominio territorial de los bosques fue agravada por la presencia de una plaga de descortezador que tuvo un impacto importante en los bosques de la comunidad. *Yavesía*, que reclamaba una tercera parte del territorio mancomunado, entró en pugna cuando la SEMARNAP autorizó el corte de saneamiento en la zona en disputa. Los habitantes de *Yavesía* se opusieron rotundamente, argumentando que la explotación de 450,000 metros cúbicos de madera anuales afectaría sus bosques y que percibían dicha actividad como un pretexto para talarlos.⁶⁰ Como resultado, la actividad forestal se limitó a la extracción de madera plagada, organizada mediante áreas de influencia específicas para cada comunidad (fig. 4).

A pesar de estos desafíos, la empresa comunal continuó invirtiendo en infraestructura, como secadores de madera de alta capacidad, y mantuvo salarios superiores al mínimo establecido en Oaxaca.⁶¹ Sin embargo, las tensiones internas y las visiones encontradas sobre el manejo forestal —algunos comuneros

56. E. J. Jardel, *Efectos ecológicos y sociales*. 1998.

57. R. López-Arsola, *El empoderamiento del manejo forestal comunitario*. 2007

58. *Ibid*

59. A. Vázquez, *Organización comunitaria y desarrollo forestal* (Oaxaca: Universidad Autónoma de Oaxaca, 1985)

60. M. Ortega, *Conflictos territoriales y manejo forestal en Oaxaca* (México: SEMARNAP, 1999)

61. *Ibid*



Figura 5. Caseta al interior del mancomún, del comité de vigilancia participativa de Santa Catarina Lachatao.

acusaban que la plaga era un pretexto para aumentar la tala, mientras otros defendían la conservación— agudizaron la fragmentación del mancomún.⁶²

Estas nuevas visiones y percepciones del paisaje forestal y el territorio comunal fue produciendo una desarticulación del mancomún, que como resultado terminó en la creación de nuevas organizaciones forestales dentro del mancomún, sin reconocer la autoridad de la comunidad agraria al reconocer a las suyas, así como sus propios territorios en donde operaban y controlaban la labor forestal; principalmente en Santa Catarina Lachatao y Santa María Yave-sía (fig 5). Las organizaciones se basaban en la organización de la comunidad agraria, con atribuciones similares; por ejemplo, en Llano Grande, el agente municipal asumió las funciones de un comisariado de bienes comunales, así como otros puestos similares donde se operaba la vigilancia con los topiles, así como también se desinaba un jefe de monte. Sin embargo, estos cambios estuvieron marcados por conflictos relacionados con los beneficios económicos y el valor de los recursos naturales en sus territorios en disputa. Como señaló un comunero involucrado en el ecoturismo:

62. Diario de campo. Entrevistas a comuneros de Pueblos Mancomunados

“Antes vivíamos en armonía, pero el dinero ha cambiado todo. Ahora todos reclaman lo suyo”

Mientras Pueblos Mancomunados sigue desarrollando actividades organizadas con múltiples empresas relacionadas al ecoturismo o la producción de agua embotellada, no cabe duda que el germen de su desarrollo es la empresa forestal; la cual, sin embargo, no ha estado exenta de múltiples conflictos causados por la imposición de una organización productiva por sobre una asociación identitaria que tenía como objeto la defensa del territorio. El mancomún, al exterior ha adoptado la organización empresarial basada en el refinamiento de la figura de comunidad agraria, retomando elementos operativos más que de representación comunal; mientras, al interior el mancomún se atomiza como múltiples organizaciones basadas en una organización comunal agraria, pero con un origen de organización indígena adaptada de los usos y costumbres del ayuntamiento indígena.

Conclusión

Partiendo del primer momento, como el mancomún desde el mito fundacional de un sitio de refugio y huida, no se le concebía como una organización territorial integrada por funciones que no fuesen la organización integrada por la defensa del territorio. Las condiciones históricas subsecuentes no fueron las más propicias para romper el acuerdo territorial del mancomún, a pesar de la conformación de los ayuntamientos bien definidos por organizaciones diferentes. En este sentido, la difícil demarcación de los límites del mancomún desde la promulgación de los municipios obedece a la concepción del espacio forestal como un lugar no concebido como parte del espacio de vida de la comunidad; todo ello sufre modificaciones cuando las empresas forestales no sólo traspasan el límite del mancomún, si no que integran fronteras al interior, que no existían.

En el segundo momento, las concesiones forestales trajeron consigo un nuevo discurso del territorio; las comunidades eran representadas dentro de su espacio como un stock de bienes maderables, los cuales, sin embargo, estaban protegidos por el Estado en términos del bien común. Dentro de ambas representaciones del espacio forestal del mancomún, tanto de las concesiones forestales, como del Estado, no cabía el espacio de representación de las comunidades (heredado del primer momento), con un espacio vivido dentro del mancomún en donde ocurrían las interconexiones necesarias para las rutas de

comercio y por la búsqueda de nuevos sitios para la producción agrícola; sin un aprovechamiento intensivo que trascendiera más allá del conocimiento de algunos artesanos que vivían del comercio doméstico. El espacio de representación⁶³, producido por el espacio de vida, su concepción y su simbolización no incluía al mancomún, el cual sólo era el espacio difuso entre las cabeceras municipales y sólo existían la extensión de los espacios de representación sobre el territorio de las nuevas comunidades conformadas en agencias.

En contraparte, las empresas concesionarias y el Estado producen un espacio común bajo el discurso de la ley agraria: la imposición necesaria de una restitución para lograr validar los aprovechamientos dentro del marco legal. El mancomún, funcionó como un espacio representado, abstracto,⁶⁴ en donde el espacio vivido fue supeditado al valor sustancial de la producción maderera; en donde los flujos de valorización de la naturaleza y el territorio, así como de información, llegaban con discursos múltiples, a veces contradictorios, en donde la percepción del mancomún original, que nació de la defensa territorial, surge como un elemento vinculador para retomar esta complejidad discursiva y propiciar un nuevo espacio forestal en favor de las comunidades, ahora hermanadas oficialmente como comuneros de una única organización territorial. En este sentido, el mancomún, a través de las instituciones comunitarias que lo adhieren como un eje identitario, tuvo el papel de codificador de la complejidad del *oikumene*, que se acerca a partir de los agentes y agendas relacionados a los intereses del circuito comercial internacional de la posguerra y de los intereses del bien común del Estado en la época del desarrollo estabilizador.

En este sentido, las pugnas en contra del mancomún no fueron obstáculo para la creación de una empresa forestal comunitaria, puesto que la lucha no era contra el mancomún identitario, si no contra el mancomún como comunidad agraria que, de forma contradictoria, separaba el bosque bajo el discurso de su comodificación. De la misma forma, la empresa forestal comunitaria, aunque retoma la organización de la comunidad agraria, posee el valor simbólico de la identidad del mancomún: aunque la empresa forestal opere fuera de los límites físicos del mancomún, permanece paradójicamente con una pervivencia dentro de su territorio, al alimentar flujos de valor económico para el desarrollo de otras empresas como el ecoturismo y la empresa purificadora de agua; así como de convertir en un capital al valor simbólico de pertenecer al mancomún, al poder tener la oportunidad preferente de ser asalariado de las empresas comunitarias.

63. H. Lefebvre, *La producción del espacio*. 2020.

64. *Ibid*

A pesar de que el mancomún, como comunidad agraria, pierde funcionalidad operativa dentro de la demarcación debido a la pugna de las instituciones comunitarias que surgen de la organización natural de las agencias o de las cabeceras municipales, por el control de cada fracción del espacio forestal comodificado; el mancomún original persiste en la identidad de la EFC, demostrando la fortaleza de la identidad forjada por un proceso histórico original, por sobre la imposición de los discursos organizativos.

Bibliografía

- Bray, D. D. y P. L. Merino. 2004. *La experiencia de las comunidades forestales en México*. México D.F.: Instituto Nacional de Ecología.
- Caballero, J. 2000. *Manejo forestal comunitario en México: experiencias y lecciones*. México: Editorial Plaza y Valdés.
- Chance, J. K. 1989. *Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Chapela, F. J. y Y. Lara. 1993. *Impacto de la política forestal sobre el valor de los bosques: El caso de la Sierra Norte de Oaxaca, México*. [Ciudad de Publicación]: Estudios Rurales y Asesoría Campesina-WWF.
- Chapela, M. y Y. Lara. 1995. *El papel de las Comunidades Campesinas en la Conservación de los Bosques*. Estudios Rurales y Asesoría, A.C. (ERA).
- Garner, Paul. 2003. *La Revolución en la provincia. Soberanía estatal y caudillismo serrano en Oaxaca, 1910-1920*. México: FCE.
- Jardel, E. J. 1998. "Efectos ecológicos y sociales de la explotación maderera de los bosques de la Sierra de Manantlán." En *El Occidente de México: arqueología, historia y medio ambiente. Perspectivas regionales. Actas del IV Coloquio Internacional de Occidentalistas*, editado por R. Ávila, J. P. Emphoux, L. G. Gastélum, S. Ramírez, O. Schöndube y F. Valdez, 231-251. Guadalajara, Jal.: Universidad de Guadalajara / Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación (ORSTOM).
- Koelsch, W. A. 2004. "Squinting Back at Strabo." *Geographical Review* 94 (4): 502-518.
- Lefebvre, H. 2020. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- López-Arsola, R. 2007. "El empoderamiento del manejo forestal comunitario en Oaxaca. La Unión de Comunidades Forestales y Ejidos de Oaxaca, 1985-1996." En *Los bosques comunitarios de México. Manejo sustentable de paisajes forestales*, 1, editado por D. D. Bray y P. L. Merino. México D.F.: SEMARNAT, INE, CCMSS, IG, FIII.

- Montes, K. A. 2019. "Organización territorial en el municipio San Miguel Talea de Castro." Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Ortega, M. 1999. *Conflictos territoriales y manejo forestal en Oaxaca*. México: SEMARNAP.
- Reina, L. 1980. *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Taylor, W. B. 1972. *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Villa, A. 2005. *Conflictos agrarios y manejo forestal en Oaxaca*. Oaxaca: UABJO.
- Villa, G. 2010. "Naturaleza y poder: análisis del conflicto por el control de los bosques en el mancomún." Tesis de Maestría, CIESAS, México.
- Vázquez, A. 1985. *Organización comunitaria y desarrollo forestal*. Oaxaca: Universidad Autónoma de Oaxaca.

La importancia del valor comunitario como sentido de pervivencia y defensa del territorio

El desplazamiento forzado de las comunidades indígenas en México: la importancia del territorio ante el impacto de empresas de energía renovable

Luis Alejandro Rodríguez Cruz

Universidad Autónoma de Nuevo León

Resumen

En México, las empresas dedicadas a la generación de energía renovable han experimentado oportunidades significativas en los últimos años. Al alinearse con la agenda 2030, han elevado la reputación de la energía que producen. No obstante, es crucial señalar que su impacto positivo ha tenido implicaciones para las comunidades indígenas, que se ven afectadas al ceder sus territorios para la implementación de estos proyectos. Un ejemplo de ello son las compañías de energía eólica que instalan aerogeneradores a gran escala para llevar a cabo sus iniciativas. El objetivo de este capítulo es reflexionar la violación de los derechos humanos de estas comunidades al desplazarlas de sus territorios, lo cual constituye un caso de desplazamiento forzado, aun y cuando se establecen en recintos internacionales.

Palabras clave

Desplazamiento forzado, Comunidades Indígenas, Territorio, Empresas, Derechos Humanos, Impacto Social

Abstract

In Mexico, companies dedicated to renewable energy generation have experienced significant opportunities in recent years. By aligning with the 2030 agenda, they have raised the reputation of the energy they produce. However,

it is crucial to note that its positive impact has had implications for indigenous communities, who are affected by giving up their territories for the implementation of these projects. An example of this is wind energy companies that install large-scale wind turbines to carry out their initiatives. The objective of this chapter is to reflect on the violation of the human rights of these communities by displacing them from their territories, which constitutes a case of forced displacement, even when they are established in international locations.

Keywords

Forced displacement, Indigenous Communities, Territory, Companies, Human Rights, Social Impact

Introducción

Una de las problemáticas contemporáneas muy significativa es la que enfrentan los pueblos indígenas con la defensa de sus territorios frente a proyectos de desarrollo e infraestructura impulsados por empresas y respaldados, en muchos casos, por el estado. La implementación de proyectos de energía renovable, como parques eólicos, plantas hidroeléctricas y solares, han generado impactos directos sobre las comunidades indígenas en México, desencadenando conflictos por la falta de consulta previa, libre e informada.

Por lo cual es importante analizar cómo la explotación de los recursos naturales en territorios indígenas no solo afecta la dimensión material del espacio, sino que también vulnera dimensiones simbólicas, culturales y espirituales esenciales para la vida y el arraigo comunitario. Esto es particularmente relevante cuando se comprende que los territorios no solo son vistos por las comunidades como espacios físicos, sino como lugares sagrados, vinculados a su historia, identidad y forma de vida.

La controversia acerca de la consulta previa, libre e informada da pie a que las comunidades indígenas sean escuchadas y fomren parte clave de los proyectos que quieren establecer en los territorios que les pertenecen. No obstante, Los actores involucrados como el Estado y las empresas no han respetado este derecho, lo cual ha generado transgresiones metodicas a los derechos humanos de las comunidades, impactando la vinculacion comunitaria y resultando desplazamiento a la fuerza. Los pueblos indígenas protegen sus tierras de manera material, pero tambien desean preserva su historia, cultura y su forma de vida.

DERECHOS DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Del Convenio 107 al Convenio 169 de la OIT

Existen diversos mecanismos para evitar el desplazamiento forzado de comunidades indígenas por la implementación de diversos proyectos de energía sustentable, así como convenios y tratados a nivel internacional que se enfocan en el reconocimiento y protección de sus derechos, por lo cual este capítulo se concentra en resaltar la obligación de los Estados en garantizar la consulta previa, libre e informada en los diversos proyectos que puedan afectar a los territorios indígenas.

¹El organismo que forma parte de las Naciones Unidas y que se especializa en la defensa de derechos humanos es La Organización Internacional del Trabajo (OIT), para esto hace una protección importante sobre las comunidades indígenas en el respeto de sus derechos, tales como sociales y económicos; dicta explícitamente normas a nivel internacional que establecen que los derechos humanos sean respetados, por lo cual se hace mención de convenios base para ejercer el respeto, uno es el Convenio N.º 107 y el otro es el Convenio N.º 169, Existen algunos organismos o sistemas que en colaboración con la OIT tienen el mismo fin de ejecutar la creación de normas a nivel internacional con el objetivo de alcanzar una vida digna a nivel global.

En 1957 en medio de la Conferencia General de la OIT, fue aprobado el Convenio 107, el cual se enfoca en las comunidades indígenas, poblaciones tribales y semi tribales, esta conferencia se realizó en Ginebra a cargo de la Administración de la Oficina Internacional del Trabajo, siendo vigente a partir del 02 de Junio de 1959, el objetivo de este convenio se centró en proteger e integrar a las comunidades en mención, siempre con la intención de avanzar en su condición de vida y de trabajo para un impacto positivo en temas sociales, económicos y culturales.

Son ocho partes la que componen este convenio, cada una contiene diferentes factores para el beneficio de la población, La primera parte se centra en los principios generales, La segunda parte se enfoca en las tierras, en la parte tres podemos analizar la contratación y condiciones de empleo, La parte cuarta muestra la formación profesional, Artesanía e Industrias Rurales, La quinta parte abarca la seguridad social y de sanidad, en la parte seis se menciona a la educación y los medios de información, la séptima parte

1. Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (núm. 169)* (Ginebra: OIT, 1989), consultado el 14 de julio de 2025, https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/normativeinstrument/wcms_205336.pdf.

Artículo 11	Artículo 12	Artículo 13	Artículo 14
Reconocimiento al derecho de propiedad, colectivo o individual de las comunidades	No se deberá desplazar a las comunidades de su territorio sin su libre consentimiento, salvo por alguna indicación de legislación nacional	Respeto de los de Derechos de Propiedad, satisfacción de las necesidades de las poblaciones sin la obstrucción de su desarrollo económico y social.	Garantizar beneficios equivalentes a los de otros sectores de colectividad nacional.
	Si las comunidades son reubicadas, deberán serlo a tierras de calidad en las cuales cumplan con sus necesidades.	Adopción de medidas para evitar que cualquier persona puedan obtener las tierras de la población por ignorancia o costumbres de estas	
	Indemnización total por daño o pérdida causado por la reubicación		

Tabla 1. Convenio 107 de la OIT Parte II. Los derechos de propiedad deben ser respetados adoptando reglas para hacerle frente a las controversias dando soluciones correctas, Elaboración Propia.

se observa la administración y por último en la parte ocho se mencionan las Disposiciones Generales.

El objetivo principal es cambiar la condición de vida que tienen las poblaciones indígenas. No solo se reconocen las formas de vivir y costumbres, sino que reconoce a la población indígena con el derecho colectivo a la educación y a la tierra.

En el deseo de manejar un ideal proteccionista, se observaba el tema del paternalismo y la integración o asimilación, lo cual desencadenaba el que no existieran más pueblos indígenas porque se convertían en ciudadanos, para ser reconocidos por la sociedad.²

El enfoque que se quiere mostrar es la importancia del Territorio de las comunidades, por lo cual en la tabla 1 se puede observar la Parte II del Convenio 107, la cual detalla a gran medida los puntos a respetar y que no exista un desplazamiento forzado.

2. L. A. Gaete Uribe, "Derechos de los pueblos indígenas en el sistema interamericano: Análisis jurisprudencial," *Revista de Derecho*, no. 19 (2012): 89-112.

Desarrollo

Los territorios de las comunidades indígenas han sido utilizados como el medio por los estados, para hacerle frente al tema de la pobreza, tomando en cuenta que el objetivo es un crecimiento y desarrollo económico, en el eje central de los recursos naturales por lo cual son extraídos y explorados.

Los Derechos de las comunidades indígenas no han sido tomados en cuenta por parte del Estado y la entidad privada, lo cual ocurre desde la Segunda mitad del Siglo XX, cabe mencionar que es necesario para consultar previamente en su uso, además de no darle importancia al cuidado del medio ambiente, es uno de los primeros derechos que no se respetan como el consentimiento libre, previo e informado, en situaciones que las empresas o autoridades gubernamentales usan en sus territorios. En 1989 se firma el Convenio 169 (C169) de la Organización Internacional del Trabajo (ILO), el cual menciona como derecho fundamental el consentimiento libre, previo e informado.

Este convenio puede verse como un mecanismo que se encarga de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, principalmente de sus tierras, territorios y recursos naturales.

No se debe ignorar los artículos 6, 7 y 15 de este convenio, fundamentales para que el convenio se presente en cualquier país que quiera adaptarlo, el artículo 6 menciona que cuando el convenio entre en vigor el estado tiene la responsabilidad de hacer una consulta previa a las comunidades indígenas, cuando exista alguna amenaza que los pueda dañar.

En el artículo 7 se menciona a los pueblos indígenas con el derecho decidir en cuestiones de desarrollo económico, social, cultural, además de controlar hasta cierto punto, a su vez deben ser tomados en cuenta así en la creación, aplicación y evaluación de cualquier proyecto que los involucre, por último cabe mencionar la responsabilidad del estado, la cual es la evaluación del impacto que se da por los programas y cualquier altercado que pueda presentarse en el ámbito social, cultural, medio ambiente o espiritual.

Conseguir el permiso o autorización para que se puedan desarrollar los programas de explotación de los recursos naturales que surjan en los territorios de las comunidades, es necesario realizar la consulta previa tal como una obligación, El Artículo 15 lo hace ver muy claro.

La consulta y participación de las comunidades indígenas han sido marcadas explícitamente en los artículos previamente mencionados, por lo cual se concluye que estas mismas deben ser consultadas por los Estados, además de tener el derecho de ser participes en las decisiones que los vulneren directamente, en la instalación de proyectos Empresariales o Estatales.

Es importante consultar a las comunidades indígenas en situaciones de aprovechamiento de recursos naturales, por ejemplo, el petróleo que puede ocasionar gran tensión por su obtención, y esto sucede por el interés que se tiene y el derecho de proteger. Primero, está la comunidad indígena que le reconocen sus derechos a nivel internacional, por lo cual el Estado debe contar con este consentimiento libre y voluntario para brindar acceso a diferentes proyectos que involucren recursos naturales no renovables en el territorio de las comunidades. Como siguiente, está el Estado, apoderado del subsuelo, con mucho interés por explotar sus riquezas, pero obligado en respetar los derechos de las comunidades indígenas antes de que autorice toda actividad extractiva de manera individual. Al lado del interés del sector público, cambiando el contenido, está la entidad privada, los cuales se involucran directo con la consulta previa, por medio de acuerdos de concesiones de partes para la explotación de recurso naturales o simplemente su exploración, o los establecidos en la Agencia Nacional de Hidrocarburos con evaluación técnica, quien los obliga a participar en realizar la consulta previa para poder iniciar actividades, cuando en el territorio a trabajar estén comunidades indígenas o tribales.³

Es importante mencionar y concordar con la opinión de la autora mencionada, la consulta previa es muy importante realizarse a las comunidades indígenas, para que participen en los proyectos que se van a desarrollar y que no se violen sus derechos humanos, porque es una herramienta que ayudar a mantener y proteger las tierras que son sagradas para ellas, además de recalcar el respeto que merecen participar en estas cuestiones.

Finalmente, el convenio 169 OIT nos muestra conceptos básicos para realizar la consulta a las comunidades indígenas y como menciona.⁴ Estos principios o criterios mínimos, requisitos esenciales de una consulta válida, se han ido formando mediante la implementación de procesos continuos de vigilados por diversas instituciones internaciones en derechos humanos, los departamentos de seguimiento de la OIT y distintas instancias de reclamación internacionales, recogidos progresivamente en la jurisprudencia sobre los pueblos indígenas.

La importancia de los derechos de los pueblos indígenas respaldados por la ONU y el Sistema Interamericano

Para la ONU, es de suma importancia el respeto de los derechos humanos de los pueblos indígenas, así que podemos mencionar la presencia de los órganos

3. R. Castillo Meneses, *Consulta previa y pueblos indígenas en Colombia: Un derecho fundamental en construcción* (Bogotá: Editorial Universitaria, 2012).

4. J. Ríos Angulo, *El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas en América Latina: Análisis del Convenio 169 de la OIT* (Bogotá: Editorial Jurídica Internacional, 2011)

creados a partir de la Carta de las Naciones Unidas (documentos constituyente) y los órganos instituidos a raíz de los tratados de derechos humanos (Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos), esto dentro del sistema de derechos humanos, finalmente se crea el Comité de Derechos Humanos, asistido por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH)⁵

La Asamblea General, se divide en dos puntos importantes, el primero es el Consejo de Derechos Humanos que a su vez extiende el Mecanismo de expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas y el relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas y segundo, El Consejo Económico y Social para el cual pertenece el Foro permanente para las cuestiones indígenas, esto es a partir de los órganos creados desde la Carta de las Naciones Unidas.

Además, Las instancias a nivel internacional que se enfocan en la protección de derechos humanos a considerado el incluir normas que atiendan a las demandas de los pueblos originarios, esto como consecuencia de la continua lucha del movimiento indígena de América Latina en las últimas tres décadas por recuperar su identidad cultural, sus formas de autogobierno y sus tierras ancestrales.

En 1990 fue creada la Relatoría que defendería los derechos de las comunidades indígenas, con el fin de hacer respetar y proteger los derechos de los pueblos indígenas, los cuales son importantes dentro del sistema interamericano, y su principal objetivo era brindar interés en América a los pueblos indígenas que constantemente violan sus derechos humanos y los hacen vulnerables, por lo cual se quería apoyarlos fortaleciendo e impulsando la labor de la Comisión Interamericana en esta área.⁶

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2013) menciona que es necesario solicitar una protección especial de proteger los territorios de las comunidades indígenas, ya que esto involucra, no solamente el proteger la parte económica, sino el proteger el derecho en general de una comunidad colectiva, que tiene como base su incremento económico, social y cultural en conexión con sus tierras.

Los pueblos indígenas pueden hacer valer sus derechos a través del sistema interamericano de derechos humanos, este sistema no está solo para

5. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007), https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf.

6. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus Tierras Ancestrales y Recursos Naturales: Normas y Jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos* (Washington D.C.: Organización de los Estados Americanos, 2013), <https://www.oas.org/es/cidh/docs/publications/DerechosTierra.pdf>.

atender a expertos o abogados, el sistema no está limitado, además de que existen el sistema de protección de los derechos humanos que mediante sus órganos han expuesto reglas continuas que menciona el derecho colectivo de la comunidad indígena.

LAS EMPRESAS Y EL DEBER DE RESPETAR EL TERRITORIO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Desde hace años se presenta como un problema recurrente en las negociaciones de las empresas, utilizar los territorios de estas comunidades para intereses empresariales, Cabe resaltar que la entidad privada asume obligaciones dentro del Derechos Internacional de respetar los derechos humanos, en la actualidad aun es muy vaga esta controversia porque no existe una resolución clara y objetiva, Al paso del tiempo esto a tomado mayor complejidad y el unico organo que tratado este tema son las las Naciones Unidas, enfocandose en la responsabilidad social y derechos humanos evaluando las inversiones que realizan las empresas nacionales o multinacionales generando un impacto en los países en desarrollo.

Esto dio pie a la creacion de la Comisión de Naciones Unidas sobre Empresas Transnacionales, que tenia establecida obligaciones centradas en respetar los derechos humanos, sin embargo no tuvo éxito, por lo cual se realizó un Catálogo Universal de Derechos Humanos que contenían los principios y directrices de las Empresas Multinacionales, que le dio paso a la creación del Pacto Mundial en 1999.

El respetar los derechos humanos como comunidad y como individuo depende de muchos factores, así que las empresas deben estar comprometidas en realizar consultas previas antes de utilizar territorios que pertenezcan a las comunidades indígenas.

Hoy en día, las grandes empresas se han involucrado en situaciones donde no realizan consulta previa, siendo esta establecida en el Convenio 169 de la OIT, lo que genera impacto en diferentes instancias, por un lado, violan a sus políticas de responsabilidad social y por otro lado los derechos de las comunidades.

En palabras de Castillo Meneses⁷ se menciona que las Empresas Transnacionales se comprometen con consultas previas no por presumir que exista una obligación emanada de un instrumento internacional que directamente las involucre, o que indirectamente por vincular al Estado huésped de la inversión les pueda generar ante un incumplimiento una demanda civil. Su compromiso

7. C. Castillo Meneses, "Consulta previa en la explotación de los recursos naturales y los intereses del Estado," *Revista de Derecho Público*, no. 28 (2012):45-60.

con las consultas previas se justifica solo por los compromisos contractuales adquiridos para iniciar actividades, y las obligaciones que de ella se desprenden están ligadas a razones de estrategia o viabilidad empresarial, sumado a un claro interés de contrarrestar la imagen de ser percibidas como violadoras de derechos humanos.

La Ley del Derecho a la Consulta Previa ha sido reconocida directamente en el convenio 169 de la OIT, la cual propone realizar una consulta previa como derecho de la comunidad indígena con el objetivo de no impactar sus derechos humanos, esto como una medida a nivel legislativo o administrativo.

Es de conocimiento general que los derechos de las comunidades indígenas se defienden por tratados a nivel internación, así que esto puede causar un gran impacto positivo para el derecho pleno, además que la mayoría de los países lo aprueban. Sin embargo, Las empresas privadas y los estados aun sabiendo de su responsabilidad y obligaciones de consultar y respetar estos derechos de las comunidades, lo siguen convirtiendo en un problema por no realizarlo. Se tiene que trabajar colaborativamente asumiendo sus responsabilidades por un lado que el estado promueva y facilite la inversión extranjera y nacional, para que las empresas respetando las normas internacionales y nacionales puedan realizar sus proyectos. Diferentes proyectos que se han realizado en territorios de las comunidades constantemente resultan con algún conflicto social, ya que las comunidades no están conformes y se expresan mediante protestas para ser escuchados así que los proyectos se suspenden o tiene algún obstáculo para realizarse, y esto sucede porque no existe en el derecho internacional en su marco normativo responsabilidades u obligaciones aplicables.

En el derecho internacional se ha ganado un reconocimiento más grande para el derecho al "consentimiento libre, previo e informado" (CLPI), así que esto debe dejar actuar a las comunidades dañadas por un proyecto tomar decisiones de aceptar o no algún proyecto de extracción de recursos.

El reconocimiento del CLPI es importante y está claro que no puede depender de un solo actor como autoridad de "vetar" en su totalidad una inversión por valor de varios millones de dólares. Toda incertidumbre o molestia que sientan las comunidades indígenas donde sientan que se violan sus derechos, deben ser tomadas en cuenta dentro de las acciones por su respeto a la consulta, para que sean tratadas igual que a las empresas y gobiernos. Esta claro que si el consentimiento se da en un inicio, se podrían evitar acciones que violen los derechos humanos. Las probalidades de que la comunidad actue con medidas como protestas o acciones que conduzcan a violaciones de derechos humanos, es cuando se les consulta previamente y aceptan el desarrollo del proyecto. Es casi seguro que la comunidad colabore con la empresa y así responder a

las denuncias antes de que sean problemas mayores.⁸

2.1 Artículo 6º del Convenio 169

El convenio 169 de la OIT tiene un artículo de suma importancia para detallar la importancia de que no exista un desplazamiento forzado para las comunidades indígenas.

El Artículo 6 nos menciona:

1. Los gobiernos deberán aplicar todas las disposiciones mencionadas en el convenio, tales como:

a) Cuando se observen regulaciones en la legislación o en la administración que puedan afectar a las comunidades, con antelación deben ser consultadas con procesos correctos mediante instituciones que los representen;

b) Dictaminar los procesos por los cuales las comunidades interesadas en participar con libre albedrío, estén en el mismo rango que otros participantes, además de estar en cualquier nivel en la toma de decisiones que se establezcan en diferentes organismos o instituciones y diferentes programas;

c) Equilibrar los medios que se necesiten para el crecimiento de iniciativas o dependencias de las comunidades, a partir de los procesos establecidos.

2. Para establecer un convenio o conseguir el consentimiento de lo propuesto, se deben aplicar las consultas de este convenio de manera adecuada y con buena fe.

LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN MÉXICO

México es un país diverso en culturas y etnias. Sin embargo, la situación actual que enfrentan sus comunidades indígenas se caracteriza por la insuficiente protección total y efectiva de sus derechos humanos. Esto se debe a la falta de reconocimiento como sujetos con plenos derechos públicos, los cuales se han enfocado en diversas temáticas, tales como los derechos de la infancia y la adolescencia indígena, los derechos de las personas adultas mayores, así como los derechos de las mujeres indígenas con especial énfasis en la protección contra la violencia tanto social como institucional, el reconocimiento del derecho a la consulta previa, libre, informada, culturalmente apropiada y

8. L. M. C. Baez, "Derechos humanos y responsabilidad de las personas jurídicas privadas: una tarea pendiente," *Revista Aportes DPLF*, no. 15 (2011):15-16.

de buena fe. Se destaca el derecho a la autonomía, la libre determinación, el derecho al desarrollo y la importancia del reconocimiento de la no discriminación como elemento esencial para garantizar sus derechos.

El consultar a las comunidades indígenas en temas de búsqueda y aprovechamiento de recursos naturales, teniendo como ejemplo el petróleo ocasiona gran tensión, y esto sucede por el interés que se tiene y el derecho de proteger. Por un lado, está la comunidad indígena que a nivel internacional se le reconocen sus derechos a nivel, por ejemplo, el derecho a ser consultados, por lo cual el Estado debe contar con este consentimiento libre y voluntario para brindar acceso a diferentes proyectos que involucren recursos naturales no renovables en el territorio de las comunidades.⁹

En palabras de la autora anteriormente mencionada, La consulta previa ha sido utilizada como un instrumento que las empresas usan a su favor cuando tienen proyectos eólicos en desarrollo, resaltando beneficios como protección de derechos humanos y cumpliendo con la responsabilidad social en las comunidades que se ven dañadas. Sin embargo, esto no es fácil ya que se tienen que seguir procesos tomando en cuenta mecanismos de planificación y políticas públicas, con el objetivo de hacer más fácil el resolver conflictos cuando se ceden territorios de las comunidades. En última instancia, la consulta previa se erige como un medio para que las comunidades ejerzan de manera efectiva sus derechos, otorgándoles una auténtica participación en el proceso.¹⁰

Aunado a lo anterior Palacios, L.Á.P. (2014), menciona que la consulta previa, libre e informada encuentra fundamento en diversos instrumentos legales internacionales así como en aportes en otras fuentes que han avanzado hacia la protección diferencial de los pueblos indígenas, replanteando la relación entre el Estado y los pueblos indígenas a la importancia del diálogo y la garantía de derechos para la pervivencia de estos pueblos.¹¹

Además, López, E. O., & Martínez, J. C. M. (2017), refiere a las consultas libres previas e informadas a comunidades indígenas a emanar precisamente de los flujos democráticos que demandan se respeten los derechos culturales y territoriales de los pueblos originarios. Esta demanda que se realiza desde instancias internacionales se enfrenta a prácticas autoritarias y reformas estructurales que no se ajustan con los procesos de lucha por la autonomía y la libre determinación.¹²

9. Castillo Meneses, "Consulta previa," 45-60.

10. L. Á. P. Palacios, "La consulta previa, libre e informada: Un mecanismo de protección a los pueblos indígenas," *Revista de Derechos Humanos* 12, no. 3 (2014): 45-68.

11. E. O. López y J. C. M. Martínez, "Consulta previa, libre e informada: Derechos culturales y territoriales de los pueblos originarios," *Estudios sobre Sociedad y Cultura* 19, no. 4 (2017): 112-130.

12. D. R. Palacios, I. Narváez y G. Fontaine, *Consulta previa en América Latina: Análisis comparativo en Colombia, Perú y Ecuador* (Quito: FLACSO Ecuador, 2018)

Finalmente, Palacios, D. R., Narváez, I., & Fontaine, G (2018), mencionan que la consulta previa no garantiza que los derechos de los pueblos indígenas sean respetados, pues no acoge integralmente el consentimiento de la comunidad sobre explotar o no los territorios, sino que funciona como un mecanismo informativo sobre el proyecto a ejecutarse. No es un mecanismo inclusivo en ninguna de sus etapas, desvelando un verdadero vacío normativo ya que actúa más como un requisito previo a la explotación del recurso, que como un proceso participativo y efectivo que busca garantizar derechos fundamentales.

Con el tiempo, el consentimiento previo, libre e informado no se consideró debidamente, lo que provocó una falta de reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas respecto a la consulta previa sobre el uso de sus territorios. Además, no se apreciaba la importancia del impacto que esto conllevaba en el medio ambiente.

El Consentimiento Previo, Libre e informado, aunque no es un veto a los pueblos indígenas para impedir los planes de desarrollo o proyectos de extracción de recursos naturales, constituye un derecho fundamental de estos pueblos para hacer efectivos los derechos inherentes de autodeterminación de los pueblos y otros derechos humanos de los titulares.¹³

Está claro que, para obtener el consentimiento libre, previo e informado, es necesario realizar la consulta previamente en cualquier nivel legislativo o administrativo, tal cual si el Estado no lo obtiene no se debe asegurar que es un impedimento. Sin embargo, las comunidades indígenas deben beneficiarse de sus derechos ante cualquier desarrollo político, e incluirlos en la participación cuando sea necesario, además de gozar de los beneficios que salgan de la exploración de recursos naturales en sus tierras y por último recibir una compensación si es que han sufrido de algún daño por las actividades realizadas.¹⁴

Es importante mencionar la colaboración en lo que resulte benéfico, al establecer el derecho al consentimiento previamente en libertad y con el informe correcto. Es un derecho con un referente alto y complejo que el derecho a ser consultado y en él cual cabe la posibilidad de implementar el derecho a que se participe en los beneficios llegando acuerdos, así que se llega a la determinación de que hay una conexión firme entre la participación en los beneficios fundamentados y el consentimiento previo, libre e informado, siempre y cuando sean respetados el derecho al territorio y al recurso natural.¹⁵

13. W. F. Aguinda Salazar, "El consentimiento previo, libre e informado de los pueblos indígenas: Derechos, desafíos y avances en América Latina," *Revista Iberoamericana de Derechos Humanos* 15, no. 2 (2010)

14. F. A. Rey Cruz, *Derechos de los pueblos indígenas y consulta previa: Un análisis desde el derecho internacional* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013)

15. M. G. Barros Sepúlveda, "El consentimiento previo, libre e informado: Un estándar más alto para la protección de los pueblos indígenas," *Revista Chilena de Derecho* 46, no. 1 (2019): 123-148.

EL IMPACTO DE LA ENERGÍA RENOVABLE EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE MÉXICO

Existen diversos organismos de ámbito Internacional y Nacional en Derechos Humanos que se encargan de establecer pautas y procesos para asegurar que se respeten los derechos de las comunidades indígenas. La mencionada Organización Internacional del Trabajo (OIT) destaca como el organismo especializado más antiguo en las Naciones Unidas, centrandose sus esfuerzos en la defensa de los derechos humanos de las comunidades indígenas en aspectos económicos y sociales. La Organización Internacional del trabajo realiza regulaciones a nivel internacional explícitas que aseguran que los derechos humanos sean respetados, tal cual se establecen en los Convenios 107 y 169. Recordemos que el Convenio 169 establece los derechos comunitarios de los indígenas, enfocados en recursos naturales, territorios y tierras.

Existen otros actores que en colaboración al igual que la OIT, realizan y exigen que las normas internacionales sean respetadas con el objetivo de hacer una mejora en la condición de trabajo y de vida a nivel internacional, estos organismos y sistemas están encabezados por la Comisión de Derechos Humanos, el Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas, la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos, el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial y por último el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer.

Es importante mencionar que para que funcione la colaboración de los organismos en mención y sea fructífero el deber respetar y proteger los derechos de las comunidades indígenas, deben tomar en cuenta los procesos legales estructurados con el fin de que no existan violaciones en contra.

Estos procesos toman en cuenta primeramente la consulta previa, informada y sobre todo libre, además de la colaboración de las comunidades con las empresas y el gobierno. Es fundamental que este mecanismo se de manera efectiva, cumpliendo con distintas secuencias como asambleas, donde se visualice información verídica sobre los proyectos que se quieran establecer, y sobre todo que exista neutralidad entre los actores que se involucran.

A nivel global, existen mecanismos focalizados en salvaguardar los derechos humanos de las comunidades indígenas, los cuales revisten una gran relevancia para la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Estos mecanismos incluyen el sistema de derechos humanos, que se compone de dos elementos cruciales: la creación de órganos conforme a los principios establecidos en la Carta de las Naciones Unidas (como documentos fundacionales), y los órganos surgidos de tratados de derechos humanos (tal como el Pacto Internacional de

Derechos Civiles y Políticos, que dio origen al Comité de Derechos Humanos). La (ACNUDH), es quien da apoyo y supervisa a este sistema.¹⁶

En México distintas comunidades han sido víctimas de la violación de sus derechos humanos de acuerdo con que empresas multinacionales han implementado proyectos de energía renovable sin realizar la obligada consulta previa, libre e informada, algunas han desarrollado parques eólicos, plantas hidroeléctricas y solares en diversos territorios que les pertenecen a los indígenas, como consecuencia, su implementación afecta sus derechos culturales, su forma de vivir y sobre todo sus tierras.

Tomando como referencia el Comunicado con el cual los Pueblos del Istmo mediante su Asamblea, alzaron la voz en defensa su territorio y tierras:¹⁷

APIIDTT, (2011) "Los Pueblos del Istmo en defensa de la tierra y el territorio de Oaxaca (México mediante su asamblea, informamos que los distintos niveles de gobierno en México han entregado a las empresas transnacionales, dos de los recursos naturales más importantes, la tierra y el viento.

Los Pueblos del Istmo en defensa de la tierra y el territorio mediante su asamblea, que agrupa diferentes comunidades en lucha y resistencia al Mega Proyecto Eólico Transnacional en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca (México), informamos que los distintos niveles de gobierno en México -federal, estatal y los Gobiernos Municipales de la región- han entregado en bandeja de plata a las empresas transnacionales, dos de los recursos naturales más importantes que como pueblos indígenas heredamos de nuestros abuelos, la tierra y el viento.

Estas empresas cuyos nombres son: Iberdrola Renovables, Unión Fenosa-Gas Natural, Acciona, Gamesa, Eléctrica de Francia, ENEL de Italia, entre otras, se repartieron nuestro territorio por medio de lotes y, mediante contratos leoninos e ilegales, nos orillaron a comuneros, comuneras, ejidatarios, que pertenecemos a distintos pueblos indígenas, a arrendarles nuestras tierras a plazos de 60 años. Más de 60 mil hectáreas fueron contratadas, quedando nuestros pueblos en la postración."

Podemos desarrollar diversos ejemplos, tales como: La comunidad Zapoteca la cual ha experimentado procesos complejos en la defensa de sus derechos, esta comunidad se encuentra en el Estado de Oaxaca, México, en el Istmo de Tehuantepec, un territorio con un alto potencial para la generación de energía eólica. Este territorio, pese a su interés en las energías renovables, es un

16. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), *Pueblos Indígenas de México* (Ciudad de México: INPI, 2020), <https://www.gob.mx/inpi>.

17. Asociación de Pueblos del Istmo en defensa de la tierra y el territorio (APIIDTT, 2011), *Tierra & territorio - APIIDTT*. Obtenido de Santo Domingo Ingenio: <https://tierrayterritorio.wordpress.com/2011/05/14/santo-domingo-ingenio-manifiesto/>

foco de alerta para las comunidades indígenas afectadas por el desarrollo de parques eólicos, como la comunidad mencionada. Esta comunidad, arraigada en sus usos y costumbres, ha entrado en conflicto con las empresas que han establecido parques eólicos en la zona, por ejemplo, la comunidad de Juchitán de Zaragoza en el mismo Oaxaca ha sido afectada por la empresa eólica del sur, la cual se ha instalado parques eólicos en esta tierra, desplazando a la comunidad indígena, afectando sus tierras ejidales y por ende violando los derechos de la consulta previa, libre e informada.

Por lo cual no se cumple con el interés de las empresas de energía renovable como lo mencionan Alonso, L., Mejía, A., & Tornel, C.¹⁸ que, a primera instancia a instalación de parques eólicos en la Región Istmo de Tehuantepec, Oaxaca fue presentada por las dependencias de gobierno y las empresas como una oportunidad de obtención de ingresos y empleos para los propietarios de los predios y la comunidad en general. Sin embargo, la acelerada llegada de grandes centrales eólicas de manera poco regulada resultó en una gran diversidad de procesos orgánicos de negociación gestada mayormente entre propietarios de terrenos y empresas durante las diferentes etapas de los proyectos eólicos.

Debido a lo anterior Gasparello, Giovanna,¹⁹ comenta que es necesario la consulta previa, tomando en cuenta que el problema de fondo reside en que las decisiones institucionales violan abiertamente los derechos sustantivos al territorio y a la libre determinación, por lo cual los procesos de consulta se vuelven mecanismos de intervención social para la obtención de consensos sobre proyectos de inversión o intervención que no responden a los intereses ni a las necesidades de la ciudadanía ni de la nación.

Un claro ejemplo es la empresa Eólica del sur, la cual, ha implementado un proyecto "verde" de energía eólica en Oaxaca específicamente en Juchitán, este proyecto arranco sin hacer consulta previa a las comunidades además de estas sufrieran de desplazamiento de sus tierras, el proyecto es bueno, sin embargo, debe estar enfocado y no sobreponer los intereses económicos de los derechos humanos.

Otro comunidad que ha sido afectada es la comunidad binnizá de Unión Hidalgo, la cual está situada en el mismo Istmo de Tehuantepec, Esta comunidad como las demás conserva sus tradiciones, identidad y la vinculación con su territorio, pero de acuerdo a su privilegio geográfico ha sido presa de invasión

18. L. Alonso, A. Mejía y C. Tornel, "Rentas eólicas y nuevos procesos de diferenciación social en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca," en *Alternativas para limitar el calentamiento global*, ed. C. Tornel, vol. 1(2019): 268-92.

19. Giovanna Gasparello, "Megaproyectos a consulta: ¿derechos o simulaciones? Experiencias en México," *LiminaR* 18, no. 2(2020): 124-141. Epub 10 de diciembre de 2020 <https://doi.org/10.29043/liminar.v18i2.762>.

por los proyectos eólicos de la empresa Renovalia Energy asumiendo serios problemas de violación de los derechos humanos y violencia a sus líderes y defensores del tema, sin embargo aun siendo desplazadas de sus tierras, división comunitaria y falta de consulta, la comunidad ha logrado una victoria al ganar la demanda, obligando a la empresa española a que reivindique sus derechos agrarios y devuelva sus tierras.

Es claro que estos casos invalidan lo que argumentan los Gobiernos y empresas que el apostar en nuevas energías limpias como lo es la eólica, contribuirá a la conservación ecológica con reducción de tala de árboles, y al desarrollo sostenible a nivel global. Los pueblos indígenas como grupo vulnerable son excluidos y marginado además de sufrir las consecuencias de la inversión en energía eólica.²⁰

Renovalia Energy es otro ejemplo de cómo los proyectos de energía renovable pueden generar divisiones comunitarias y conflictos sociales. Lo que hace cuestionarnos si realmente estas empresas están comprometidas con la sostenibilidad o simplemente buscan aprovechar los recursos naturales sin considerar a las comunidades locales.

Otro importante caso es de la empresa española de Iberdrola en Tecpatán, Chiapas, con la implementación de la energía hidroeléctrica afecta a la comunidad zoque que se encuentra violando sus derechos humanos. La construcción de una hidroeléctrica no solo ha desplazado a familias, sino que también ha contaminado ríos, lo que impacta directamente en la agricultura y la vida diaria de la comunidad.

En palabras de Villagómez Velázquez, Yanga, & Gómez Martínez, Emanuel,²¹ la construcción de grandes obras de infraestructura, como presas hidroeléctricas, acueductos y carreteras, así como las actividades de exploración y explotación de minerales, petróleo o gas en territorios de los pueblos indígenas, derivan en situaciones de despojo y problemas socio ambientales por contaminación, deterioro o desviación de recursos hídricos para proyectos de desarrollo que, además, alteran los sistemas tradicionales de reproducción social, económica y cultural de los pueblos indígenas. Es lamentable encontrar testimonios de conflictos socio ambientales, territoriales, por impacto de grandes obras de infraestructura y por imposición de decretos, concesiones, proyectos de desarrollo, complejos urbano-industriales o marcos normativos debido a

20. J. Ramírez, "Inversión en energías eólicas en el Istmo de Tehuantepec: Continuidad del colonialismo interno en las disputas territoriales," *Iberoamericana, Revista Nórdica de Estudios Latinoamericanos y Caribeños* 50, no. 1 (2021): 40-52.

21. Yanga Villagómez Velázquez y Emanuel Gómez Martínez, "Los recursos hídricos en las regiones indígenas de México," *Región y Sociedad* 32 (2020): e1288, <https://doi.org/10.22198/rys2020/32/1288>.

que no se ha consultado a los pueblos indígenas ni se los ha incluido para el acceso y la distribución de beneficios, o no se ha respetado su derecho a la libre determinación para definir sus propios procesos de desarrollo.

Los siguientes autores, Zárata Toledo, Ezequiel, & Fraga, Julia,²² comentan que, aunque el gobierno mexicano se encargue de promocionar el que la sociedad acepte la tecnología en diversos territorios, no existen procesos enfocados en el pacto territorial, además de no dar poder ni capacidad política al poder local para que pueda llegar a acuerdos para el interés de los involucrados. Es necesario crear políticas donde se exijan acciones de gobierno en los territorios donde hay parques que generan energía eólica, debido a que hay conflictos importantes en todo el Istmo de Tehuantepec.

Podemos concluir que realizar proyectos de energía limpia o renovable a nivel global implica una gran responsabilidad. Para confirmar que el proyecto sea efectivo, es importante que existan métodos, procesos y sobre todo pautas. Para esto es necesario evaluar el impacto que pueda ocurrir en el lugar, además de estar revisando constantemente los territorios donde plante estar. Está claro que los proyectos se desarrollan con el fin de un beneficio mutuo, tanto para la empresa, estado y comunidades indígenas. En este contexto no todo es perjudicial o negativo; hay puntos a favor que podemos mencionar de los diferentes proyectos que existen en México, los cuales se comentan posteriormente. También, podemos considerar distintos enfoques y medidas que fomenten el que se acepten los proyectos por las comunidades indígenas locales.

Por ello, la empresa debe asumir un protocolo de presentación de proyecto que comunique eficazmente los beneficios y ventajas para las partes involucradas, incluidas las comunidades indígenas, para obtener su aceptación. Es necesario que se destaquen claramente los beneficios que desarrollaran cuando el proyecto se lleve a cabo. Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, persiste un cierto temor entre las comunidades. Uno de los principales temores es que la empresa no cumpla con sus compromisos de responsabilidad social. Es en este punto donde tanto las empresas como el estado colaboran para demostrar su compromiso con el bienestar de las comunidades, especialmente las comunidades indígenas.²³

22. E. Zárata Toledo y J. Fraga, "Energía eólica y pueblos indígenas en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca: Desafíos y perspectivas," *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 61, no. 227 (2016):131-160.

23. Secretaría de Energía (SENER), *Informe sobre la Política Energética de México y los Pueblos Indígenas* (Ciudad de México: SENER, 2020), <https://www.gob.mx/sener>.

Hay diversas maneras de exponer los beneficios que se dan a la hora de implementar los proyectos, un ejemplo es establecer acuerdos que otorguen a las comunidades la titularidad de sus tierras, donde se llevarán a cabo los proyectos, con el propósito de establecer una relación duradera entre las empresas y la comunidad indígena, otra es que dentro del contrato se establecen políticas de sostenibilidad que adquiere la empresa en la cual trabaja en conjunto con organizaciones que se dedican al medio ambiente, además de darles el derecho de ser consultadas antes cualquier cambio que se pueda presentar durante el desarrollo del proyecto.

A efecto de lo que se menciona anteriormente, se puede proponer un esqueleto para presentar el proyecto enfocado en dos aspectos importantes. Primeramente, analizar la manera en que las empresas y el gobierno pacten un acerca entino y ejecuten su empatía con la comunidad. Segundo, considerar el impacto social que pueda surgir mientras se esté ejecutando el proyecto. Después, abordar la negociación que resulte cuando se pone en contacto la empresa y la comunidad apoyados por el estado. A partir de esto, las empresas tienen la oportunidad de mostrar a las comunidades su proyecto a detalle, haciendo énfasis en los beneficios mutuos que pueden recibir, como una gran oportunidad laboral durante el tiempo que dure el proyecto, adecuaciones en sus tierras para generar mejor calidad de vida, remuneración por el uso del suelo, y sobre todo hacer un impacto positivo en reducir la pobreza que exista en la comunidad.

En General, lograr tener las fuentes de energía limpia o sostenibles, además de contribuir a la eliminación de emisiones de gases por parte del efecto invernadero, será a partir del compromiso que asuman las empresas y el estado, en México. A pesar del notable crecimiento experimentado por la energía eólica en años recientes, hay preocupación sobre las perspectivas futuras por las nuevas reformas en las leyes mexicanas sobre las energías renovables.

Conclusión

Podemos concluir que el desplazamiento forzado es una crisis mundial que se ha visto por décadas y que a pesar de estar en el entorno internacional, es difícil contrarrestar aun teniendo organismos y convenios internacionales que trabajan por esto, las situaciones de las comunidades de dejar sus tierras, de ser perseguidos, de huir de los conflictos, la violencia y por supuesto de la violación de sus derechos, no es lo mismo migrar por su propia voluntad a ser desplazados y huir en busca de seguridad y subsistir.

Esto es un problema en desarrollo que se ha visto desde hace mucho tiempo y que ha sido de interés internacional, el impacto social que ha causado en las comunidades indígenas es alto, aunado a la llegada de las nuevas energías limpias, las cuales se han involucrado a gran escala en el desarrollo en el mundo, Por ejemplo en México la energía eólica es crucial inversión para los beneficios ambientales, económicos y sociales tanto en la región donde se ubican los parques eólicos como al país en su conjunto, sin embargo, el impacto social que resulta es una alerta que no se puede dejar de visibilizar por los diversos beneficios que se brindan a las necesidades de la sociedad y en particular a las comunidades indígenas, se muestra el aprovechamiento de los recursos que aparecen a la hora del desarrollo de los parques, sin embargo, es necesario que estos proyectos de energía limpia cumplan con la responsabilidad de respetar los protocolos y mecanismos que existen para violar los derechos humanos de las comunidades y sociedad en general.

Las comunidades indígenas obtienen diversos beneficios por el desarrollo y la operación de los parque eólicos en sus tierras, tal puede ser la oportunidad de conseguir un empleo cuando se está realizando la construcción del parque o cuando ya está en operación, por lo cual esto los beneficia en el tema económico y cumple con su necesidad en el momento, además el que se les de voz y voto en la toma de decisión en el desarrollo y teniendo participación efectiva pueden ir desarrollando habilidades que les generaran conocimiento para tener diversas oportunidades.

Otra oportunidad de beneficiarse es que pueden recibir ingresos mediante arrendamientos de tierras para instalar parques eólicos, regalías por la producción de energía y en esta construcción de parques eólicos puede visualizar mejoras en la infraestructura local, carreteras y servicios públicos, lo que beneficia a la comunidad en su conjunto, además se han brindado fondos de desarrollo comunitario como parte de los acuerdos establecidos, que pueden destinarse a proyectos que beneficien a educación, salud, infraestructura etc.

Cabe mencionar que el desarrollo de la economía local es un beneficio que se asume que suceda con la presencia de un parque eólico, reduciendo la dependencia de actividades económicas tradicionales. Además de la creación de programas de educación y atención medica que mejorará la calidad de vida de la comunidad, y si esto se aplica continuamente probablemente será una fuente de ingresos continua y sostenible.

Finalmente, Es importante y necesario que se estipule en diversos acuerdos que tengan claridad y equidad entre los diversos actores involucrados como las empresas, el estado y las comunidades indígenas, para estos últimos sus tierras son parte de su cultura de su raíz de vida y es parte esencial de su

patrimonio cultural, por lo cual un desplazamiento forzado es algo no que no lo pueden permitir, además de visibilizar la tensión existente entre el desarrollo económico impulsado por el Estado y las empresas, y el reconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades indígenas. Al hacerlo, resalta la necesidad de comprender la relación de los pueblos originarios con su territorio como un espacio de vida, sentido e historia, donde las decisiones sobre el uso de recursos naturales deben surgir desde el respeto a sus formas organizativas, culturales y políticas. Por lo tanto, es necesario resaltar la importancia del consentimiento previo, libre e informado como un mecanismo que posibilita la defensa de los territorios sublimes de las culturas originarias frente a los procesos extractivos, industriales o de infraestructura.

El desplazamiento es continuo al ver cómo los pueblos originarios enfrentan luchas diarias por preservar sus territorios y formas de vida frente a procesos de despojo, saqueo y desplazamiento derivados de la explotación energética. De este modo, se enfatiza la importancia de reconocer y garantizar la autonomía de las comunidades indígenas, su autodeterminación y la protección de sus recursos naturales como una forma de asegurar la continuidad de sus saberes, cultura y cosmovisión.

Bibliografía

- Aguinda Salazar, W. F. (2010). *El consentimiento previo, libre e informado de los pueblos indígenas: Derechos, desafíos y avances en América Latina*. Revista Iberoamericana de Derechos Humanos, 15(2), 67-89.
- Alonso, L., A. Mejía y C. Tornel. "Rentas eólicas y nuevos procesos de diferenciación social en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca." Tornel C. Alternativas para limitar el calentamiento global en 1(2019): 268-92.
- APIIDTT. (2011). Tierra & territorio - APIIDTT. Obtenido de Santo Domingo Ingenio: <https://tierrayterritorio.wordpress.com/2011/05/14/santo-domingo-ingenio-manifiesto/>
- Baez, L. M. C. (2011). Derechos humanos y responsabilidad de las personas jurídicas privadas: una tarea pendiente. Revista aportes DPLF, (15), 15-16.
- Barros Sepúlveda, M. G. (2019). *El consentimiento previo, libre e informado: Un estándar más alto para la protección de los pueblos indígenas*. Revista Chilena de Derecho, 46(1), 123-148.
- Castillo Meneses, R. (2012). *Consulta previa y pueblos indígenas en Colombia: Un derecho fundamental en construcción*. Bogotá: Editorial Universitaria.
- Castillo Meneses, C. (2012). *Consulta previa en la explotación de los recursos naturales y los intereses del Estado*. Revista de Derecho Público, (28), 45-60.

- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2013). *Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus Tierras Ancestrales y Recursos Naturales: Normas y Jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. Recuperado de: <https://www.oas.org/es/cidh/docs/publications/DerechosTierra.pdf>
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. (2007). *Asamblea General de las Naciones Unidas*. Recuperado de: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Gaete Uribe, L. A. (2012). *Derechos de los pueblos indígenas en el sistema interamericano: Análisis jurisprudencial*. *Revista de Derecho*, (19), 89-112.
- Gasparello, Giovanna. (2020). Megaproyectos a consulta: ¿derechos o simulaciones? Experiencias en México. *LiminaR*, 18(2), 124-141. Epub 10 de diciembre de 2020. <https://doi.org/10.29043/liminar.v18i2.762>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). (2020). *Pueblos Indígenas de México*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/inpi>
- López, E. O., & Martínez, J. C. M. (2017). *Consulta previa, libre e informada: Derechos culturales y territoriales de los pueblos originarios*. *Estudios sobre Sociedad y Cultura*, 19(4), 112-130.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes* (núm. 169). Ginebra: OIT. Recuperado de: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/normativeinstrument/wcms_205336.pdf
- Palacios, D. R., Narváez, I., & Fontaine, G. (2018). *Consulta previa en América Latina: Análisis comparativo en Colombia, Perú y Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Palacios, L. Á. P. (2014). *La consulta previa, libre e informada: Un mecanismo de protección a los pueblos indígenas*. *Revista de Derechos Humanos*, 12(3), 45-68.
- Ramírez, J. (2021). Inversión en energías eólicas en el Istmo de Tehuantepec: Continuidad del colonialismo interno en las disputas territoriales. *Iberoamericana*, *Revista Nórdica de Estudios Latinoamericanos y Caribeños*, 50 (1), 40-52.
- Rey Cruz, F. A. (2013). *Derechos de los pueblos indígenas y consulta previa: Un análisis desde el derecho internacional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ríos Angulo, J. (2011). *El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas en América Latina: Análisis del Convenio 169 de la OIT*. Bogotá: Editorial Jurídica Internacional.

- Secretaría de Energía (SENER). (2020). *Informe sobre la Política Energética de México y los Pueblos Indígenas*. Ciudad de México: SENER. Recuperado de: <https://www.gob.mx/sener>
- Villagómez Velázquez, Yanga, & Gómez Martínez, Emanuel. (2020). Los recursos hídricos en las regiones indígenas de México. *Región y sociedad*, 32, e1288. Epub 27 de enero de 2021. <https://doi.org/10.22198/rys2020/32/1288>
- Zárate Toledo, E., & Fraga, J. (2016). *Energía eólica y pueblos indígenas en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca: Desafíos y perspectivas*. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(227), 131-160.

Apropiación social del territorio por los habitantes de Huehuetlan, el Grande, en el Tenzto Puebla

Juan Arturo Blanco Jaspeado

Alejandro Ortega Hernández

Marilú León Andrade

Universidad de Guanajuato

Resumen

La necesidad por la apropiación de los territorios mediante emprendimientos solidarios para salvaguardar el patrimonio biocultural es cada día más urgente. La relación entre las nuevas tendencias de la ruralidad actual, la riqueza biocultural de los territorios y la lucha que se ha gestado históricamente para protegerlos, hace pertinente el estudio de la apropiación de los mismos desde una óptica socio-económica-solidaria-territorial, histórica y ecológica. Si se concibe al territorio como algo más que una delimitación geográfica, un acercamiento a las redes de colaboración solidaria presentes en los territorios permitirán construir, desde lo "social", procesos de aculturación sustentados en economías solidarias territorializadas. Esta investigación es un acercamiento a la realidad de los territorios que buscan ser apropiados, desde el diálogo crítico, la conciencia y la solidaridad.

Palabras clave

Territorio, apropiación, riqueza biocultural, redes solidarias, concienciación

Abstract

The need for the appropriation of territories through solidarity entrepreneurship to safeguard biocultural heritage is increasingly urgent. The relationship between the new trends of current rurality, the biocultural richness of

the territories and the struggle that has historically taken place to protect them, makes it pertinent to study their appropriation from a socio-economic-solidarity-territorial, historical and ecological perspective. If the territory is conceived as something more than a geographical delimitation, an approach to the networks of solidarity collaboration present in the territories will enable the building of acculturation processes supported by territorialized solidarity economies, from the "social". This research is an approach to the reality of the territories that seek to be appropriated, from critical dialogue, social conscience and solidarity.

Keywords

Territory, appropriation, biocultural wealth, solidarity networks, awareness

Introducción

Una discusión reciente en México es la posesión y apropiación del territorio, siendo este último algo más que una delimitación geográfica. Los seres humanos que habitan una región perciben, viven y se interrelacionan a través de un sentir colectivo estrechamente ligado a la interpretación de la naturaleza y al manejo del conocimiento ancestral y tradicional.

En este punto se hace pertinente traer a colación la postura de Herrero López¹ en la cual se asegura que la naturaleza proporciona un modelo a seguir para crear una economía sostenible. Sin embargo, más allá del aspecto económico, el valor comunitario, la convivencia cotidiana y el arraigo al territorio fungen como catalizador para producir abundancia de "capital social". Durston² concuerda que el capital social son los aspectos de las organizaciones sociales, tales como las redes, las normas y la confianza, que facilitan la acción y la cooperación para beneficio mutuo.

Muchas de las problemáticas ambientales, socio-culturales y económicas tienen su raíz más profunda en una falta de entendimiento y aceptación de la interrelación y apego que se gesta entre las comunidades y sus territorios. El modelo económico capitalista niega el arraigo al territorio y propone la competencia por los recursos, rompiendo así la armonía y el sentir comunitario.

-
1. Yayo Herrero López, "Perspectivas Ecofeministas Para La Construcción de Una Economía Compatible Con Una Vida Buena," en *Sostenibilidad de La Vida Aportaciones Desde La Economía Solidaria, Feminista y Ecológica* (2012), 55-66.
 2. John Durston, *¿Qué Es El Capital Social Comunitario?* (2000), 8.

El objetivo del presente trabajo es develar la dinámica de apropiación social del territorio que se ha gestado en la localidad de Huehuetlan el Grande y su postura para defender su territorio de los embates del sistema capitalista dentro de la región del Tentzo, Puebla.

Desarrollo

Datos oficiales del gobierno de Puebla ubican el municipio de Huehuetlán, El Grande en la parte central del estado de Puebla, en los paralelos 18°40' y 18° 51' de latitud norte y los meridianos 98° 04' y 98° 15' de longitud oeste; altitud entre 1,200 y 2,200m. Colinda al norte con el municipio de Puebla, al noreste con el municipio de Tzicatlacoyan, al este con San Juan Atzompa y con La Magdalena Tlatlauquitepec, al sur con Huatlatlauca y al oeste con Teopantlán. Los datos fueron recabados durante los meses de febrero de 2023 a noviembre del mismo año, realizándose visitas a la localidad de Huehuetlan, el Grande con duración aproximada de 2 a 3 días. Durante estas visitas se analizó el sentir y vivir de la comunidad al apropiarse de lo que por derecho les corresponde, su territorio.

Se realizó un diagnóstico rural participativo que nos llevó a entender con qué recursos naturales, comerciales y culturales cuenta la comunidad. Dentro de este análisis fue trascendental el contacto con las autoridades y con actores clave de la comunidad. Desde esta perspectiva y mediante la construcción narrativa generada en entrevistas estructuradas, no estructuradas y caminatas etnobotánicas se pudo constatar que el mercado tradicional, el monte y emprendimientos de economía social y solidaria han consolidado históricamente la apropiación del territorio y con esto el sentido de vida para con los habitantes de la comunidad.

UN VISTAZO A LOS TERRITORIOS DESDE LA RURALIDAD ACTUAL

El entendimiento de la ruralidad en la actualidad implica visibilizar aspectos que han transformado al medio rural, donde existe un cambio en las actividades rurales no agrícolas, como estrategias de supervivencia en contra de los embates del sistema económico hegemónico.³

3. Rosa Estela Gómez Rojo y José Alfredo Castellanos Suárez, "La perspectiva de las mujeres, jóvenes y adultos mayores ante la nueva ruralidad," *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 9, no. 1(2018):203-13.

Desde esta perspectiva, es justo mencionar que, dentro de los cambios fundamentales que sustentan esta ruralidad en constante cambio, se encuentra la visibilización de nuevos sujetos y nuevas relaciones productivas que se entretrejen con el territorio.

Desde esta perspectiva, el entorno rural sigue ajustándose al modelo propuesto por Hinkelammert⁴ de economía para la vida, en el entendido de que los actores buscan hacer posible y sostenible la vida en su territorio a partir de la satisfacción de las necesidades y el goce de los involucrados.

Autores como Bartra⁵ coinciden en que el trabajo y el ingreso en el mundo rural actual se enfocan cada vez menos en lo agrícola y más en lo urbano. Sin embargo, como bien comentan dichos autores la condición campesina se mantiene. Dicho de otra forma, aunque las formas y los modos de vida han cambiado durante las últimas décadas en México, la figura del campesino como actor en el medio rural se mantiene.

Sin embargo, la existencia del campesino como actor en el medio rural no exime el grave abandono de tierras y recursos naturales que se promueven desde esquemas desarrollistas capitalistas.⁶ Estos esquemas se potencializan en algunos territorios ricos en recursos naturales, dado que el propio sistema incita a competir por ellos, lo que conlleva a que los territorios sean explotados para dinamizar el modelo hegemónico actual.

Buscando limitar esta realidad en el mundo actual existe una dinámica de control, dominio, posesión y exclusión de los territorios que se mantiene desde el ejercicio del poder. En el mundo actual, el 12.7 % de la superficie de la tierra y el 1.6 % de los océanos, se encuentran tipificadas como "áreas naturales protegidas" (ANP), por lo que se encuentran bajo algún régimen de protección (IUCN).⁷ En este sentido, es pertinente reconocer la importancia que tuvo la Comisión de Medio Ambiente de las Naciones Unidas en el Informe "Nuestro Futuro Común", mejor conocida como "Informe Brundtland", al conciliar el desarrollo económico y la conservación de los ecosistemas bajo el concepto de "desarrollo sostenible", en los años 70s.⁸

4. Franz Hinkelammert, "Hacia una economía para la vida: Preludio a una segunda crítica de la economía política," 4a ed., en *Grupo Pensamiento Crítico* (Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica (EUNA), 2013), 25-30

5. Armando Bartra, "Campesindios: Aproximaciones a Los Campesinos de Un Continente Colonizado," *Revista Memoria* (2010): 4-13.

6. José Guillermo Díaz Muñoz, "Economías Solidarias y Territorio: Hacia Un Análisis Desde La Complejidad," *Otra Economía* 9, no. 17 (2015): 123-135.

7. IUCN. *Unión Internacional Para La Conservación de La Naturaleza*. 2012, <https://www.iucn.org/es>.

8. Joel Maximiliano Martínez, "Las Áreas Naturales Protegidas Como Herramienta Para El Cuidado y Gestión de Los Recursos Naturales: Caso de La Reserva de La Biosfera de La Sepultura En El Estado de Chiapas," *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 2 (2015): 261-271.

Sin embargo, los territorios se constituyen por un tejido denso de flujos sociales, materiales y de poderes, entretejidos mediante relaciones y entramados comunitarios.⁹ Como bien comenta Díaz Muñoz,¹⁰ las territorialidades giran en torno a la reproducción del bien común y luchan contra lo que consideran una amenaza para la vida.

Se hace pertinente mencionar que el 26.9 % de las ANP en México se encuentran en regiones de pueblos indígenas (49 ANP se insertan en regiones con presencia de 36 pueblos indígenas) que han manejado de manera ancestral y tradicional los recursos naturales acumulado conocimientos importantes sobre los ecosistemas y su manejo (Comisión nacional de áreas naturales protegidas).¹¹

Por lo tanto, el territorio y su multidimensionalidad supera los límites de la geografía y de la ecología haciéndose más complejo y enlazado a la economía, cultura, política, naturaleza y sociedad; capturando la atención de actores antagónicos. Dicho esto, los territorios se construyen mediante relaciones de poder, ya sea de dominio o como una resistencia a este.

HUEHUETLAN, EL GRANDE: SU RIQUEZA BIOCULTURAL Y SU LUCHA HISTÓRICA POR LA APROPIACIÓN DE SUS TERRITORIOS

Huehuetlan, el Grande se constituyó como municipio en el año 1895, sin embargo, ha sido habitado desde hace más de 1100 años.¹² De acuerdo a diversos historiadores la palabra Huehuetlan proviene de los vocablos nahuas "huehue": viejo, anciano y "tlán": cerca, junto, lo que se entendería como: "cerca del templo de Hueheteotl, Dios antiguo", de igual manera podría entenderse como: "cerca del Dios del fuego" o "Lugar viejo, pueblo antiguo".¹³

La importancia de Huehuetlan, el Grande durante la época colonial llevo al pueblo de Santo Domingo, Huehuetlan el Grande a ser cabecera de 17 pueblos circundantes.¹⁴ Sin embargo, esta misma relevancia sustentada por su patrimonio biocultural y su gente intensificó el despojo de tierras y el colonialismo en la región.

9. Euclides Mance, "Redes de Colaboración Solidaria," *Vinculando* (2007):1-7

10. Díaz Muñoz, José Guillermo. "Economías Solidarias y Territorio...", 123-35.

11. Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, *Programa Nacional de Áreas Naturales 2020-2024* (2020), 1-58.

12. Linda Marín y Luis Armando Rivera Marín, *En La Puerta de Entrada a La Mixteca Poblana: El Patrimonio Biocultural de Los Pueblos de La Región de Huehuetlan El Grande* (2020), 10.

13. Gobierno de Puebla, *Plan de Desarrollo Municipal de Huehuetlán El Grande 2021-2024* (2021), 1-67.

14. Marín y Rivera Marín, *En La Puerta de Entrada*, 28.

En la época colonial, Huehuetlan el Grande fue mucho más extenso territorialmente de lo que es ahora, sin embargo, su población, uno de los principales motores de su desarrollo se ha venido densificando. Durante el año 2020 el INEGI reportó una población de 6105 habitantes, conformada por 2,946 hombres y 3,159 mujeres, proyectando un predominio demográfico de hombres y mujeres jóvenes con edades comprendidas entre los 15 años y los 59 años. Cabe destacar que la mayor parte de la población se encuentra en zonas rurales y se encuentra en edad laboral.¹⁵

Durante la colonia se estableció el sistema de “encomienda” donde los pueblos originarios fueron despojados de sus territorios y entregados a españoles conocidos como “encomendados” que tenían el “deber” de protegerlos y de administrar sus tierras.¹⁶

Es en esta época cuando en Huehuetlan, el Grande por ser cabecera municipal tenía que enviar mano de obra para la construcción de la catedral de Puebla (Marín and Rivera Marín). Lo anterior mermo a la población indígena en la región, hecho que puede constatarse en la actualidad mediante el censo de Población y Vivienda, 2020 de INEGI,¹⁷ donde la población indígena representa únicamente el 9.1% de la población del municipio.

Durante la época colonial la región donde se encontraba Huehuetlan, el Grande observó un acaparamiento masivo de tierras mediante el sistema de haciendas.¹⁸ Como es bien sabido al perder su tierra, los campesinos eran subyugados como peones de los hacendados (muchas veces extranjeros), y perdían la posibilidad de subsistir por ellos mismos. Situaciones similares de explotación y numerosos elementos sociopolíticos en diversas partes de México provocaron que estallara la revolución mexicana en el año 1910.

Las voces revolucionarias, fueron escuchadas en la Mixteca Baja Poblana y en varias ocasiones caudillos revolucionarios se establecieron en Huehuetlan, el Grande.¹⁹ A continuación, se puede leer la experiencia de un sobreviviente hablante de la lengua náhuatl al mando de los hermanos Arenas, que relata algunos acontecimientos de la revolución mexicana y de su paso por Huehuetlan, el Grande:

15. INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2020* (México, 2020).

16. Enrique Florescano, “Etnia, Estado y Nación. Ensayo Sobre Las Identidades Colectivas En México,” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, ed. Aguilar (1997), 185-188.

17. INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2020*.

18. Marín y Rivera Marín, *En La Puerta de Entrada*, 33.

19. Miguel León Portilla, *Los Manifiestos En Náhuatl de Emiliano Zapata*, 2a ed. (México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM Coordinación General de Comunicación Social, 1996), 125.

“Entonces allá ya estuvimos y de nuevo Isabel Guerrero entonces ya nos llevó para Huehuetlán el Grande. Entonces, también. Cuando salimos de Huehuetlán recibió Isabel Guerrero un oficio de que se reconcentrara para San Lorenzo Chaucingo donde estaba el cuartel general del general Domingo Arenas, antes de aquel combate que tuvo el general Arenas en Calpulalpa”.²⁰

Al finalizar la revolución el reparto agrario en Huehuetlan, el Grande inició en 1928 al ser solicitadas las tierras en 1924 por los pueblos de Santo Domingo Huehuetlan El Grande y San Miguel Atlapulco. De esta manera se consolidaron en Huehuetlan, el Grande los ejidos y tierras comunales de los pueblos.²¹

Esta historia de subyugación y lucha por recuperar sus territorios ricos en biodiversidad y su libertad ha sido el catalizador para que, a través de los años, la población de Huehuetlan, el Grande se adapte a las presiones y cambios del mundo moderno. Lo anterior concuerda con lo que afirma,²² donde el carácter biodiverso y multicultural de los territorios mexicanos apoya su adaptación a las problemáticas y necesidades actuales.

LA MINERÍA Y EL DESPOJO DEL TERRITORIO, UN DETONANTE PARA LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA EN HUEHUETLAN, EL GRANDE

México, tiene una geografía montañosa apostada entre dos océanos por lo que presenta una gran diversidad que dificulta su conservación.²³ Aunado a lo anterior la ley de inversiones extranjeras permite una inversión extranjera del 100 % para proyectos de minería. Las empresas mineras pagan al gobierno por concepto de derechos de uso, explotación y degradación del territorio y del patrimonio biocultural cantidades simbólicas.²⁴

El patrimonio es un concepto que ha evolucionado y se ha construido a lo largo del tiempo y por ende tiene diversos usos y significados.²⁵ Para autores como Marín and Rivera Marín²⁶ el concepto de patrimonio biocultural integra

20. León Portilla, *Los Manifiestos En Náhuatl*, 125.

21. Marín, Linda, and Luis Armando Rivera Marín. *En La Puerta*, 38-40.

22. Patricia Gallardo Arias, “Patrimonio y desarrollo comunitario en la Mixteca Poblana,” *Revista de Ciencias Antropológicas* 28, no. 81 (2021): 247-66.

23. Eckart Boege, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas* (2008), 22.

24. Jaime Cárdenas, “The Mining Industry in México: The Dispossession of the Nation; [La Minería en México: Despojo a la Nación],” *Cuestiones Constitucionales*, no. 28 (2013): 36.

25. Arias, Patricia Gallardo. “Patrimonio y Desarrollo...”, 247-66.

26. Marín, Linda, and Luis Armando Rivera Marín. *En La Puerta de Entrada a La Mixteca*, 16.

la riqueza biológica y cultural de una región, enlazando ambos conceptos. Conuerdo con dicho autor en que la riqueza biológica es preponderante desde el punto de vista ecológico, sin embargo, desde la perspectiva social toma un nuevo sentido puesto que se convierte en territorio y se le da un uso cultural.

Durante años, la minería en México ha sido debatida dado que el nivel de participación extranjera es alarmante. Empresas provenientes de Canadá, EEUU, Australia, España, obtienen grandes beneficios por explotar el subsuelo mexicano.²⁷

Cabe destacar que el valor del territorio es asignado por los habitantes de la región, por lo que el arraigo al territorio cumple la función de evitar despojos y explotación indiscriminada del mismo. En Huehuetlan, el Grande los comuneros conocen de primera mano los daños y el despojo fruto de la explotación minera. De acuerdo con el ("Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina")²⁸ y mediante entrevistas realizadas a actores clave dentro de la comunidad se pudo constatar que el uso de la dinamita y explosivos en diversos predios, concesionadas a la minera Autlán por 50 años prorrogables destruyeron en poco tiempo lo que la naturaleza tardo siglos en crear.

De primera mano se perdieron yacimientos de agua lo que provocó que la comunidad buscara expulsar a la minera. Sin embargo, años más tarde tanto la minera Autlán junto con la minera Australian Minerals Group buscaron reanudar la explotación minera ofreciendo regalías (sobornos) a cambio de la licencia para seguir depredando el territorio.

Actualmente los pobladores de Huehuetlan, el Grande se encuentran realizando diversas actividades de resistencia y movilización para no permitir la reactivación de la actividad minera, tal y como puede observarse en la siguiente entrevista:

Entrevistador: ¿Entonces como cooperativa nacieron por el acoso de las mineras?

Actor: Si, el balneario ya tiene muchos años, pero lo manejaba el municipio

Entrevistador: Entonces lo empezaron a manejar ustedes

Actor: Si, mediante bienes comunales

Entrevistador: ¿Entonces usted cree que la principal actividad de Huehuetlan es la agricultura?

Actor: Si, luego el turismo del balneario y el turismo religioso

27. Cárdenas, Jaime. *The Mining Industry*, 39.

28. Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina, "Base de Datos Versión 2.4.0," 2023, https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/conflicto/view/912.

Entrevistador: ¿Qué tipo de turismo cree usted que sea más importante el turismo del balneario o el turismo religioso?

Actor: Yo creo que vamos iguales, porque el turismo religioso a fuerza pasa al balneario

Entrevistador: Yo he visto también que el mercado está lleno de gente los fines de semana

Actor: Ese es el turismo religioso, sobre todo el dos de febrero que se celebra el niño de la Candelaria

Tal como puede observarse en la entrevista anterior el emprendimiento solidario “Balneario Atotonilco”, surgió como comenta Barkin²⁹ de la necesidad de un nuevo enfoque sustentable para la reproducción de la vida. Es en este punto donde la población de Huehuetlan, el Grande observo que la minería atentaba contra la propia reproducción de la vida en la región. Es así como este proyecto surge de la defensa del territorio y de la vida misma logrado unir a la comunidad y lograr la apropiación del territorio.

Sin embargo, más allá de mercantilizar los bienes ambientales, se hace necesario, como bien menciona Boege,³⁰ considerar los procesos bioculturales y su importancia para la población y los ecosistemas. Es en este punto donde podría ser pertinente considerar el dialogo y la concienciación por parte de la comunidad, como una herramienta útil de apropiación territorial.

Como se ha podido observar gran parte de los logros de apropiación del territorio mediante emprendimientos de economía social y solidaria se deben a “redes de colaboración solidaria” que se observan como sistemas abiertos, donde las necesidades y la complejidad de flujos cobran relevancia.

REDES DE COLABORACIÓN SOLIDARIA EN HUEHUETLAN, EL GRANDE, UN SISTEMA COMPLEJO Y ABIERTO

Las redes de colaboración solidaria se relacionan de manera intrínseca con la complejidad de los sistemas y sus diversos componentes, tales como: elementos que circulan en las redes, lazos que potencializan la sinergia colectiva y el movimiento de autopoiesis.³¹

Visto desde esta perspectiva la solidez de cada miembro depende de su integración a la red, a las actividades o “flujos” en los que participa y de cómo se interrelaciona con ellos.

29. David Barkin, *De La Protesta a La Propuesta: 50 Años Imaginando y Construyendo El Futuro* (Mexico City: Siglo XXI Editores, 2018), 358-366

30. Boege, Eckart. *El Patrimonio Biocultural*, 242

31. Mance, Euclides. *Redes de Colaboración*, 1-2.

Durston³² contempla lo antes descrito como “capital social”, y define estos flujos como: “aspectos de las organizaciones sociales y de la comunidad, tales como las redes, las normas y la confianza que facilitan la acción y la cooperación para beneficio mutuo”

Dentro del capital social y las redes de cooperación solidaria se integran elementos económicos, sociales, ecológicos y culturales que se retroalimentan para dar cabida a emprendimientos y acciones contrahegemónicas.

Lo anterior se constata en la siguiente entrevista, donde un actor clave en la comunidad habla de cómo se unieron gracias a la densidad en su capital social, a la presencia de diversos “flujos” de conocimiento, de poder político comunitario y a la necesidad de preservar recursos económicos provenientes de su territorio.

Actor: nosotros tenemos una realidad muy triste en nuestra comunidad, porque todo esto en el 2000 fue concesionado a una empresa. Nosotros tenemos problemas ahorita acá en nuestro territorio, porque hay minerales. En nuestra área tenemos lo que representan 1350 hectáreas de bienes comunales, lo que es el balneario, parte del río y más para allá. En el año 2000 fuimos acosados, pero la comunidad se paró y se detuvo la exploración, ya no se hizo la extracción, pero estamos en esa amenaza. *Actor:* lo que pasa es que esta gente viene y te divide, a nosotros nos dijeron, “sabes que te vamos a componer el centro de salud, les vamos a dar animales, marranos y pollos.

Entrevistador: Efectivamente te tratan de envolver

Actor: Nos daban 1000000 de pesos al mes por sacar 1000 toneladas mensuales de mineral.

Entrevistador: Pero les iban a destruir todo esto

Actor: Efectivamente esta minería es a cielo abierto, y en la carta decía “estos recursos que estamos ofreciendo no te los va a dar el gobierno, ni nadie. Es para que tú le des a la gente; Te tratan de envolver. Aparte nos ofrecieron camionetas en comodato.

Entrevistador: A costa de todo esto

Desde esta perspectiva y de acuerdo a lo expuesto por Mance,³³ las redes de colaboración social integran emprendimientos donde se evita la explotación en el trabajo, opresión política o dominación cultural. De igual manera estas redes buscan preservar el equilibrio de los ecosistemas, un punto importante

32. Durston, John. *¿Qué Es El Capital...?*, 37-38.

33. Mance, Euclides. *Redes de Colaboración*, 4.

y que no es tocado por Durston³⁴ en el entendido de que este último autor se enfoca a la parte social.

Mance contempla destinar una parte del excedente económico al mantenimiento de la propia red, buscando la autodeterminación y autogestión, mediante la cooperación y colaboración. De esta forma surgió el “Balneario Atotonilco” como un emprendimiento de economía social y solidaria; Y podría surgir algún emprendimiento sustentable que contemple el uso sustentable de los recursos naturales. En el entendido de que como comenta Mance “El objetivo básico de estas redes es articular de manera solidaria y ecológica las cadenas productivas”.³⁵

Cuando se consume un producto fruto de la explotación de seres humanos y del medio ambiente, el consumidor es corresponsable del daño al medio ambiente y en su caso de los seres humanos involucrados en su fabricación.

Por ejemplo, para el caso de la recolección y uso de plantas medicinales en la región de Huehuetlan, los habitantes no se consideran responsables de la extracción de plantas medicinales del monte dado que al ser para consumo personal caen en la cuenta de que no perjudican al medio ambiente. Lo anterior implica que existe una conciencia correlacionada a los saberes tradicionales y los usos y costumbres en los actos éticos o no éticos para con el cuidado del medio ambiente. Lo anterior se aplica de igual manera para con la reinversión de capitales frutos de los emprendimientos solidarios de acuerdo a lo propuesto por Mance.

Para casos como el balneario Atotonilco los comuneros buscan reinvertir sus utilidades de manera solidaria, preservando el ecosistema y buscando beneficiar en algunos casos a comunidades aledañas. Esto último se observa cuando “preparatorias” o “párrocos” de otras comunidades solicitan apoyo para festividades o eventos.

Sin embargo, esta estrategia nombrada por Mance como “Paradigma de la Abundancia”, tiene algunas áreas de oportunidad en la comunidad de Huehuetlan el Grande, puesto que el enfoque que se le da a las utilidades, si bien busca preservar el ecosistema y apoyar a los comuneros, está enfocado casi en su totalidad en el propio emprendimiento solidario (el Balneario Atotonilco).

La solidaridad de acuerdo con lo expuesto por dicho autor tiene un significado económico enfocado a la sostenibilidad y a la generación de nuevos emprendimientos solidarios. En este sentido Mance sugiere la reinversión solidaria para el financiamiento de nuevos emprendimientos.

34. Durston, John. *¿Qué Es El Capital...*, 37-38.

35. Mance, Euclides. *Redes de Colaboración*, 2.

“Paradigma de la Abundancia, cuánto más se distribuye la riqueza, más aumenta la riqueza de todos, ya que dicha distribución se realiza por medio de las remuneraciones del trabajo, lo que a su vez genera más riqueza para ser reinvertida y repartida”.³⁶

De igual manera el turismo religioso y el turismo del balneario genera mucha basura y genera en la comunidad algunos basureros clandestinos. A pesar de lo anterior muchos jóvenes y adultos son beneficiados de este emprendimiento solidario y la justa remuneración por su trabajo.

Otro punto de vital importancia contemplado por Mance es el de los acuerdos colectivos que permiten ajustar estructuras de costos posibilitando la autooiesis. Dichos acuerdos permiten brindar alternativas a la lógica de escasez propuesta por el sistema hegemónico capitalista.

Las redes de colaboración solidaria buscan garantizar la producción, la distribución, el empleo y el consumo de manera solidaria, lo que implica promover la satisfacción de necesidades que involucren mejoras en la calidad de vida y no necesariamente en función del lucro.

“Se busca, por lo tanto, integrar consumo, comercialización, producción y crédito en un sistema armónico e interdependiente, colectiva y democráticamente planificado y administrado, que sirva al objetivo común de responder a las necesidades de la reproducción sustentable del “buen vivir” de las personas en todas sus dimensiones, inclusive, en los ámbitos de la cultura, el arte y el tiempo libre.”³⁷

La educación liberadora que propone Freire³⁸ es preponderante para la creación de redes de colaboración solidaria en el entendido que una óptima circulación de información permite sensibilizar y promover la autoestima desde una perspectiva ética que beneficie a todos los miembros de la comunidad, tal y como puede observarse en la siguiente entrevista.

Actor: Nos acosaron muy fuerte

Entrevistador: ¿Las mineras?

Actor: Sí, el propio gobierno te manda a llamar, te acosa y quiere que firmes, quiere que le des permiso. Afortunadamente nos acoplamos con

36. Mance, Euclides. *Redes de Colaboración*, 4.

37. Mance, Euclides. *Redes de Colaboración*, 5.

38. Paulo Freire, *La Educación Como Práctica de La Libertad*, 45a ed. (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1997), 113.

varias universidades y estuvieron con nosotros. Incluso en la época muy fuerte, algunas universidades nos abandonaron, pero nos retomaron otras. Siento que algunas universidades tuvieron mucho que ver con nosotros, porque nos abrieron el camino.

Finalmente, desear la libertad es aceptar la diversidad acogiendo al ser humano y su relación con el territorio, desde una perspectiva ética que contemple el diálogo de los actores.

Conclusión

La globalización dominante actual, requiere de un resurgimiento del territorio desde lo local, donde las redes de colaboración solidaria campesinas, en su lucha por apropiarse nuevamente de sus territorios hagan surgir emprendimientos solidarios en México.

El territorio es un espacio construido socialmente y alimentado por flujos de bienes naturales útiles para la sociedad, así como de conocimientos y poderes; si observamos estos flujos como una resistencia al dominio se hace necesaria la negociación, que conlleve al conflicto, pero también a un entendimiento solidario.

El poder no permanece, se transforma y migra, por esta razón los territorios en la actualidad a pesar de ser amenazados pueden ser reapropiados por aquellos que han vivido en ellos por generaciones. Es en este sentido que las economías solidarias se desarrollan y consolidan en los territorios, haciendo frente a los embates del sistema capitalista actual.

Sin embargo, se requiere de un proceso de aculturación sustentado no en emprendimientos solidarios, aislados y desarticulados, sino en economías solidarias territorializadas. Y para lograr este proceso de aculturación se hace necesaria una educación enfocada a la decolonialidad, mediante la conciencia crítica.

Para Freire,³⁹ la mayor tragedia del hombre moderno es que se encuentra dominado por los mitos y encaminado por la publicidad del sistema económico actual perdiendo su capacidad de decidir, rebajándose y convirtiéndose en un objeto.

Pero, ¿Es peligrosa la conciencia crítica?, Freire discute la posibilidad de que una situación de injusticia, pudiera conducir a hombres concienciados por

39. Freire, Paulo. *La Educación Como*, 59-79.

ella a un “fanatismo destructivo. Sin embargo, como bien comenta el autor “la verdad es que no es la concienciación la que puede conducir al pueblo a fanatismos destructivos”. Por el contrario, al posibilitar la introducción de la sociedad en el proceso histórico, como sujetos, evita los fanatismos y los inscribe en la búsqueda de su afirmación”.⁴⁰

Es así como se busca un nuevo paradigma que contraste con el paradigma, mecanicista y unidireccional actual. Este nuevo paradigma debe evidenciar que la simple reducción a lo cuantitativo, o a las utilidades no es factible.

Por esta razón, la toma de decisiones en los territorios donde existen muchas variables requiere de muchas perspectivas, no necesariamente enfocadas al reduccionismo cuantitativo. Los territorios hoy amenazados requieren que las economías solidarias encuentren la proximidad necesaria para su desarrollo y consolidación. El gran reto consiste en pensar que un territorio no solo es un entorno geográfico y ecológico donde surgen emprendimientos, es un ecosistema que se nutre de diversos flujos tanto humanos como naturales y es pertinente lograr la subsistencia de ambos.

De ahí la necesidad de adentrarnos en la complejidad de estos sistemas que entrelazan redes y sistematizaciones diversas. Finalmente, la propuesta que se presenta aquí se enfoca al diálogo crítico y el debate constructivo que lleve a entender la compleja relación entre la economía solidaria, la apropiación territorial y el cuidado del ecosistema.

Bibliografía

- Arias, Patricia Gallardo. 2021. “Patrimonio y desarrollo comunitario en la Mixteca Poblana.” *Revista de Ciencias Antropológicas* 28, no. 81: 247-66.
- Barkin, David. 2018. *De La Protesta a La Propuesta: 50 Años Imaginando y Construyendo El Futuro*. Mexico City: Siglo XXI Editores.
- Bartra, Armando. 2010. “Campesindios: Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado.” *Revista Memoria*: 4-13.
- Boege, Eckart. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*.
- Boehm, De Lameiras Brigitte. 1997. “El Enfoque Regional y los Estudios Regionales en México, geografía, historia y antropología.” *Relaciones* 72, Vol. XVIII. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- Cárdenas, Jaime. 2013. "The Mining Industry in México: The Dispossession of the Nation; [La Minería en México: Despojo a la Nación]." *Cuestiones Constitucionales*, no. 28: 36.
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. 2020. *Programa Nacional de Áreas Naturales 2020–2024*.
- Díaz Muñoz, José Guillermo. 2015. "Economías solidarias y territorio: hacia un análisis desde la complejidad." *Otra Economía* 9, no. 17: 123–135.
- Durston, John. 2000. *¿Qué es el capital social comunitario?*
- Florescano, Enrique. 1997. "Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México." En *Revista Internacional de Filosofía Política*, editado por Aguilar, 185–188.
- Freire, Paulo. 1997. *La educación como práctica de la libertad*. 45a ed. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Freire, Paulo. 2000. *Pedagogía del oprimido*. 53a ed. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Gómez Rojo, Rosa Estela y José Alfredo Castellanos Suárez. 2018. "La perspectiva de las mujeres, jóvenes y adultos mayores ante la nueva ruralidad." *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 9, no. 1: 203–213.
- Gobierno de Puebla. 2021. *Plan de Desarrollo Municipal de Huehuetlán El Grande de 2021–2024*.
- Herrero López, Yayo. 2012. "Perspectivas ecofeministas para la construcción de una economía compatible con una vida buena." En *Sostenibilidad de la vida. Aportaciones desde la economía solidaria, feminista y ecológica*, 55–66.
- Hinkelammert, Franz. 2013. "Hacia una economía para la vida: Preludio a una segunda crítica de la economía política." 4a ed. En *Grupo Pensamiento Crítico*, 25–30. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica (EUNA).
- INEGI. 2020. *Censo de Población y Vivienda 2020*. México.
- IUCN. 2012. *Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza*. Consultado el 14 de julio de 2025. Disponible en <https://www.iucn.org/es>.
- León Portilla, Miguel. 1996. *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*. 2a ed. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM Coordinación General de Comunicación Social.
- Mance, Euclides. 2007. "Redes de colaboración solidaria." *Vinculando*: 1–7.
- Marín, Linda, y Luis Armando Rivera Marín. 2020. *En la puerta de entrada a la Mixteca Poblana: El patrimonio biocultural de los pueblos de la región de Huehuetlán El Grande*.
- Martínez, Joel Maximiliano. 2015. "Las áreas naturales protegidas como herramienta para el cuidado y gestión de los recursos naturales: caso de la

Reserva de la Biosfera de La Sepultura en el estado de Chiapas." *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 2: 261-271.

Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina. 2023. "Base de datos versión 2.4.0." Disponible en https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/conflicto/view/912.

El uso del suelo desde el conocimiento ecológico tradicional en una comunidad zoque de Chiapas México

Atzin Elihu-Arriola

Programa de Doctorado Transdisciplinario
en Desarrollo Científico y Tecnológico para la Sociedad
Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN (Cinvestav)
Unidad Zacatenco

Alma Adrianna Gómez Galindo

Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN (Cinvestav)
Unidad Monterrey

Víctor Olalde Portugal

Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN (Cinvestav)
Unidad Irapuato

Resumen

El conocimiento ecológico tradicional (CET) que posee la comunidad indígena zoque del noreste de Chiapas en México con relación al manejo y uso del suelo es particularmente diverso, incluyendo la forma en la que configuran su territorio a través de diversos usos de sus suelos. Esta investigación, de enfoque cualitativo, analiza mediante herramientas etnográficas y hermenéuticas la riqueza y claridad de unidades de paisaje asociadas a la visión zoque, donde se agrupan por lo menos seis tipos de uso asociados a 12 coberturas del suelo, vinculadas a criterios de manejo. La descripción de esta clasificación etnopedológica aporta información relevante para considerar al CET como

un conocimiento valioso, y replantear las relaciones entre el conocimiento científico y los saberes tradicionales en el contexto del Capitaloceno y la crisis ambiental.

Palabras clave

Conocimiento ecológico tradicional, Uso de suelo, Etnopedología, Zoque, Cobertura del suelo

Summary

The traditional ecological knowledge (TEK) that the Zoque indigenous community of northeastern Chiapas in Mexico possesses in relation to the management and use of the land, is particularly diverse and provides evidence of the way which they organize their territory using soils. This is qualitative research and uses ethnographic and hermeneutical tools to analyze the landscape units associated with Zoque language, where at least six types of land uses, associated with 12 land covers linked to management criteria. The description of this ethnopedological classification provides relevant information to consider the TEK as a form of knowledge generation that in the context of the Capitalocene where the relationships between scientific knowledge and the traditional knowledge of the communities require rethinking.

Keywords

Traditional ecological knowledge, Land use, Ethnopedology, Zoque, Land use cover

Introducción

La presión que existe sobre los recursos naturales, especialmente sobre los forestales, es una preocupación global. Uno de los aspectos de atención es la deforestación y los cambios de uso de suelo. De acuerdo con el informe de FAO: *"La expansión agrícola es responsable de casi el 90 % de la deforestación mundial. Este cambio en el uso de la tierra responde a múltiples causas subyacentes, como la pobreza y las prácticas de producción y hábitos de consumo insostenibles"*.¹

México no está exento de esta crisis y con base en las cifras del Inventario Nacional Forestal y de Suelos (INFyS)² para el periodo 2001 al 2021 se han

1. FAO, *El estado de los bosques del mundo 2022. Vías forestales hacia la recuperación verde y la creación de economías inclusivas, resilientes y sostenibles* (Roma: FAO, 2022)
2. Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), "INFyS. Inventario Nacional Forestal y de Suelos. Informe de resultados 2020-2021," CONAFOR, consultado el 30 de diciembre de 2023, <https://snmf.cnf.gob.mx/deforestacion/>.

perdido en promedio 208,850 hectáreas de cubierta forestal al año, donde las causas se asocian al cambio de uso de suelo forestal a pastizal (74 %) seguida de la agricultura (21 %).

A nivel estatal, la misma fuente cita que en el Estado de Chiapas durante el mismo periodo se deforestaron 359,789 hectáreas (acumuladas), equivalentes a 17,132 hectáreas de bosques y selvas al año, ocupando el tercer puesto a nivel nacional en deforestación. Las causas se deben al cambio en el uso de suelo de forestal a agricultura de temporal y ganadería extensiva.

De acuerdo con Moore³ la crisis ambiental está asociada al modelo actual donde el capital es el motor del sistema económico mundial, siendo la principal causante de las afectaciones, además que los beneficios no son similares para toda la población, pero los disturbios sí afectan a todos, por esta razón la ha denominado la era del Capitaloceno.

En otras palabras, el cambio en el uso de suelo que causa la deforestación, al menos en México, debe ser analizado desde diversas perspectivas ya que con base en las cifras y argumentos declarados tanto por las instituciones nacionales (INFyS) como globales (FAO) las causas de la deforestación están asociadas a la pobreza y a la forma de manejar los suelos (por ejemplo, la agricultura de temporal).

Algo similar fue analizado por Ortiz-Espejel y Toledo⁴ y Ochoa-Gaona et al.⁵ donde evaluaron las dinámicas de uso de suelo en la Selva Lacandona, identificando a la demografía, la colonización y las prácticas tradicionales de uso de la tierra, como la [Roza-Tumba y Quema (RTQ)] como las principales causas de deforestación.

En este sentido la RTQ se ha descrito como una práctica agrícola tradicional donde se sustituye la cobertura forestal por un uso productivo generalmente centrado en el maíz con cultivos asociados (milpa), siendo uno de los principales medios de vida para muchas comunidades principalmente indígenas, que se han distribuido a lo largo de las zonas tropicales de Mesoamérica durante más de tres mil años.⁶

Este tipo de prácticas de manejo del territorio, forman parte de los sistemas tradicionales de conocimiento heredados durante centurias y han sido estudiados desde varias perspectivas. Por un lado, se resalta su importancia histórica, ecológica y cultural, esencial para la soberanía alimentaria de los

-
3. Jason W. Moore, *El Capitalismo en la Trama de la Vida. Ecología y Acumulación del Capital*, ed. al castellano (Madrid: Traficantes de Sueños, 2020)
 4. Benjamín Ortiz-Espejel y Víctor Manuel Toledo, "Tendencias en la deforestación de la Selva Lacandona (Chiapas, México): el caso de Las Cañadas," *Interciencia* 23, no. 6 (1998): 318-327.
 5. Susana Ochoa-Gaona et al., "Pérdida de diversidad florística ante un gradiente de intensificación del sistema agrícola de roza-tumba-quema: un estudio de caso en la Selva Lacandona, Chiapas, México," *Botanical Sciences*, no. 81 (2007): 65-80.
 6. Xavier Moya-García et al., "La agricultura campesina de los mayas en Yucatán," *LEISA Revista de Agroecología* 19 (2003): 7-17.

pueblos y, por otro lado, se han hecho evidentes las afectaciones que resultan de su aplicación, especialmente en términos de los efectos al suelo, biodiversidad, contenidos de carbono superficial y subterráneo, así como las tasas de recuperación de la cobertura forestal vinculada a los descansos y a la regeneración natural de los ecosistemas tropicales.⁷

Desde otra perspectiva, se puede indicar que las comunidades no han sido incluidas como voces y actores activos capaces de generar conocimiento⁸ y solo han sido, en muchos, casos objeto de estudio. Adicionalmente desde las investigaciones geográficas Lambin et al.⁹ mencionan que no solo se deben atribuir a las causas de los cambios en el uso de suelo la pobreza o el crecimiento poblacional, señalando que existe un sistema complejo de variables y relaciones que podrían aportar información para explicar el fenómeno a escala local.

También las herramientas geoespaciales, con criterios propios de clasificación para analizar variables con respecto a la pérdida de cobertura forestal y tratar de explicar distintos procesos, entre ellos el cambio y uso de suelo¹⁰ principalmente a gran escala, han involucrado poco a las comunidades, sus saberes y formas de concepción territorial.

7. A. Barrera, Arturo Gómez-Pompa y Carlos Rafael Vázquez Yanes, "El Manejo de las Selvas por los Mayas: sus implicaciones Silvícolas y Agrícolas," *Biótica* 2, no. 2 (1977): 47-61; Arturo Gómez-Pompa, "On maya Silviculture," *Mexican Studies/Estudios mexicanos* 3, no. 1 (1987): 1-17; Bruce H. Dahlin, "La geografía histórica de la antigua agricultura maya," en *Historia de la agricultura época prehispánica Siglo XVI*, ed. T. Rojas R. y W. T. Sanders (México: INAH, 1989); Laura Caso-Barrera, "Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX," *Historia Mexicana* 54, no. 2 (2004): 597-602; Javier Salgado, "Estudio de caso: amenazas a aves en paisajes de agricultura tradicional de tumba-roza y quema," en *La Biodiversidad en Campeche: estudio de estado* (2010); Susana Ochoa-Gaona et al., *Pérdida de diversidad florística*, 65-80; Efraim Hernández-Xolocotzi et al., "El sistema agrícola de roza-tumba-quema en Yucatán y su capacidad de sostenimiento," en *Agricultura indígena: pasado y presente*, coord. T. Rojas R. (México: CIESAS, 1996); Estuardo Lara Ponce, Laura Caso Barrera y Mario Aliphath Fernández, "El sistema milpa roza, tumba y quema de los maya Itzá de San Andrés y San José, Petén Guatemala," *Ra Ximhai* 8, no. 2 (2012): 71-96; Miguel Ángel Salinas-Melgoza et al., "La roza tumba y quema en el contexto de REDD+," en *Estado Actual del Conocimiento del Ciclo del Carbono y sus Interacciones en México: Síntesis a 2015*, Serie Síntesis Nacionales (Texcoco, Estado de México, México: Programa Mexicano del Carbono en colaboración con el Centro del Cambio Global y la Sustentabilidad en el Sureste, A.C y el Centro Internacional de Vinculación y Enseñanza de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2015); David Rivera Ospina, *Agricultura tradicional de roza, tumba y quema en el bosque seco de la Reserva Natural Victoria (Melgar, Tolima): Transición a la no quema* (Tesis doctoral, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2019).
8. Bruno Latour, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red* (Buenos Aires: Manantial, 2008).
9. Eric F. Lambin et al., "The Causes of Land-Use and Land-Cover Change: Moving Beyond the Myth," *Global Environmental Change* 11 (2001): 261-269.
10. Gerardo Bocco, Manuel Mendoza y Omar R. Masera, "La dinámica del cambio del uso del suelo en Michoacán: Una propuesta metodológica para el estudio de los procesos de deforestación," *Investigaciones Geográficas*, no. 44 (2001): 18-36.

Por su parte las comunidades poseen un conocimiento ecológico tradicional (CET) o también nombrado como conocimiento ambiental tradicional, conocimiento indígena, conocimiento ecológico local o conocimiento popular,¹¹ y que ha sido definido por Berkes¹² como “El cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias, que van evolucionando a través de procesos adaptativos y que son transmitidos de generación en generación, todo este conocimiento está referido a las relaciones entre los seres vivos. (incluidos los humanos) entre sí y con su entorno”; siendo un conocimiento válido para la supervivencia de estas comunidades y la resolución de sus problemas.

En el contexto de crisis ambiental moderna, es fundamental abrir el diálogo entre el conocimiento científico occidental y los conocimientos tradicionales para comprender las dinámicas de uso de suelo, es así como desde la etnopedología o etnoedafología, transdisciplina de reciente creación que buscan incluir al CET que poseen las comunidades y explicar cómo estos conocimientos generan información para entender los fenómenos relacionados con el recurso suelo y su vínculo con las plantas.¹³

A partir de estos enfoques es pertinente plantear que el CET que poseen los integrantes de una comunidad indígena zoque en el norte de Chiapas puede guiarse por criterios de organización y concepción del territorio distintas a los criterios de organización que las disciplinas o de los modelos de análisis territorial comúnmente utilizados para evaluar los cambios en el uso de suelo.

Siendo así, el objeto de esta investigación es documentar y entender la concepción de uso de suelo en la comunidad indígena zoque de Ocoatepec, Chiapas, mediante la identificación de los usos de suelo y su clasificación con la cual conceptualizan su entorno, para aportar información pertinente que permita abonar al diálogo intercultural sobre las formas de aprovechamiento de los recursos en un marco de desigualdad y crisis ambiental.

-
11. Victoria Reyes-García, “Conocimiento ecológico tradicional para la conservación: dinámicas y conflictos,” *Papeles* 107, no. 1 (2009): 39-55.
 12. Fikret Berkes, Johan Colding y Carl Folke, “Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management,” *Ecological Applications* 10 (2000):1251-1262.
 13. Barbara J. Williams y Carlos Alberto Ortiz-Solorio, “Middle American Folk Soil Taxonomy,” *Annals of the Association of American Geographers* 71, no. 3 (1981):335-358; Carlos Alberto Ortiz-Solorio y María del Carmen Gutiérrez-Castorena, “La etnoedafología en México una visión retrospectiva,” *Etnobiología* 1, no. 1 (2001):44-62; Carlos Alberto Ortiz-Solorio y María del Carmen Gutiérrez-Castorena, “Etnoedafología mexicana: 43 años de experiencia,” *Ciencia Nicolaita*, no. 137-152 (2022): 137-152.

Desarrollo

ÁREA DE ESTUDIO

La comunidad de Ocotepec, en el estado de Chiapas, se ubica en la sierra norte de Chiapas (17°13'21" N and 93°10'28" W) a tres horas y media de la capital, Tuxtla Gutiérrez. Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)¹⁴ habitan 14,088 mil personas donde el 85 % de la población es hablante de la lengua zoque. La comunidad y sus localidades están catalogadas con un índice de marginación "alto" según el Comité Estatal de Información Estadística y Geografía de Chiapas (CEIEG).¹⁵

El principal motor económico de la región es la producción de café, sin embargo, desde la afectación por la roya (*Hemileia vastatrix*), hongo que promueve la caída prematura de las hojas del cafeto afectando el rendimiento productivo de la planta, y que en los años 90's provocó una crisis en el precio, no ha sido tan fácil su recuperación en la región.¹⁶ Por tal motivo, la comunidad ha realizado una diversificación promoviendo cambios en el uso del suelo.

Para los fines de esta investigación se estableció contacto con miembros de la primera cooperativa de productores de café, esta organización fue fundada en 2015 por 19 familias que actualmente cultivan el grano; todas las personas que integran la cooperativa son hablantes del zoque y la mayoría habla también el español. Las y los miembros participantes viven en Ocotepec, Cerro de Jáquima y Esquipulas (fig. 1), localidades que se encuentran dentro del municipio de Ocotepec y sus edades fluctúan entre los 27 y 90 años.

La investigación tuvo un enfoque cualitativo y utilizó herramientas etnográficas y hermenéuticas para analizar y presentar los resultados. La fase de trabajo de campo se estableció entre enero 2022 y marzo 2023, con el objetivo de incluir por lo menos un ciclo fenológico completo de algunos cultivos como el maíz y el café. Para realizar un proceso de entendimiento en zoque, los investigadores que solo hablan español requirieron de la ayuda de una persona traductora para realizar los diálogos y aclarar conceptos o palabras. Los datos fueron obtenidos y analizados con base en las siguientes etapas:

14. INEGI, "Censo de Población y Vivienda 2020. Consulta por población y municipio. Chiapas," INEGI, consultado el 10 de enero de 2024, https://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=
15. Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Chiapas (CEIEG), "Perfiles municipales. Gobierno del Estado de Chiapas," consultado el 5 de enero de 2024, https://www.ceieg.chiapas.gob.mx/productos/files/PERFILES/Sociodemografico/Rezago_Social/060.pdf
16. Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura (FIRA), "Panorama Agroalimentario: Café (2016)," 2016, consultado el 5 de febrero de 2024, https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/200636/Panorama_Agroalimentario_Caf_2016.pdf.

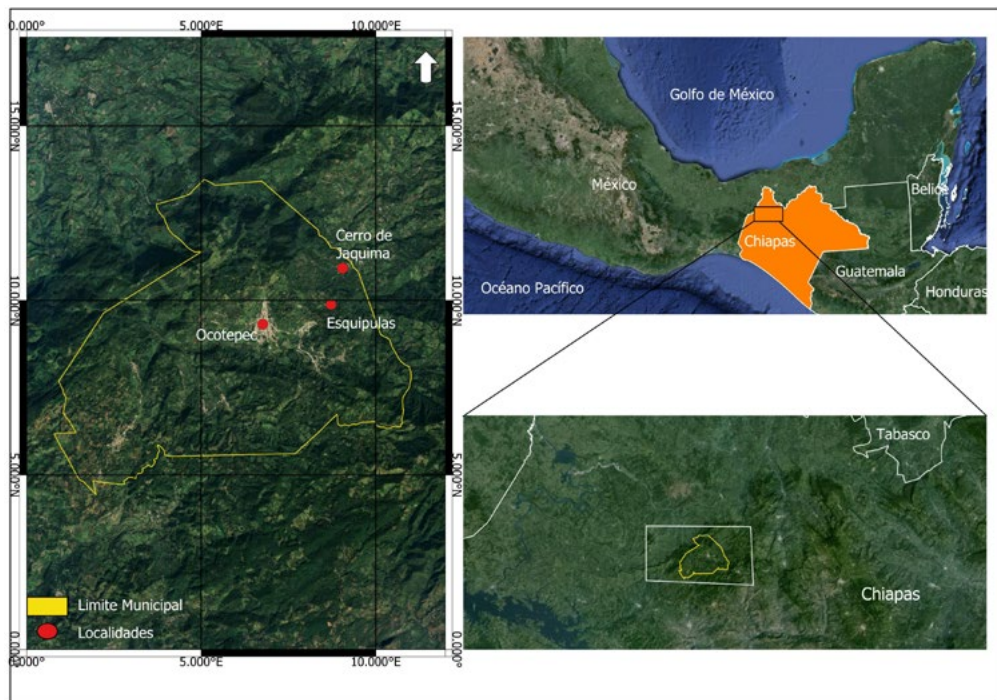


Fig 1. Mapa de localización del municipio de Ocoatepec y las localidades referenciadas en las investigación. Modificado a part de Calvillo-Arriola y Sotelo-Navarro (2024) p4. A. E. Calvillo-Arriola y P. X. Sotelo-Navarro, "A step towards sustainability: life cycle assessment of coffee produced in the indigenous community of Ocoatepec, Chiapas, Mexico," *Discover Sustainability* 5, no. 17 (2024), <https://doi.org/10.1007/s43621-024-00194-6>.

Definición de grupo focal. De acuerdo con los criterios de Escobar y Bonilla-Jiménez¹⁷ se les realizó una invitación a las 19 familias (aproximadamente 38 adultos) integrantes de la cooperativa a participar de forma voluntaria, considerando su disponibilidad de tiempo e interés y el que vivieran lo más cercano a la bodega (centro donde realizan el acopio y beneficio del café), para evitarles inconvenientes con los traslados que se hacen generalmente a pie. Con base en dichos criterios se definió un grupo de siete integrantes que durante tres sesiones de trabajo (con intervalos de tiempo entre dos y tres meses) dialogaron con el investigador (primer autor) y respondieron preguntas relacionadas al uso del suelo, sus características, su distribución, su importancia en la cultura zoque y sus posibles problemáticas. Cabe señalar que las personas sabedoras participantes hablan zoque (su lengua original) y algunos también español. La relación de confianza se construyó a raíz de un

17. Jazmine Escobar y Francy Ivonne Bonilla-Jiménez, "Grupos focales: una guía conceptual y metodológica," *Cuadernos Hispanoamericanos de Psicología* 9, no. 1 (2015):51-67.

proyecto de capacitación en buenas prácticas en el cultivo de café en el que participo el primer autor dos años antes.

Aplicación de entrevistas semi estructuradas. Adicionalmente, y dada la relación de confianza establecida con miembros de la cooperativa, se dio la posibilidad de entablar conversaciones de forma individual, aplicando entrevistas semi estructuradas en un intercambio flexible de preguntas y respuestas.¹⁸ Este tipo de entrevistas se realizaron únicamente a cinco personas, de las cuales tres pertenecen a la cooperativa y dos no. De las cinco, solo en una entrevista se requirió apoyo de la persona traductora ya que la persona entrevistada prefirió comunicarse siempre en zoque.

Visitas de campo y observación participante. Como una herramienta para fortalecer las entrevistas y los diálogos resultado de los grupos de enfoque, se decidió organizar visitas de campo para conocer las características de los usos más comunes del suelo, durante los recorridos se aplicó la observación participante¹⁹ como una herramienta para complementar la información oral, además de registrar observaciones específicas en una bitácora de campo.

Análisis de las entrevistas. Posterior a las entrevistas, recorridos y observación participante, se trabajó el material recopilado con base en criterios de transcripción sugeridos por Gómez²⁰ para posteriormente ser analizadas con herramientas hermenéuticas y establecer categorías e indicadores emergentes a través de análisis del discurso, y comprender los testimonios de las personas entrevistadas desde su propia perspectiva.²¹ Para aumentar la confiabilidad de la categorización se establecieron diálogos entre el primer y la segunda autora y se refinaron las categorías hasta lograr acuerdos entre ambos investigadores. Para traducir algunos vocablos durante la transcripción, se requirió apoyo de la persona traductora.

Validación de resultados. Finalmente se realizó un taller donde se presentaron las narraciones y la clasificación de uso de suelo con el grupo focal inicial, así como con las personas entrevistadas, para validar los resultados obtenidos y complementar los datos sistematizados. Ninguno de los autores es hablante de la lengua zoque, por lo que durante la interacción se pidió ayuda a dos profesores bilingües de la zona que fungieron como intérpretes, revisaron los

18. Carlos Lopezosa, "Entrevistas semiestructuradas con NVivo: pasos para un análisis cualitativo eficaz," en *Metodos Anuario de Métodos de Investigación en Comunicación Social*, vol. 1, ed. C. Lopezosa, J. Díaz-Noci y L. Codina (Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2020), 88-97.

19. Rosana Guber, *La etnografía: método, campo y reflexividad* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2019)

20. Alma Adrianna Gómez Galindo, *La construcción de un modelo de ser vivo en la escuela primaria: una visión escalar* (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2005)

21. Eduardo Weiss, "Hermenéutica y descripción densa versus teoría fundamentada," *Revista Mexicana de Investigación Educativa* 22, no. 73 (2017): 637-654.

vocablos utilizados y ayudaron a precisar las traducciones de zoque a español, sumando la validación lingüística colectiva con las personas asistentes al taller.

El análisis de las entrevistas se basó en agrupar las respuestas y datos etnográficos en dos líneas de discusión;²² por un lado, se asociaron a la cobertura o tipos de cobertura y, por otro, a la utilización del suelo. En esta última se vinculan directamente al interés social (trajo y/o capital) sobre el suelo, es decir las acciones, empleo o destino que le dan o le darán al suelo.²³

En este sentido las personas sabedoras zoques pertenecientes a la cooperativa de café, definieron, asociaron y organizaron conceptos, características y elementos representativos de cada tipo de cobertura y uso de suelo basadas en la trasmisión oral, ya que cada elemento descrito tiene su propia conceptualización en la lengua zoque.

EL CONOCIMIENTO TRADICIONAL ZOQUE SOBRE EL USO DE SUELO

El primer concepto dialogado fue la definición de la palabra “suelo”, ya que de acuerdo con Becerra²⁴ está definido como “la capa de material mineral intemperizado que cubre la superficie terrestre y que es de un espesor insignificante, el cual al combinarse con la hidrósfera constituye la interfase donde se desarrolla la vida que conocemos”, cabe señalar que el autor hace énfasis que en la ruralidad mexicana es común escuchar el concepto “tierra” como un sinónimo de “suelo”.

Anandhi y colaboradores²⁵ proponen ampliar la definición al referirlo como recursos terrestres y a la relación de los seres humanos y su entorno/recursos incluyendo otros componentes como: el clima, agua, suelo, fisiografía, flora y fauna, así como sus interacciones, además de contemplar otros sistemas que están relacionados a las actividades humanas como: la agricultura, la silvicultura y otros usos del suelo.

Resultado del análisis de las entrevistas se pudo identificar que para la comunidad de Ocoatepec la palabra “*Nasakobajk*” significa en español el planeta tierra y la palabra “*Nas*” significa la tierra como sustrato necesario para las

22. Ryan Nedd et al., “Synthesis of Land Use/Land Cover Studies: Definitions, Classification Systems, Meta-Studies, Challenges and Knowledge Gaps on a Global Landscape,” *Land* 10, no. 994 (2021):994.

23. Boris Graizbord, “Elementos para el ordenamiento territorial: uso del suelo y recursos,” *Estudios Demográficos y Urbanos* 17, no. 2 (50)(2002):411-423.

24. Antonio Becerra Moreno, *Escorrentía, erosión y conservación de suelos* (Texcoco, Edo. de Méx., México: Universidad Autónoma Chapingo, 1999)

25. Aavudai Anandhi et al., “DPSIR-ESA Vulnerability Assessment (DEVA) Framework: Synthesis, Foundational Overview, and Expert Case Studies,” *Trans. ASABE* 63 (2020): 741-752.

plantas. Cuando se preguntó sobre la existencia en zoque de la palabra “suelo” se encontró que esta no existe como tal ya que para ellos sería lo mismo “suelo” que “tierra” y su uso está más relacionado a la función de dicho recurso con las plantas, humanos, etc., como lo expresa Anandhi y colaboradores²⁶ y Becerra.²⁷

Algo similar describió Sánchez *et al.* (2007)²⁸, al reconocer el vocablo “iiñu” que el pueblo indígena Miraña en la región del Putumayo en Colombia utiliza para identificar al suelo, que además tiene otros significados como tierra y territorio. Estudios similares en comunidades rurales en México, aunque no hablan una lengua indígena, identificaron sus suelos con base en una clasificación de tierras utilizando como sinónimos tierra y suelo como conceptos básicos (Morales-Espinoza *et al.*, 2021²⁹; Licona-Vargas *et al.*, 2006³⁰).

Habiendo identificado al suelo/tierra “Nas”, el siguiente objetivo fue establecer con las personas entrevistadas relaciones entre el suelo y algún tipo de uso considerado como importante en su espacio geográfico teniendo en cuenta que, de acuerdo con el enfoque de la geografía humana, dicho espacio será el campo de acción donde incluso la cultura es parte de su transformación (Harvey, 1969³¹; Vargas, 2012³²; Sánchez, 1991³³).

Para los fines de esta investigación se definieron las relaciones asociadas a la pregunta ¿Para qué usan la tierra? Donde se describen seis tipos de usos que están estrechamente vinculados al tipo de cobertura (Tabla 1).

Como se puede observar en la Tabla 1 comparativamente con la agrupación de usos de suelo proporcionada por el INEGI³⁴, la distinción de tipos de uso desde la perspectiva zoque es mucho más amplia y detallada, ya que de los seis usos generales precisan coberturas específicas, que serán abordadas más adelante. Esta descripción más detallada confirma lo planteado por Lambin *et al.* (2003)³⁵, donde propone que el nivel de análisis para estimar los cambios

26. Anandhi *et al.*, “DPSIR-ESA Vulnerability Assessment”, 741-752.

27. Antonio Becerra Moreno, *Escorrentía, erosión y conservación*, 1999.

28. Mauricio Sánchez, Petei Miraña y Joost Duivenvoorden, “Plantas, suelos y paisajes: ordenamientos de la naturaleza por los indígenas Miraña de la Amazonia colombiana,” *Acta Amazónica* 37, no. 4 (2007): 567-582.

29. Iris del Carmen Morales-Espinoza *et al.*, “Estudio Etnoedafológico de tipos de uso de la tierra asociados con cadenas productivas en el ejido Santa Cruz, Durango,” *Terra Latinoamericana* 39 (2021): 1-11. e853.

30. Atenógenes L. Licona-Vargas *et al.*, “Clasificación local de tierras y tecnología del policultivo café-plátano para velillo-sombra en comunidades cafetaleras,” *Terra Latinoamericana* 24, no. 1 (2006): 1-7.

31. David Harvey, *Explanation in Geography* (Londres: Arnold edition, 1969)

32. Gilbert Vargas Ulate, “Espacio y territorio en el análisis geográfico,” *Reflexiones* 91, no. 1 (2012): 313-326

33. Joan Eugeni Sánchez, *Espacio, economía y sociedad* (Barcelona: Siglo XXI España Editores, 1991)

34. INEGI, *Carta de Uso de Suelo y Vegetación Serie II* (México, 2002).

35. Eric F. Lambin, Helmut J. Geist y Erika Lepers, “Dynamics of Land-Use and Land-Cover Change in Tropical Regions,” *Annual Review of Environment and Resources* 28, no. 1 (2003): 205-241

Serie de uso de suelo y vegetación INEGI (serie VII)

Uso de suelo	Vegetación/Cobertura
Vegetación espontánea	Bosque de Encino
	Bosque de Pino-Encino
	Bosque Mesófilo de Montaña
Pastizal cultivado	
Área agrícola temporal	

Usos del suelo desde la perspectiva Zoque en la región de Ocoatepec, Chis

Uso de suelo	Vegetación/Cobertura
Monte/Bosque	Montaña virgen, montaña vieja o montaña antigua
	Monte alto
Acahual	Monte pequeño (descansado > 4 años)
	Monte reciente (descansado < 4 años)
Milpa	Tornamilpa
	Milpa del año
	Maizal
	Frijolar
Cafetal	Cafetal viejo
	Cafetal nuevo
Potrero	Pasto cultivado
Pastizal	Pasto silvestre

Tabla 1. Comparación del uso de suelo descrito por las personas entrevistadas con respecto a la serie de uso de suelo y vegetación del INEGI (serie II 2002 y VII 2019) considerando el municipio de Ocoatepec, Chiapas. Datos procesados con herramientas hermenéuticas y observación participante. Fuente: Tomado de Calvillo Arriola, 2025. A. E. Calvillo Arriola, "Diálogo de saberes y prácticas en el cambio y uso de suelo y sus relaciones con la sostenibilidad en una comunidad zoque de Ocoatepec, Chiapas, México" (Tesis de doctorado, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados (Cinvestav), Ciudad de México, 2025)

en el uso del suelo, requieren de estudios sistemáticos a una escala local, ya que las modificaciones que se realizan a las coberturas están impulsadas por una variedad de factores que interactúan entre sí y muchas veces son desconocidos.

Esta serie de interacciones que influyen en la modificación de los territorios a escala local ha sido documentada por Huntington;³⁶ García *et al.*;³⁷ Sabar y Midya;³⁸ Das *et al.*;³⁹ Levy-Tacher *et al.*⁴⁰ a través de la descripción del conocimiento, saberes y prácticas tradicionales comprendidas como agentes que impulsan el manejo de las unidades de producción familiar asociadas a los sistemas agroalimentarios y la agrobiodiversidad que resguardan.

Otro ejemplo fue el realizado por Ba y colaboradores en el 2023,⁴¹ donde analizaron las interacciones que existen entre la cultura del pueblo Wutai Ruaki en Taiwan, con la gestión de los ecosistemas, los recursos genéticos y el entorno físico para crear una agrobiodiversidad particular en la región. Esta dinámica socioambiental es muy semejante a la que realizan los zoques en el norte de Chiapas pues se han apropiado de un espacio geográfico que va desde los 400 a los 2,100 msnm⁴² donde la fisiografía promueve una diversidad de microclimas que hace posible el desarrollo de varios tipos de vegetación y a su vez se asocia a un uso específico de sus tierras.

Este uso de suelo tiene su génesis en la práctica cultural zoque de manejo del suelo, que implica: conocer, caminar, aprovechar, observar, caracterizar el suelo y los recursos que sostiene, por otro lado, el uso de la lengua como medio de transmisión de ese conocimiento es un componente indispensable,

-
36. Henry Huntington, "Using Traditional Ecological Knowledge in Science: Methods and Applications," *Ecological Applications* 10, no. 5 (2000):1270-1274.
 37. José Carmen García Flores et al., "Análisis del conocimiento ecológico tradicional y factores socioculturales sobre huertos familiares en el Altiplano Central Mexicano," *Cuadernos Geográficos* 58, no. 3 (2019): 260-281.
 38. Bhubaneswar Sabar y Dipak K. Midya, "Intersecting Knowledge With Landscape: Indigenous Agriculture, Sustainable Food Production and Response to Climate Change – A Case Study of Chuktia Bhunjia Tribe of Odisha, India," *Journal of Asian and African Studies* 59, no. 1(2024):123-141.
 39. Ashmita Das et al., "A Review on Traditional Ecological Knowledge and Its Role in Natural Resources Management: North East India a Cultural Paradise," *Environmental Management* 72 (2023):113-134
 40. Samuel Levy-Tacher et al., "Rehabilitación ecológica de áreas agropecuarias degradadas en la Selva Lacandona: una alternativa fincada en el conocimiento ecológico tradicional maya," en *La otra innovación para el ambiente y la sociedad en la frontera sur de México* (2012)
 41. Qing-Xiong Ba, Hong-Zen Wang y Mei-Hsiang Wang Ba, "Agrobiodiversity, Social Institutions, and Indigenous Farming Practices: A Case Study of the Rukai in Wutai, Taiwan," *Hum Ecol* 51 (2023):1127-1140.
 42. INEGI, "Compendio de información geográfica municipal 2010. Ocoatepec, Chiapas, México," Instituto Nacional de Estadística y Geografía, consultado el 1 de febrero de 2024, https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/07/07060.pdf.

como señala el estudio realizado por García *et al.*⁴³ mostrando que el CET se logra manifestar en las prácticas de manejo de los huertos de traspatio (*in situ*) a través de la lengua y transmisión oral entre miembros de las familias, siendo esto similar a la forma de comunicación zoque alrededor de los usos del suelo.

Con estos datos se puede inferir que el grupo étnico zoque que se distribuye en el noreste de Chiapas, tiene una riqueza de saberes relacionados al suelo basados en su experiencia y representados en su lengua, que les permite definir con claridad los elementos vinculados al suelo estableciendo relaciones y configuraciones de entendimiento local acerca de las variables que interactúan entre sus suelos y las plantas (como señalan también Ortiz-Solorio y Gutiérrez-Castorena;⁴⁴ Ortiz y Gutiérrez⁴⁵).

LA CLASIFICACIÓN ZOQUE DE USO DEL SUELO

El trabajo de clasificación taxonómica de suelos realizada por Williams y Ortiz-Solorio⁴⁶ fue un parteaguas para la etnopedología, ya que describieron y analizaron los suelos que estaban descritos en dos códigos náhuatl, concluyendo que estos saberes correspondían a una taxonomía popular muy semejante a las clasificaciones biológicas, identificando características incluso descritas por clasificaciones técnicas y, aunque cada una con sus propias particularidades, ambas tenían validez para entender los suelos a escala local.

Este análisis permitió cuestionar el conocimiento que los agricultores del Valle de México tenían en comparación con las personas con una formación técnica (agrónomos) encontrando que los propios habitantes de las comunidades se auto discriminaban considerándose como “los que no saben” con respecto a los técnicos como “los que saben”.⁴⁷ Esta percepción del conocimiento tecnocientífico en contraste con el CET, ha generado una serie de desencuentros especialmente en la práctica. De acuerdo con Rakotoson *et al.*⁴⁸ una manera de entender la cultura es través de las formas en que las

43. José Carmen García Flores *et al.*, “Análisis del conocimiento ecológico tradicional y factores socioculturales sobre huertos familiares en el Altiplano Central Mexicano,” *Cuadernos Geográficos* 58, no. 3 (2019):260-281.

44. Carlos Alberto Ortiz-Solorio y María del Carmen Gutiérrez-Castorena, “La etnoedafología en México una visión retrospectiva”, 44-62.

45. Carlos Alberto Ortiz-Solorio y María del Carmen Gutiérrez-Castorena, “Etnoedafología mexicana: 43 años de experiencia”,137-152.

46. Barbara J. Williams y Carlos Alberto Ortiz-Solorio, “Middle American Folk Soil Taxonomy”, 335-358

47. Barbara J. Williams y Carlos Alberto Ortiz-Solorio, “Middle American Folk Soil Taxonomy”, 335-358

48. Domoina J. Rakotoson, Lovatiana A. Rakotonirina y Georges Serpantié, “Mobilizing Farmers’ Knowledge of the Soil,” en *Soil and Culture*, ed. E. Landa y C. Feller (Dordrecht: Springer, 2010), 287-309

comunidades controlan su entorno apropiándose del mismo, donde un tipo de expresión sería representada por las clasificaciones populares, las cuales deben ser reconocidas para promover consensos y encontrar complementariedades entre ambos sistemas.^{49 50}

Toledo y Barrera Bassols en 2009⁵¹ incluyeron una revisión sobre sistemas taxonómicos de 62 grupos étnicos en África, América y Asia. Encontraron que estos sistemas tienen un carácter multidimensional y diversas maneras de organizar los suelos, estos criterios de clasificación pueden ser ecológicos, morfológicos, productivos y simbólicos.

En el caso de la clasificación zoque, los criterios son productivos y morfológicos, y las coberturas que son sostenidas por el suelo se diferencian por rasgos morfológicos, es decir, por los componentes vegetativos o florísticos que en ellos se desarrollan, resultando 12 tipos de coberturas asociadas a los seis usos básicos (Tabla 2).

Estas coberturas o unidades de paisaje fueron determinadas con base en el nombre que se les da en zoque y consensuadas para ser traducidas al español, complementado el nombre con una caracterización de los elementos vegetales o florísticos que definen cada de las unidades de uso. Estos tipos de uso se pueden encontrar a lo largo de las tres localidades (Figura 1) de donde son originarios algunos los integrantes de la cooperativa y las personas entrevistadas. El lenguaje fue un parteaguas primordial para identificar las diferencias en la vegetación, pues el uso del suelo está vinculado al tipo de sistema productivo agrícola o agroforestal y las unidades que lo conforman tienen sus características bien definidas.

En este sentido, el manejo agrícola del suelo asociado al sistema de Roza Tumba y Quema (RTQ) ha modificado el territorio zoque de esta región por lo menos en los últimos 100 años, creando siete tipos de coberturas asociadas al cambio de uso de suelo. Partiendo de la *Peka tza'ma'* como la montaña virgen o antigua, siendo aquel suelo que nunca ha sido trabajado, y al ser intervenido se forman unidades específicas fundamentadas en el cultivo de la Milpa (*Jam'gama*, *Tuj mojk kama'*, *Kama'* y *Søjk kama'*) y el Acahual (*Tza'ma'*, *Ajkstøjk* y *Jepkuy ajkstøjk*)

49. Steven J. Rainey, "Folk Classification and Capability Assessment of Soils in two Highland Guatemalan Municipios," *Journal of Latin American Geography* 4, no. 1(2005): 77-106.

50. María Laura Taddei Salinas, "Los suelos agrícolas y el saber campesino, ¿Es posible una perspectiva intercultural? Etnopedología en el valle de el Bolsón," *Mundo de Antes* 11(2017): 247-269.

51. Víctor Manuel Toledo y Narciso Barrera Bassols, *La Memoria Biocultural: la Importancia Ecológica de las Sabidurías Tradicionales* (Barcelona: Icaria Editoriales, 2009)

Uso de suelo	Vegetación/ Cobertura en Zoque	Vegetación/ Cobertura en Español	Características
Monte/ Bosque	<i>Peka tza'ma'</i>	Montaña virgen, montaña vieja o montaña antigua	Es un suelo donde existen árboles muy grandes, de varios tipos, al menos de más de 100 años. Estas tierras nunca han sido trabajadas. Este tipo de zona son muy pocas en Ocotepéc.
Acahual	<i>Tza'ma'</i>	Monte alto	Son suelos que alguna vez se trabajaron, pero están abandonados desde hace mucho tiempo y han crecido árboles, pero no son tan antiguos.
	<i>Ajkstøjk</i>	Monte pequeño (descansado > 4 años)	Es un suelo que se ha dejado descansar más de 4 años, hay árboles sobre todo en las orillas y los árboles no son muy grandes.
	<i>Jepkuy ajkstøjk</i>	Monte reciente (descansado < 4 años)	En estos suelos las siembras y cosechas son constantes, a veces se dejan descansar, pero no tanto tiempo (menos de 4 años). Se da una cuenta porque hay hierba crecida.
Milpa	<i>Jam'gama</i>	Tornamilpa	Este tipo de suelos sostiene al maíz que se siembra de diciembre-febrero, se combina con frijol, chayote, chilacayote, calabaza. Solo se siembra este tipo de milpa en ciertos lugares más calurosos. Algunas veces esta tornamilpa se puede combinar con cafetales.
	<i>Tuj mojk kama'</i>	Milpa del año o de lluvia	En estos suelos el maíz se siembra en marzo, es el tipo de milpa más sembrada en la región porque se puede cultivar en todos lados, se combina con frijol, chayote, chilacayote y calabaza.
	<i>Kama'</i>	Solo maíz	Es un suelo donde solo se siembra maíz, esto lo decide la persona que trabaja la tierra, a veces se combina solo con frijol (2 variedades nativas) pero inicialmente se deja primero el maíz.
	<i>Søjk kama'</i>	Frijolar	Son suelos donde se cultiva únicamente frijol negro y son sembrados de diciembre a mayo. Generalmente son suelos de poca superficie.

Uso de suelo	Vegetación/ Cobertura en Zoque	Vegetación/ Cobertura en Español	Características
Cafetal	<i>Peka kajweltøjk</i>	Cafetal viejo	Son suelos que sostienen cafetales de más de 60 años, tienen árboles de sombra bien establecidos y algunos de ellos son de uso doméstico como el plátano, cacaté, chayote, naranja, limón, hoja para tamal.
	<i>Jome kajweltøjk</i>	Cafetal nuevo	Son suelos en donde recientemente se ha plantado café y las plantas aún son pequeñas, aunque hay árboles de sombra la mayoría son silvestres, aun no se han seleccionado sembrado árboles que den productos comestibles. En estos suelos hay muchas plantas que dan hojas grandes y que sirve para tamal, yuca o malanga.
Potrero	<i>So'kodøjk</i>	Pasto cultivado	Estos suelos los destinan para sembrar pastos, es necesario que tengan agua, algunas veces tiran el monte para meter ganado o abandonan la siembra para meter ganado.
Pastizal	<i>Muku døjk</i>	Pasto silvestre	Estos tipos de suelos están muy cerca de las zonas donde hay monte ya que son pastizales comunes y crecen naturalmente.

Tabla 2. Clasificación zoque de uso de suelo basada en los vocablos tradicionales y de uso cotidiano, con las que identifican los tipos de cobertura en la región de Ocoatepec, Chiapas. Fuente: Tomado de Calvillo Arriola, 2025. A. E. Calvillo Arreola, "Diálogo de saberes y prácticas en el cambio y uso de suelo", 2025.

Posteriormente como establece la práctica de la RTQ en su concepción original;⁵² Barrera et al.,⁵³ los suelos cultivados entran en un periodo deno-

52. Mariaca, Méndez Ramón, Hernández-Xolocotzi, Efraím, Castillo Morales Alberto & Moguel Ordoñez, Eduardo. "Análisis estadístico de una milpa experimental de ocho años de cultivo continuo bajo roza- tumba-quema en Yucatán, México" En: *La Milpa en Yucatán un sistema de producción agrícola tradicional*. E. Hernández-Xolocotzi, E. Bello B., S. Levy T. (comp.). Tomo 2. Colegio de Postgraduados, México. 1995, 379 págs.

53. A. Barrera, Arturo Gómez-Pompa y Carlos Rafael Vázquez Yanes, "El Manejo de las Selvas por los Mayas: sus implicaciones Silvícolas y Agrícolas," *Biótica* 2, no. 2 (1977): 47-61; Arturo Gómez-Pompa, "On maya Silviculture," *Mexican Studies/Estudios mexicanos* 3, no. 1(1987): 1-17; Bruce H. Dahlin, "La geografía histórica de la antigua agricultura maya," en *Historia de la agricultura época prehispánica Siglo XVI*, ed. T. Rojas R. y W. T. Sanders (México: INAH, 1989); Laura Caso-Barrera, "Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos

minado localmente de descanso, donde inicia de forma natural el proceso de regeneración del monte y, dependiendo de la cantidad de años que se deja descansar, se clasifican los usos asociados al Acahual donde el tipo *Tza'ma'* es el uso de suelo con mayor tiempo de descanso o incluso es una tierra abandonada, seguida del tipo *Ajkstøjk* donde los descansos son mayores a los 4 años y, finalmente, el tipo *Jepkuy ajkstøjk* tierras donde los descansos son menores a los 4 años.

Esta diferenciación de unidades de paisaje es muy similar a la descrita por Luna-José y Aguilar⁵⁴ para una comunidad en el sur de Oaxaca, donde indígenas zapotecas reconocen unidades específicas con base al manejo de la vegetación primaria, identificando por lo menos cuatro etapas sucesionales a partir del descanso de la tierra después de una perturbación generalmente agrícola.

Con base en los testimonios recuperados, actualmente los zoques ya no practican la quema como un componente básico de la RTQ, la razón fundamental es porque ya no encuentran los terrenos identificados como *Peka tza'ma'* (montaña antigua) los cuales contienen gran cantidad de biomasa y por el tamaño y antigüedad de los árboles la única forma de apresurar su descomposición era a través de la quema. Cabe señalar que este tipo de cobertura está restringida a las zonas con mayor inaccesibilidad (cañadas, montes sagrados y laderas complicadas para sembrar).

Dicho esto, la RTQ ha promovido la creación de etapas succionales dentro del ecosistema natural para dar paso a los tipos de terrenos que a través del descanso han formado varios tipos de usos de suelo que también permiten la regeneración natural del monte, así como la recuperación del contenido de

e itzaes, siglos XVII-XIX," *Historia Mexicana* 54, no. 2 (2004): 597-602; Javier Salgado, "Estudio de caso: amenazas a aves en paisajes de agricultura tradicional de tumba-roza y quema," en *La Biodiversidad en Campeche: estudio de estado* (2010); Susana Ochoa-Gaona et al., *Pérdida de diversidad florística*, 65-80; Efraim Hernández-Xolocotzi et al., "El sistema agrícola de roza-tumba-quema en Yucatán y su capacidad de sostenimiento," en *Agricultura indígena: pasado y presente*, coord. T. Rojas R. (México: CIESAS, 1996); Estuardo Lara Ponce, Laura Caso Barrera y Mario Aliphath Fernández, "El sistema milpa roza, tumba y quema de los maya Itzá de San Andrés y San José, Petén Guatemala," *Ra Ximhai* 8, no. 2 (2012):71-96; Miguel Ángel Salinas-Melgoza et al., "La roza tumba y quema en el contexto de REDD+," en *Estado Actual del Conocimiento del Ciclo del Carbono y sus Interacciones en México: Síntesis a 2015*, Serie Síntesis Nacionales (Texcoco, Estado de México, México: Programa Mexicano del Carbono en colaboración con el Centro del Cambio Global y la Sustentabilidad en el Sureste, A.C y el Centro Internacional de Vinculación y Enseñanza de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2015); David Rivera Ospina, *Agricultura tradicional de roza, tumba y quema en el bosque seco de la Reserva Natural Victoria (Melgar, Tolima): Transición a la no quema* (Tesis doctoral, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2019).

54. Lourdes Luna-José y Beatriz Rendón Aguilar, "Traditional knowledge among Zapotecs of Sierra Madre del Sur, Oaxaca. Does it represent a base for plant resources management and conservation?," *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 8, no. 24 (2012):24.

carbono que pueden fijar los árboles y la concentración de biomasa contenido en el suelo, semejante a los encontrados por Falkowski et al.⁵⁵ en la zona de la selva Lacandona, y los hallazgos compartidos por Hernández-Xolocotzi en 1996⁵⁶ y Mariaca y colaboradores en 1995,⁵⁷ por citar algunos estudios.

Para el caso de los suelos manejados con el Cafetal y de acuerdo con dos testimonios que afirman que sus abuelos escaparon de haciendas localizadas en el sur de Tabasco (Pichucalco) cuando inició la Revolución Mexicana (por lo menos hace 100 años), ellos llevaron las primeras plantas de café a esta región, testimonio que coincide con lo investigado por Pérez,⁵⁸ que menciona que Chiapas fue uno de los primeros territorios en introducir el café de sombra.

De acuerdo con lo anterior y con base en los testimonios compartidos en las entrevistas, los productores clasifican su cafetal de acuerdo con su antigüedad de siembra como: cafetal viejo “*Peka kajweltøjk*” y cafetal nuevo “*Jome kajweltøjk*”. Esta nomenclatura basada en una característica fenológica de la cobertura (edad de las plantas de café) es una forma de organizar el territorio, usando una característica distintiva.

Esta manera de identificar el tipo de uso de suelo coincide con estudios como el de Licona-Vargas et al.⁵⁹ donde describen que los cafeticultores en Veracruz podían diferenciar los tipos de suelo que sostiene el café con relación a la sombra de los árboles, humedad, color y fertilidad. En el caso del estudio realizado por Luna-José y Aguilar en 2012⁶⁰ describen que los zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca forman vocablos compuestos a partir de la asociación del café con la vegetación natural (“wán lo ya’a café”).

En el presente estudio los zoques diferencian los suelos por la edad del cafetal y definen sus componentes florísticos por el uso alterno de la vegetación tanto silvestre como cultivada, creando un sistema agroforestal particular en la región, donde el cafetal viejo (“*Peka kajweltøjk*”) puede estar asociado por lo menos con cinco cultivos adicionales al café.

55. Tomasz B. Falkowski et al., “Socioecological effects of swidden management in traditional Maya agroforests in the Selva Lacandona of Chiapas, Mexico,” *Journal of Environmental Management* 341 (2023): 118035.

56. Efraim Hernández-Xolocotzi et al., “El sistema agrícola”, 1996.

57. Mariaca, Méndez Ramón, Hernández-Xolocotzi, Efraim, Castillo Morales Alberto & Moguel Ordoñez, Eduardo. “Análisis estadístico de una milpa experimental”, 1995.

58. Pablo Pérez Akaki, “Los siglos XIX y XX en la cafecultura nacional: de la bonanza a la crisis del grano de oro mexicano,” *Revista de Historia*, no. 67 (2013):159-199.

59. Atenógenes L. Licona-Vargas et al., “Clasificación local de tierras”, 2006.

60. Lourdes Luna-José y Beatriz Rendón Aguilar, “Traditional knowledge among Zapotecs of Sierra Madre del Sur, Oaxaca. Does it represent a base for plant resources management and conservation?,” *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 8, no. 24 (2012).

En 2003, Toledo⁶¹ y colaboradores realizaron una recopilación sobre literatura existente sobre el manejo de los bosques tropicales creado por grupos indígenas en México. Estos análisis muestran grandes coincidencias con el estudio que se presenta pues aporta información semejante a las etnias estudiadas, donde se demuestra que los grupos indígenas manejan los bosques tropicales desde una estrategia de usos múltiples (MUS por sus siglas en inglés) y pueden ser considerados como casos de manejo adaptativo.

En este sentido la clasificación de uso de suelo zoque presentada, es consistente con las unidades productivas indígenas analizadas por Toledo *et al.*⁶² donde coinciden por lo menos en cuatro usos de suelo y seis coberturas semejantes a las agrupaciones que tienen los Huastecos, Totonacas, Mazatecos, Chontales y Chinantecos.

Finalmente, la clasificación zoque de uso de suelo podría plantear que la gestión integrada de los suelos permitiría generar un modelo que cuenta con elementos que fomentan la sostenibilidad de los paisajes. Sin embargo, de acuerdo con las reflexiones planteadas por las personas entrevistadas, el aumento de población, la tenencia de la tierra y los programas llamados de desarrollo, han influido en la toma de decisiones a nivel familiar que impactan de forma negativa en la configuración y uso de suelo.

Estos resultados indican la necesidad de replantear, por un lado, las perspectivas asociadas a las causas de cambio en el uso de suelo y, por otro, el reconocimiento del CET que posee la comunidad zoque como indispensable para abordar las posibles alternativas de manejo, planeación, mitigación y sensibilización que promuevan una gestión alternativa de su territorio y los recursos naturales asociados.

Conclusión

El concepto del suelo desde la concepción zoque plantea diferencias con respecto a la definición teórica agronómica, siendo su clasificación de uso del suelo bastante detallada y estrechamente vinculada a sus medios de vida, historia, y cultura representada en su lengua. La clasificación zoque aquí presentada guarda similitud con otras taxonomías etnopedológicas realizadas en comunidades indígenas mesoamericanas donde el elemento común es el manejo agrícola de los suelos. En este caso la clasificación zoque guarda

61. Víctor Manuel Toledo *et al.*, "The Multiple Use of Tropical Forests by Indigenous Peoples in Mexico: a Case of Adaptive Management," *Conservation Ecology* 7, no. 3 (2003)

62. Toledo *et al.*, "Multiple Use of Tropical Forests." 2003.

relación principalmente con criterios productivos y morfológicos. Los resultados abonan al entendimiento del fenómeno del cambio y uso del suelo a nivel local y cómo la concepción zoque de uso de suelo plantea un enfoque diferente para entender el manejo del territorio. Esto representa un desafío para generar enfoques más incluyentes y abordar los problemas ambientales complejos desde otras perspectivas, donde se requiere que las disciplinas tecnocientíficas puedan dialogar interculturalmente con los conocimientos y saberes tradicionales y así promover acciones enfocadas a la gestión eficiente del patrimonio biocultural de las comunidades e indirectamente de los recursos del planeta.

Se resalta la importancia de promover en los espacios técnicos, académicos y con tomadores de decisión quienes realizan las clasificaciones, investigaciones y ordenamientos territoriales, la inclusión de las perspectivas tradicionales de manejo y clasificación local de usos de suelo y que contrasta con las clasificaciones convencionales de uso de suelo, generadas desde un planteamiento occidental, este encuentro de formas de clasificación plantea una serie de desafíos que demanda la inclusión de las voces de los poseedores de las tierras para promover una gestión alternativa de los suelos y los bienes naturales.

Finalmente, este trabajo plantea una serie de temáticas que requieren ser analizadas con mayor detalle y profundidad, ya que involucran relaciones de poder, de género, de cultura y apropiación de bienes comunes, así como del futuro de las comunidades que constantemente son discriminadas excluyendo e invisibilizando sus saberes. Siendo las juventudes el grupo etario de mayor valor, el cual se ve afectado por la constante migración guiado por la idea de buscar mejores condiciones de vida, lo que está afectando la transmisión de saberes intergeneracionales fundamentales para enfrentar la crisis ambiental moderna en las zonas indígenas como la aquí analizada.

Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo del Programa de Doctorado Transdisciplinario en Desarrollo Científico y Tecnológico para la Sociedad, el Centro de Investigación y Estudios Avanzados (CINVESTAV) y el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (becario CONAHCYT número 191290002). Con profundo cariño y respeto, agradecemos a los integrantes de la Organización de Productores Indígenas Orgánicos Zoques, A.C., propietarios de la marca de café *Kajwel Tøjk*, por su disposición para dialogar y construir estos

resultados. Así mismo, a los geógrafos Emiliano Correa y Jacobo K. Bautista por su asesoría en la construcción de los mapas y análisis geográficos y a la Lic. María del Carmen García Villanueva por su asesoría y consejos sin los cuales no hubiera sido posible establecer una relación cordial con la cooperativa.

Referencias

- Aguinda Salazar, W. F. 2010. "El consentimiento previo, libre e informado de los pueblos indígenas: Derechos, desafíos y avances en América Latina." *Revista Iberoamericana de Derechos Humanos* 15 (2): 67-89.
- Alonso, L., A. Mejía y C. Tornel. 2019. "Rentas eólicas y nuevos procesos de diferenciación social en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca." En *Alternativas para limitar el calentamiento global*, editado por C. Tornel, vol. 1, 268-92. [Ciudad de publicación y editorial, si disponibles].
- Anandhi, Aavudai, Kyle R. Douglas-Mankin, Puneet Srivastava, Robert M. Aiken, Gabriel Senay, L. Ruby Leung y Indrajeet Chaubey. 2020. "DPSIR-ESA Vulnerability Assessment (DEVA) Framework: Synthesis, Foundational Overview, and Expert Case Studies." *Trans. ASABE* 63: 741-752.
- Arias, Patricia Gallardo. 2021. "Patrimonio y desarrollo comunitario en la Mixteca Poblana." *Revista de Ciencias Antropológicas* 28, no. 81: 247-66.
- Ba, Qing-Xiong, Hong-Zen Wang y Mei-Hsiang Wang Ba. 2023. "Agrobiodiversity, Social Institutions, and Indigenous Farming Practices: A Case Study of the Rukai in Wutai, Taiwan." *Hum Ecol* 51: 1127-1140.
- Baez, L. M. C. 2011. "Derechos humanos y responsabilidad de las personas jurídicas privadas: una tarea pendiente." *Revista Aportes DPLF*, no. 15: 15-16.
- Barrera, A., Arturo Gómez-Pompa y Carlos Rafael Vázquez Yanes. 1977. "El Manejo de las Selvas por los Mayas: sus implicaciones Silvícolas y Agrícolas." *Biótica* 2 (2): 47-61.
- Barros Sepúlveda, M. G. 2019. "El consentimiento previo, libre e informado: Un estándar más alto para la protección de los pueblos indígenas." *Revista Chilena de Derecho* 46 (1): 123-148.
- Bartra, Armando. 2010. "Campesindios: Aproximaciones a Los Campesinos de Un Continente Colonizado." *Revista Memoria*: 4-13.
- Becerra Moreno, Antonio. 1999. *Escorrentía, erosión y conservación de suelos*. Texcoco, Edo. de Méx., México: Universidad Autónoma Chapingo.
- Berkes, Fikret, Johan Colding y Carl Folke. 2000. "Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management." *Ecological Applications* 10: 1251-1262.

- Bocco, Gerardo, Manuel Mendoza y Omar R. Maser. 2001. "La dinámica del cambio del uso del suelo en Michoacán: Una propuesta metodológica para el estudio de los procesos de deforestación." *Investigaciones Geográficas*, no. 44: 18-36.
- Boege, Eckart. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. [Ciudad de Publicación: Editorial].
- Calvillo Arriola, A. E. 2025. "Diálogo de saberes y prácticas en el cambio y uso de suelo y sus relaciones con la sostenibilidad en una comunidad zoque de Ocoatepec, Chiapas, México." Tesis de doctorado, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados (Cinvestav), Ciudad de México.
- Calvillo-Arriola, A. E. y P. X. Sotelo-Navarro. 2024. "A step towards sustainability: life cycle assessment of coffee produced in the indigenous community of Ocoatepec, Chiapas, Mexico." *Discover Sustainability* 5, no. 17. <https://doi.org/10.1007/s43621-024-00194-6>.
- Cárdenas, Jaime. 2013. "The Mining Industry in México: The Dispossession of the Nation; [La Minería en México: Despojo a la Nación]." *Cuestiones Constitucionales*, no. 28: 36.
- Caso-Barrera, Laura. 2004. "Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX." *Historia Mexicana* 54 (2): 597-602.
- Castillo Meneses, C. 2012. "Consulta previa en la explotación de los recursos naturales y los intereses del Estado." *Revista de Derecho Público*, no. 28: 45-60.
- Castillo Meneses, R. 2012. *Consulta previa y pueblos indígenas en Colombia: Un derecho fundamental en construcción*. Bogotá: Editorial Universitaria.
- Chenaut, Victoria. 1995. *Aquellos que vuelan. Historia de los pueblos indígenas de México, Los totonacos en el siglo XIX*. México D.F.: CIESAS-INI.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2013. *Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus Tierras Ancestrales y Recursos Naturales: Normas y Jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. Washington D.C.: Organización de los Estados Americanos. Consultado el 14 de julio de 2025. Disponible en <https://www.oas.org/es/cidh/docs/publications/DerechosTierra.pdf>.
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. 2020. *Programa Nacional de Áreas Naturales 2020-2024*. [Ciudad de Publicación y Editorial, si disponibles].
- Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Chiapas (CEIEG). n.d. "Perfiles municipales. Gobierno del Estado de Chiapas." Consultado el 5 de enero de 2024. https://www.ceieg.chiapas.gob.mx/productos/files/PERFILES/Sociodemografico/Rezago_Social/060.pdf.

- Das, Ashmita, Nihal Gujre, Rajkumari Jobina Devi y Sudip Mitra. 2023. "A Review on Traditional Ecological Knowledge and Its Role in Natural Resources Management: North East India a Cultural Paradise." *Environmental Management* 72: 113-134.
- Dahlin, Bruce H. 1989. "La geografía histórica de la antigua agricultura maya." En *Historia de la agricultura época prehispánica Siglo XVI*, editado por T. Rojas R. y W. T. Sanders, 266 páginas. México: INAH.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. 2007. Asamblea General de las Naciones Unidas. Consultado el 14 de julio de 2025. Disponible en https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf.
- Díaz Muñoz, José Guillermo. 2015. "Economías Solidarias y Territorio: Hacia Un Análisis Desde La Complejidad." *Otra Economía* 9, no. 17: 123-135.
- Escobar, Jazmine y Francly Ivonne Bonilla-Jiménez. 2015. "Grupos focales: una guía conceptual y metodológica." *Cuadernos Hispanoamericanos de Psicología* 9 (1): 51-67.
- Falkowski, Tomasz B., Adolfo Chankin, Johannes Lehmann, Laurie E. Drinkwater, Stewart A. W. Diemont y Ronald Nigh. 2023. "Socioecological effects of swidden management in traditional Maya agroforests in the Selva Lacandona of Chiapas, Mexico." *Journal of Environmental Management* 341: 118035.
- FAO. 2022. *El estado de los bosques del mundo 2022. Vías forestales hacia la recuperación verde y la creación de economías inclusivas, resilientes y sostenibles*. Roma: FAO.
- Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura (FIRA). 2016. "Panorama Agroalimentario: Café (2016)." Consultado el 5 de febrero de 2024. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/200636/Panorama_Agroalimentario_Caf_2016.pdf.
- Florescano, Enrique. 1997. "Etnia, Estado y Nación. Ensayo Sobre Las Identidades Colectivas En México." En *Revista Internacional de Filosofía Política*, editado por Aguilar, 185-188. [Ciudad de publicación y editorial, si disponibles].
- Freire, Paulo. 1997. *La Educación Como Práctica de La Libertad*. 45a ed. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Freire, Paulo. 2000. *Pedagogía Del Oprimido*. 53a ed. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Gaete Uribe, L. A. 2012. "Derechos de los pueblos indígenas en el sistema interamericano: Análisis jurisprudencial." *Revista de Derecho*, no. 19: 89-112.
- García Flores, José Carmen, Jesús Gastón Gutiérrez Cedillo, Miguel Ángel Balderas Plata y José Isabel Juan Pérez. 2019. "Análisis del conocimiento ecológico tradicional y factores socioculturales sobre huertos familiares

- en el Altiplano Central Mexicano." *Cuadernos Geográficos* 58 (3): 260-281.
- Gasparello, Giovanna. 2020. "Megaproyectos a consulta: ¿derechos o simulaciones? Experiencias en México." *LiminaR* 18 (2): 124-41. Epub 10 de diciembre de 2020. <https://doi.org/10.29043/liminar.v18i2.762>.
- Gobierno de Puebla. 2021. *Plan de Desarrollo Municipal de Huehuetlán El Grande 2021-2024*. [Ciudad de Publicación, si disponible].
- Gómez Galindo, Alma Adrianna. 2005. *La construcción de un modelo de ser vivo en la escuela primaria: una visión escalar*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Gómez Rojo, Rosa Estela y José Alfredo Castellanos Suárez. 2018. "La perspectiva de las mujeres, jóvenes y adultos mayores ante la nueva ruralidad." *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 9, no. 1: 203-13.
- Gómez-Pompa, Arturo. 1987. "On Maya Silviculture." *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 3 (1): 1-17.
- Graizbord, Boris. 2002. "Elementos para el ordenamiento territorial: uso del suelo y recursos." *Estudios Demográficos y Urbanos* 17 (2 (50)): 411-423.
- Guber, Rosana. 2019. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Harvey, David. 1969. *Explanation in Geography*. Londres: Arnold edition.
- Hernández-Xolocotzi, Efraím, Luis Manuel Arias Reyes y Luciano Pool Novelo. 1996. "El sistema agrícola de roza-tumba-quema en Yucatán y su capacidad de sostenimiento." En *Agricultura indígena: pasado y presente*, coordinado por T. Rojas R., 359 páginas. México: CIESAS.
- Herrero López, Yayo. 2012. "Perspectivas Ecofeministas Para La Construcción de Una Economía Compatible Con Una Vida Buena." En *Sostenibilidad de La Vida Aportaciones Desde La Economía Solidaria, Feminista y Ecológica*, páginas 55-66. [Ciudad de Publicación y Editorial, si están disponibles].
- Hinkelammert, Franz. 2013. "Hacia una economía para la vida: Preludio a una segunda crítica de la economía política." 4a ed. En *Grupo Pensamiento Crítico*, 25-30. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica (EUNA).
- Huntington, Henry. 2000. "Using Traditional Ecological Knowledge in Science: Methods and Applications." *Ecological Applications* 10 (5): 1270-1274.
- INEGI. 2010. "Compendio de información geográfica municipal 2010. Ocoatepec, Chiapas, México." Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Consultado el 1 de febrero de 2024. https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexi-cocifras/datos_geograficos/07/07060.pdf.
- INEGI. 2020. *Censo de Población y Vivienda 2020*. México.
- INEGI. 2020. "Censo de Población y Vivienda 2020. Consulta por población y municipio. Chiapas." INEGI. Consultado el 10 de enero de 2024. <https://>

www.inegi.org.mx/sistemas/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=.

INEGI. 2002. *Carta de Uso de Suelo y Vegetación Serie II*. Imágenes Landsat 8. México.

INEGI. 2019. *Carta de Uso de Suelo y Vegetación Serie VI*. Imágenes Landsat 8. México.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). 2020. *Pueblos Indígenas de México*. Ciudad de México: INPI. Consultado el 14 de julio de 2025. Disponible en <https://www.gob.mx/inpi>.

IUCN. 2012. *Unión Internacional Para La Conservación de La Naturaleza*. Consultado el 14 de julio de 2025. Disponible en <https://www.iucn.org/es>.

Lambin, Eric F., B. L. Turner, Helmut J. Geist, Samuel B. Agbola, Arild Angelsen, John W. Bruce, Oliver T. Coomes, Rodolfo Dirzo, Gunther Fischer, Carl Folke, P. S. George, Katherine Homewood, Jacques Imbernon, Rik Leemans, Xiubin Li, Emilio F. Moran, Michael Mortimore, P. S. Ramakrishnan, John F. Richards, Helle Skanes, Will Steffen, Glenn D. Stone, Uno Svedin, Tom A. Veldkamp, Coleen Vogel y Jianchu Xu. 2001. "The Causes of Land-Use and Land-Cover Change: Moving Beyond the Myth." *Global Environmental Change* 11: 261-269.

Lambin, Eric F., Helmut J. Geist y Erika Lepers. 2003. "Dynamics of Land-Use and Land-Cover Change in Tropical Regions." *Annual Review of Environment and Resources* 28 (1): 205-241.

Lara Ponce, Estuardo, Laura Caso Barrera y Mario Aliphath Fernández. 2012. "El sistema milpa roza, tumba y quema de los maya Itzá de San Andrés y San José, Petén Guatemala." *Ra Ximhai* 8 (2): 71-92.

Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

León Portilla, Miguel. 1996. *Los Manifiestos En Náhuatl de Emiliano Zapata*. 2a ed. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM Coordinación General de Comunicación Social.

Levy-Tacher, Samuel, Neptalí Ramírez-Marcial, Mario González-Espinosa y Francisco Román-Dañobeytia. 2012. "Rehabilitación ecológica de áreas agropecuarias degradadas en la Selva Lacandona: una alternativa fincada en el conocimiento ecológico tradicional maya." En *La otra innovación para el ambiente y la sociedad en la frontera sur de México*, 264 páginas. [Ciudad de publicación y editorial, si disponibles].

Licona-Vargas, Atenógenes L., Carlos A. Ortiz-Solorio, María del Carmen Gutiérrez-Castorena y Fernando Manzo-Ramos. 2006. "Clasificación local

- de tierras y tecnología del policultivo café-plátano para velillo-sombra en comunidades cafetaleras." *Terra Latinoamericana* 24 (1): 1-7.
- López, E. O. y J. C. M. Martínez. 2017. "Consulta previa, libre e informada: Derechos culturales y territoriales de los pueblos originarios." *Estudios sobre Sociedad y Cultura* 19 (4): 112-130.
- Lopezosa, Carlos. 2020. "Entrevistas semiestructuradas con NVivo: pasos para un análisis cualitativo eficaz." En *Metodos Anuario de Métodos de Investigación en Comunicación Social*, vol. 1, editado por C. Lopezosa, J. Díaz-Noci y L. Codina, 88-97. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- Luna-José, Lourdes y Beatriz Rendón Aguilar. 2012. "Traditional knowledge among Zapotecs of Sierra Madre del Sur, Oaxaca. Does it represent a base for plant resources management and conservation?" *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 8, no. 24.
- Mance, Euclides. 2007. "Redes de Colaboración Solidaria." *Vinculando*: 1-7.
- Marín, Linda, y Luis Armando Rivera Marín. 2020. *En La Puerta de Entrada a La Mixteca Poblana : El Patrimonio Biocultural de Los Pueblos de La Región de Huehuetlan El Grande*. [Ciudad de Publicación y Editorial, si disponibles].
- Martínez, Joel Maximiliano. 2015. "Las Áreas Naturales Protegidas Como Herramienta Para El Cuidado y Gestión de Los Recursos Naturales: Caso de La Reserva de La Biosfera de La Sepultura En El Estado de Chiapas." *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 2: 261-271.
- Masferrer Kan, Elio. 2003. *Etnografía del estado de Puebla*. Puebla: Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla.
- Moore, Jason W. 2020. *El Capitalismo en la Trama de la Vida. Ecología y Acumulación del Capital*. Edición al castellano. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Morales-Espinoza, Iris del Carmen, Carlos Alberto Ortiz-Solorio, María del Carmen Gutiérrez Castorena y Vladimir Gutiérrez-Castorena. 2021. "Estudio Etnoedafológico de tipos de uso de la tierra asociados con cadenas productivas en el ejido Santa Cruz, Durango." *Terra Latinoamericana* 39: 1-11. e853.
- Moya-García, Xavier, Caamal Arturo, Ku-Ku Bernardino, Chan-Xool Eulalio, Armendáriz Iván, Flores Jorge, Moguel Julieta, Noh-Poot Margarita y Xool-Domínguez Juan. 2003. "La agricultura campesina de los mayas en Yucatán." *LEISA Revista de Agroecología* 19: 7-17.
- Nedd, Ryan, Katie Light, Marcia Owens, Neil James, Elijah Johnson y Aavudai Anandhi. 2021. "Synthesis of Land Use/Land Cover Studies: Definitions, Classification Systems, Meta-Studies, Challenges and Knowledge Gaps on a Global Landscape." *Land* 10, no. 994.
- Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina. 2023. "Base de Datos Versión 2.4.0." Consultado el 14 de julio de 2025. Disponible en https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/conflicto/view/912.

- Ochoa-Gaona, Susana, Francisco Hernández-Vázquez, Bernardus H. De Jong y Francisco D. Gurri-García. 2007. "Pérdida de diversidad florística ante un gradiente de intensificación del sistema agrícola de roza-tumba-quema: un estudio de caso en la Selva Lacandona, Chiapas, México." *Botanical Sciences*, no. 81: 65-80.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1989. *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (núm. 169)*. Ginebra: OIT. Consultado el 14 de julio de 2025. Disponible en https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/normativeinstrument/wcms_205336.pdf.
- Ortiz-Espejel, Benjamín y Víctor Manuel Toledo. 1998. "Tendencias en la deforestación de la Selva Lacandona (Chiapas, México): el caso de Las Cañadas." *Interciencia* 23 (6): 318-327.
- Ortiz-Solorio, Carlos Alberto y María del Carmen Gutiérrez-Castorena. 2001. "La etnoedafología en México una visión retrospectiva." *Etnobiología* 1(1): 44-62.
- Ortiz-Solorio, Carlos Alberto y María del Carmen Gutiérrez-Castorena. 2022. "Etnoedafología mexicana: 43 años de experiencia." *Ciencia Nicolaita*, no. 137-152: [Páginas del artículo, si se especifican o el rango si toda la edición es el artículo].
- Palacios, D. R., I. Narváez y G. Fontaine. 2018. *Consulta previa en América Latina: Análisis comparativo en Colombia, Perú y Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Palacios, L. Á. P. 2014. "La consulta previa, libre e informada: Un mecanismo de protección a los pueblos indígenas." *Revista de Derechos Humanos* 12 (3): 45-68.
- Pérez Akaki, Pablo. 2013. "Los siglos XIX y XX en la cafecultura nacional: de la bonanza a la crisis del grano de oro mexicano." *Revista de Historia*, no. 67: 159-199.
- Rainey, Steven J. 2005. "Folk Classification and Capability Assessment of Soils in Two Highland Guatemalan Municipios." *Journal of Latin American Geography* 4 (1): 77-106.
- Rakotoson, Domoína J., Lovatiana A. Rakotonirina y Georges Serpantié. 2010. "Mobilizing Farmers' Knowledge of the Soil." En *Soil and Culture*, editado por E. Landa y C. Feller, 287-309. Dordrecht: Springer.
- Ramírez, J. 2021. "Inversión en energías eólicas en el Istmo de Tehuantepec: Continuidad del colonialismo interno en las disputas territoriales." *Iberoamericana, Revista Nórdica de Estudios Latinoamericanos y Caribeños* 50 (1): 40-52.
- Reyes-García, Victoria. 2009. "Conocimiento ecológico tradicional para la conservación: dinámicas y conflictos." *Papeles* 107 (1): 39-55.

- Rey Cruz, F. A. 2013. *Derechos de los pueblos indígenas y consulta previa: Un análisis desde el derecho internacional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ríos Angulo, J. 2011. *El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas en América Latina: Análisis del Convenio 169 de la OIT*. Bogotá: Editorial Jurídica Internacional.
- Rivera Ospina, David. 2019. "Agricultura tradicional de roza, tumba y quema en el bosque seco de la Reserva Natural Victoria (Melgar, Tolima): Transición a la no quema." Tesis doctoral, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Rubio, Blanca. 2001. *Explotados y Excluidos, los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Sabar, Bhubaneswar y Dipak K. Midya. 2024. "Intersecting Knowledge With Landscape: Indigenous Agriculture, Sustainable Food Production and Response to Climate Change – A Case Study of Chuktia Bhunjia Tribe of Odisha, India." *Journal of Asian and African Studies* 59 (1): 123-141.
- Salgado, Javier. 2010. "Estudio de caso: amenazas a aves en paisajes de agricultura tradicional de tumba-roza y quema." En *La Biodiversidad en Campeche: estudio de estado*, 564 páginas.
- Salinas-Melgoza, Miguel Ángel, Margaret Skutsch y Jonathan Cranidge Lovett. 2015. "La roza tumba y quema en el contexto de REDD+." En *Estado Actual del Conocimiento del Ciclo del Carbono y sus Interacciones en México: Síntesis a 2015*, Serie Síntesis Nacionales, 702 páginas. Texcoco, Estado de México, México: Programa Mexicano del Carbono en colaboración con el Centro del Cambio Global y la Sustentabilidad en el Sureste, A.C y el Centro Internacional de Vinculación y Enseñanza de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Sánchez, Joan Eugeni. 1991. *Espacio, economía y sociedad*. Barcelona: Siglo XXI España Editores.
- Sánchez, Mauricio, Petei Miraña y Joost Duivenvoorden. 2007. "Plantas, suelos y paisajes: ordenamientos de la naturaleza por los indígenas Miraña de la Amazonía colombiana." *Acta Amazónica* 37 (4): 567-582.
- Secretaría de Energía (SENER). 2020. *Informe sobre la Política Energética de México y los Pueblos Indígenas*. Ciudad de México: SENER. Consultado el 14 de julio de 2025. Disponible en <https://www.gob.mx/sener>.
- Taddei Salinas, María Laura. 2017. "Los suelos agrícolas y el saber campesino, ¿Es posible una perspectiva intercultural? Etnopedología en el valle de el Bolsón." *Mundo de Antes* 11: 247-269.
- Toledo, Víctor Manuel y Narciso Barrera Bassols. 2009. *La Memoria Biocultural: la Importancia Ecológica de las Sabidurías Tradicionales*. Barcelona: Icaria Editoriales.

- Toledo, Víctor Manuel, Benjamín Ortiz-Espejel, Leni Cortés, Patricia Moguel y María de Jesús Ordoñez. 2003. "The Multiple Use of Tropical Forests by Indigenous Peoples in Mexico: a Case of Adaptive Management." *Conservation Ecology* 7(3).
- Vargas Ulate, Gilbert. 2012. "Espacio y territorio en el análisis geográfico." *Reflexiones* 91(1): 313-326.
- Villagómez Velázquez, Yanga y Emanuel Gómez Martínez. 2020. "Los recursos hídricos en las regiones indígenas de México." *Región y Sociedad* 32: e1288. Epub 27 de enero de 2021. <https://doi.org/10.22198/rys2020/32/1288>.
- Weiss, Eduardo. 2017. "Hermenéutica y descripción densa versus teoría fundamentada." *Revista Mexicana de Investigación Educativa* 22(73): 637-654.
- Williams, Barbara J. y Carlos Alberto Ortiz-Solorio. 1981. "Middle American Folk Soil Taxonomy." *Annals of the Association of American Geographers* 71(3): 335-358.
- Zárate Toledo, E. y J. Fraga. 2016. "Energía eólica y pueblos indígenas en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca: Desafíos y perspectivas." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 61(227): 131-160.
- Zúñiga Bravo, F. G. 2014. "Las transformaciones del territorio y el patrimonio cultural en el Totonacapan Veracruzano, México, basadas en la actividad turística como estrategia de desarrollo regional." *Cuadernos de Turismo*, no. 34: 351-372.

En memoria

Con infinito cariño y melancolía escondida en líneas, la presente obra está dedicada a la memoria de Beatriz Carrera Maldonado, amiga y cómplice de escritura, sin la cual, esta obra no hubiera sido posible.

¡Gracias Bety porque más allá de esta vida con nostalgia, arropaste nuestras palabras!, ¡Gracias por dar sentido y camino con tu mirada!, ¡Gracias por ayudarnos a cruzar fronteras con tus alas!, pero, sobre todo, ¡Gracias por tu amistad!

Sin poner un punto final a estas palabras y buscando recuerdos, se develó el sueño de un sentido inexplicable, la nostalgia, misma que te evoca en las estrellas.

Para ti Bety, con cariño.

Sobre el autor

Miriam Reyes Tovar: Directora y Profesora en el Departamento de Estudios Culturales, Demográficos y Políticos de la Universidad de Guanajuato. Tiene un Doctorado en Geografía por el CIGA-UNAM, Maestría en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana, y Licenciatura en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Vasco de Quiroga. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores en Nivel 1, y su investigación se enfoca en Acción Colectiva, Manejo Comunitario para la Sostenibilidad, Movilidades Humanas y Geofilosofía.

Isaías Daniel Hinojosa Flores: Investigador y profesor en la ENES, UNAM León, con experiencia en análisis del paisaje, desarrollo territorial y sostenibilidad, combina enfoques gubernamentales, comunitarios y académicos. Es Ingeniero en Restauración Forestal por la Universidad Autónoma de Chapingo, tiene Maestría en Análisis Integrado del Paisaje y Doctorado en Geografía por el CIGA-UNAM. Ha trabajado con comunidades rurales y en la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), promoviendo cadenas productivas y proyectos de desarrollo local. Es candidato del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores.

A través de esta obra, los autores destacan la importancia del territorio como un espacio significativo para la vida en comunidad y la responsabilidad de preservar sus usos y conocimientos. Se fundamenta en las vivencias de precursores que aportan una rica cartografía emocional. Este trabajo busca contribuir a una comprensión más profunda de nuestros orígenes y proyecciones hacia el futuro, reveladas en la memoria.



Cátedra UNESCO
Educación Científica
para la Ciudadanía



UNIVERSIDAD
**PABLO DE
OLAVIDE**
SEVILLA

