

MIRADAS

CONTEMPORÁNEAS DE LOS
PUEBLOS ORIGINARIOS EN

MÉXICO

José Luis Estrada Rodríguez | Francisco Herrera Tapia
(coordinadores)



UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea



Plataforma Editorial
Re-Vuelta



UAEM



Center for
Earth Ethics

COLECCIÓN "TEPETAPA"

No. 2. Miradas contemporáneas
de los pueblos originarios en México

MIRADAS CONTEMPORÁNEAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN MÉXICO

José Luis Estrada Rodríguez | Francisco Herrera Tapia
(coordinadores)



Union Theological Seminary
3041 Broadway, New York, NY 10027, USA
www.centerforearthethics.org

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino
Rector General Universidad de Guanajuato

Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa
Secretario General Universidad de Guanajuato

Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta Barrera
Rectora Campus Guanajuato

Dra. Claudia Gutiérrez Padilla
Secretaria Académica Campus Guanajuato

Dr. Francisco Javier González Compeán
Director División Arquitectura, Arte y Diseño

Dra. María Isabel de Jesús Téllez García
Secretaria Académica División Arquitectura, Arte y Diseño

Mtra. Areli Vargas Colmenero
Directora Departamento de Artes Visuales

PLATAFORMA EDITORIAL RE - VUELTA

DIRECTOR

Dr. Antonio Sustaita, Universidad de Guanajuato

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Iñaki Billelabeitia Bengoa, Universidad del País Vasco

Dr. Ernesto Castro, Universidad Complutense de Madrid

Dr. Dora Elvira García González, ITESM

Dr. Diego Lizarazo Arias, Universidad Autónoma Metropolitana

Dr. José Alberto Sánchez Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana

Dr. Pablo Lazo Briones, Universidad Iberoamericana

Dr. Salvador Salas Zamudio, Universidad de Guanajuato

COORDINADOR EDITORIAL

Liuva Antonio Sustaita Valerio

Fotografía Portada:

Antonio Sustaita. Mano: roca y signo, arte objeto, fotografía digital (Salvador Salas Zamudio), 2019.

Versión final: 10 de agosto de 2019

© José Luis Estrada Rodríguez y Francisco Herrera Tapia (coordinadores)

D.R. © 2019 por la presente edición:

Plataforma Editorial Re - Vuelta

Dirección: Alfredo Perez Bolde S-N,

Fraccionamiento: Astaug, CP: 36250, Gto.

Diseño editorial: María Sandra Jaime Jiménez

Impreso y hecho en México

ISBN Volumen: 978-607-441-691-6

ISBN Obra Completa: 978-607-441-636-7

ISBN: 978-607-441-691-6



9 786074 416916

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I.

Los pueblos originarios en el contexto de la globalización

15

Mindahi Crescencio Bastida Muñoz

CAPÍTULO II.

Historicidad y contemporaneidad de las lenguas indígenas en México

23

Francisco Marcos Martínez

CAPÍTULO III

La tradición textil en dos comunidades Mazahua: Erosión cultural o factor de desarrollo

33

Georgina María Arredondo-Ayala

Sergio Franco Maass

Yolanda Cruz Balderas

CAPÍTULO IV

Reflexiones en torno a la ciudadanía de los pueblos originarios en México

41

Martha Elisa Nateras González

José Luis Estrada Rodríguez

CAPÍTULO V

Vulnerabilidad de los pueblos originarios ante los derechos humanos

61

José Luis Cisneros

Hilario Anguiano Luna

CAPÍTULO VI

Desarrollo Comunitario Sustentable: su papel en la seguridad alimentaria de los pueblos originarios del Estado de México

75

Karla Violeta Pillado Albarrán

Javier Jesús Ramírez Hernández

Fredyd Torres Oregón

Jessica Alejandra Avitia Rodríguez

CAPÍTULO VII

Lenguas indígenas y desplazamiento lingüístico

89

Gervasio Montero Gutenberg

CONTENIDO

CAPÍTULO VIII	
Una aproximación a la producción de maguey y pulque en dos comunidades otomís de México	103
Guadalupe Linas Montiel	
Sergio Moctezuma Pérez	
Baciliza Quintero Salazar	
Martha Garduño Mendoza	
CAPÍTULO IX	
Mujeres indígenas, cargos de elección y proceso electoral en México (2018): una reflexión desde la interseccionalidad feminista	117
María Magdalena Sam Bautista	
CAPÍTULO X	
Inserción financiera como mecanismo para mejorar la calidad de vida de los pueblos originarios	133
Ariadna Hernández Rivera	
CAPÍTULO XI	
Entre el cielo y la tierra: las montañas sagradas de los otomíes del Valle de Toluca, patrimonio biocultural	145
Araceli Mendieta Ramírez	
Saúl Alejandro García	

Agradecemos a la Universidad Autónoma del Estado de México, por acoger el Seminario Multidisciplinario sobre los Pueblos Originarios, llevado a cabo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en el mes de agosto de 2018; al Centro de Estudios e Investigación en Desarrollo Sustentable (CEDES) de la misma universidad, por el aporte de sus expertos en la discusión sobre el papel de los pueblos originarios en el rescate de la sustentabilidad; al Cuerpo Académico de Comunicación Política de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, por el apoyo financiero derivado de los estudios sobre el voto y comportamiento electoral en los pueblos originarios y migrantes.

Especial agradecimiento reciban, la Dra. Karenna Gore, directora del Center For Earth Ethics, y al Dr. Mindahi Bastida Muñoz, director del Original Caretakers Program and the Union Theological Seminar in the City of New York, USA; por su interés en el rescate de los pueblos originarios y la protección del planeta, justicia social y la incidencia en los procesos para garantizar los derechos humanos, que los ha llevado al apoyo de este proyecto. De igual forma, se extiende un amplio reconocimiento a la Universidad de Guanajuato que, a través de la Plataforma Editorial Re-Vuelta ha aceptado y apoyado en el proceso de edición y publicación de este libro, en especial al Dr. Antonio Sustaita, quien con su constante ímpetu e interés ha logrado hacer este proyecto posible.

Nuestro mayor reconocimiento a los investigadores que han participado en este ambicioso proyecto. La identificación, descripción y análisis de las problemáticas que aquejan a los pueblos originarios en México y América Latina dan sentido a este libro. Gracias porque con su trabajo de investigación se ha abierto la agenda de un tema inusitado, poco explorado, pero de una vigencia y urgencia indudable para el desarrollo de acciones y políticas públicas. Así mismo, se agradece al Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM), por su interés en este proyecto académico que vinculó a varias universidades y centros de investigación a nivel internacional.

INTRODUCCIÓN

Toluca de Lerdo, Estado de México
José Luis Estrada Rodríguez | Francisco Herrera Tapia

Este libro resume una amplia discusión sobre el papel que tienen los grupos originarios en México y la condición de las etnias a lo largo del territorio nacional. Desde hace cientos de años los pueblos indígenas y afrodescendientes han sido excluidos del desarrollo central de México, y en mayor o menor medida, estos grupos han ocupado un lugar residual en las políticas públicas de los diferentes gobiernos, y sufrido de manera regular la discriminación por parte del resto de la población.

La escasa atención hacia las comunidades indígenas se ha desarrollado históricamente mediante políticas asistencialistas y clientelares, que lejos de propiciar esquemas de mejoramiento para fortalecer sus modos de vida, se han centrado en paliar su condición de pobreza. Por ello la necesidad de abrir foros como el que dio lugar a esta obra y crear una masa crítica que favorezca los derechos humanos de los mexicanos y mexicanas indígenas, aprovechando su potencial y valorando y rescatando sus aportes al desarrollo nacional, así como elevar su condición de progreso hacia esquemas más sustentables en la producción agrícola, artesanal, forestal y pecuaria.

Derivado de ello, un grupo de académicos pertenecientes a distintas universidades, con el apoyo del Center for Earth Ethics con sede en Nueva York Estados Unidos, impulsaron esta obra con la intención de crear un espacio editorial que diera cuenta de las visiones contemporáneas de los pueblos originarios en México, partiendo de estudios y reflexiones sobre la cuestión indígena.

El libro *Miradas Contemporáneas de los Pueblos Originarios* también es un esfuerzo por visibilizar la situación actual de los grupos étnicos en el contexto global. Apuntando sus estudios hacia temáticas de carácter cultural, político, económico, de derechos humanos, de lengua y de desarrollo sustentable de las comunidades rurales donde habitan. El texto se compone de 10 capítulos elaborados por destacados investigadores e investigadoras afiliados a instituciones académicas de prestigio, destacando los aportes de integrantes de la Universidad Autónoma del Estado de México, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y la Universidad de Columbia de Estados Unidos.

El Capítulo I *Los pueblos originarios en el contexto de la globalización de Mindahi* Crescencio Bastida Muñoz pone en relieve la importancia de los grupos indígenas en el contexto mundial, acercándonos a una dimensión inexplorada y olvidada en los últimos años donde la modernidad avasalladora fragmenta y destruye la concepción originaria sobre las formas de conexión de los pueblos originarios con la naturaleza de la cual se asumen parte.

En el Capítulo II, *Historicidad y contemporaneidad de las lenguas indígenas en México*, el autor Francisco Marcos Martínez revisa a fondo y concluye que las lenguas indígenas son la esencia de un país, de un pueblo y de una persona porque nos enseña una visión única del mundo, poseen conocimientos que reproducen valores, creencias, instituciones, formas particulares de organización social, y expresiones simbólicas que dan pie a la expresión de la diversidad cultural.

Asimismo, en el Capítulo III, *La tradición textil en dos comunidades Mazahua: Erosión cultural o factor de desarrollo de Georgina María Arredondo-Ayala*, Sergio Franco-Maas, y Yolanda Cruz-Balderas, se estudia en un exhaustivo trabajo de campo la forma en que en el Estado de México la artesanía textil es muy diversa y presenta una gran riqueza y mucho potencial de desarrollo para las comunidades rurales con población indígena. Las técnicas para la elaboración de

textiles encuentran sus orígenes en las diversas culturas prehispánicas, y forman parte de un baluarte para el desarrollo cultural.

En el Capítulo IV Martha Elisa Nateras González y José Luis Estrada Rodríguez ponen en relieve Algunas reflexiones en torno a la ciudadanía de los pueblos originarios, y establecen un interesante debate académico, no sólo por la necesidad de incluir a ciertos grupos y otorgarles reconocimiento político, sino porque, ésta ya no sólo se circunscribe a la pertenencia a un territorio, en el derecho al voto y a la seguridad social, pues cada día crece más la necesidad de reivindicar la diferencia como elemento promotor de la igualdad.

En el Capítulo V, denominado Vulnerabilidad de los indígenas ante los derechos humanos, los colaboradores José Luis Cisneros e Hilario Anguiano Luna, ponen énfasis en la discriminación, desigualdades, violencia y la vulnerabilidad de los derechos de las poblaciones indígenas, por lo que ambos autores atinadamente nos invitan a tomar el camino de unas ciencias sociales comprometidas con la formulación de propuestas articuladas a estos grupos de la sociedad. Nuevas miradas a añejos conflictos.

En el Capítulo VI, Karla Violeta Pillado Albarrán, Javier Jesús Ramírez Hernández, Fredyd Torres Oregón y Jessica Alejandra Avitia Rodríguez plantean un trabajo sobre el Desarrollo Comunitario Sustentable: su papel en la seguridad alimentaria de los pueblos originarios del Estado de México, que tiene por objetivo analizar de manera innovadora el enfoque del Desarrollo Comunitario Sustentable (DCS) como una propuesta teórico-práctica en el logro de la seguridad alimentaria de las comunidades originarias del Estado de México, mediante el enfoque del Desarrollo Comunitario Sustentable (DCS).

El capítulo VII, acerca de las Lenguas indígenas y desplazamiento lingüístico, el autor Gervasio Montero Gutenberg muestra la situación de una de las 16 lenguas originarias (reconocidas oficialmente) que se hablan en el estado de Oaxaca, el ombeayiüts hablada por la cultura ikoots, más conocida en la literatura general con el nombre de huaves. Se desarrolla un análisis sobre la situación sociolingüística del ombeayiüts, a través de algunos de los resultados obtenidos en un trabajo más grande denominado Enseñanza y variación dialectal de la lengua ombeayiüts.

Más adelante, Guadalupe Linas Montiel, Sergio Moctezuma Pérez, Baciliza Quintero Salazar y Martha Garduño Mendoza, en el Capítulo VIII con el trabajo Una aproximación a la producción de maguey y pulque en dos comunidades otomíes de México, analizan la situación actual en la que se encuentra el cultivo del maguey, la producción del pulque, así como los procesos inherentes a su comercialización a través del estudio de caso en dos comunidades indígenas de Temoaya, Estado de México.

El Capítulo IX, escrito por María Magdalena Sam Bautista titulado Mujeres indígenas, cargos de elección y proceso electoral en México (2018), realiza una serie de reflexiones desde la interseccionalidad feminista, atendiendo interrogantes clave para el devenir de las mujeres indígenas políticas: ¿En qué medida las mujeres indígenas participan en los partidos políticos nacionales en México? ¿Los partidos políticos con registro nacional son incluyentes con las mujeres indígenas? ¿Cómo cuenta el género y la etnia para la determinación de una candidatura al interior de los partidos políticos?

Asimismo, en el capítulo X, elaborado por Ariadna Hernández Rivera, con el nombre: Inserción financiera como mecanismo para mejorar la capacidad de vida en los pueblos originarios, se describen los retos para culminar la desigualdad e inequidad de acceso a los créditos y la cultura financiera. Establece pautas de participación del gobierno en acciones compensatorias para los pueblos originarios.

Y por último, en el Capítulo XI, denominado: Entre el cielo y la tierra: las montañas sagradas de los otomíes del Valle de Toluca, patrimonio biocultural, se describe la importancia de la naturaleza y biodiversidad; como mecanismos de apropiación cultural de los pueblos originarios.

Con estas diversas miradas sobre los pueblos originarios se abre el debate y la discusión sobre cuáles son las acciones que deberán plantearse para resarcir y compensar a los integrantes de los Pueblos Originarios en la entidad mexicana.

CAPÍTULO I

Los pueblos originarios en el contexto de la globalización

Mindahi Crescencio Bastida Muñoz

La globalización no ha conseguido generar mayor bienestar, al contrario, ha creado mayor incertidumbre y desigualdades entre las personas, pueblos y naciones.

Center for Earth Ethics

Introducción

La globalización es actualmente un fenómeno ineludible y ha traído consigo tanto aspectos positivos como negativos. Entre los aspectos más trascendentes de la globalización se encuentra el de la revolución de la información y de tecnologías. El Internet ha impulsado a las sociedades de la información, produciendo mayores oportunidades de intercambio comercial, cultural, solidaridad, y de ideas; pero también ha creado mayores necesidades y por lo tanto más consumo de bienes y mercancías. El movimiento del capital es otro aspecto importante de la globalización, a través del desplazamiento de las transnacionales se generan mejores oportunidades de trabajo, pero también mayor sobreexplotación de los recursos naturales o contaminación en países con medidas ambientales y laborales menos rígidas. Un tercer aspecto que ha creado la globalización es la brecha social entre los ricos y los pobres, donde las comunidades de los pueblos originarios en todo el mundo se han visto con dificultades para insertarse en este proceso de globalización.

Este capítulo aborda las asimetrías que tienen los grupos indígenas ante la globalización a partir de una metodología expositiva que construye los argumentos sobre los cuales se basa la interpretación sociológica y de la teoría de la justicia social de John Rawls, así como de los derechos humanos sobre los cuales está sustentada la Carta Magna en México y que provee los ordenamientos para el desarrollo social y cultural de los pueblos originarios.

La globalización se plantea como un fenómeno que ha acelerado la expansión geográfica de compañías globales involucradas en agricultura, explotación forestal, extracción minera, producción de electricidad hidroeléctrica, petróleo y demás recursos naturales. Inevitablemente, sus operaciones tocan cada vez más los territorios donde las poblaciones indígenas habitan, (Romero, 2007).

Ella se da no únicamente entre países sino entre sociedades nacionales. El acaparamiento de los bienes de producción entre unos cuantos ha generado el cambio social; pero también la transformación de los modos de producción de las comunidades originarias. En México, las comunidades de la entidad mexicana: Mazahua, Otomí, Náhuatl, Matlazincas y Thahuica; han reconstruido su forma de incorporarse a la modernización, mediante esquemas de apropiación cultural (Deruyttere, 2001:29).

Asimismo, con el fin de incorporar a todos los grupos sociales, incluyendo a los grupos originarios, se ha buscado homogenizar su modo de vida, sus tradiciones, y su cultura; elementos que les permiten mantener y reproducir el orden social mediante la imposición a las clases subalternas.

Así, la manera de trabajar, pensar, consumir, y adoptar los modos de vida, se van construyendo y asimilando incluso en las formas de control y dominación (Sandoval, 1994:14).

El acceso a los bienes está restringido para las mayorías, sobre todo en los países con economías pequeñas o en desarrollo. En esta brecha social existen incluidos y excluidos, en donde los excluidos cada vez son más. Es aquí en donde se ubican los pueblos indígenas que han sido o están siendo despojados de sus recursos y conocimientos locales. El fenómeno de la globalización ha cimentado el vacío que existe entre ricos y pobres. La pobreza es cada vez mayor sobre todo en los núcleos de población desposeídos.

Aunque existen otros aspectos de la globalización, el aspecto del crimen del narcotráfico es importante de resaltar. El narcotráfico ha generado problemas graves de salud y comerciales a nivel global, y ha afectado a algunas comunidades campesinas – indígenas, sobre todo en los territorios que han recibido la incursión de grupos armados. Por ello la educación es uno de los mecanismos de contención de la violencia y la transformación abrupta de la cultura en los pueblos originarios.

Promover la educación intercultural

Una de las propuestas para mejorar las condiciones de vida de los pueblos originarios es volver a la educación intercultural. En el caso de la entidad mexiquense existe la Universidad Intercultural que propone alternativas para la transmisión del conocimiento y el rescate de la lengua. El modelo pretende estructurar el conocimiento a partir de los saberes tradicionales, pero también colocar a los integrantes de los grupos originarios en el centro de la producción del saber.

El modelo educativo intercultural se fundamenta en el concepto de interculturalidad, que surge en los contextos desiguales de las relaciones interétnicas. Su fundamento es filosófico, pero busca finalmente mecanismos de comunicación para resolver conflictos y llegar a acuerdos. Es decir, concierne a esa alteridad que se vislumbra en buscar la posibilidad de acceso a lo real (Panikkar, 2004); es una oportunidad de reconocer y aprender del otro en el mundo de lo diverso, pero también es una cooperación intencionada, más allá del respeto entre individuos de distintas culturas, donde se privilegia el diálogo, la reciprocidad y el reconocimiento mutuo (Flecha y Núñez, 2006).

En palabras de León Olive (2006:33), el proyecto intercultural en la educación, surge como un modelo donde debe de haber un conjunto de normas de convivencia entre pueblos y culturas donde se establezcan derechos y obligaciones de los pueblos, del Estado, y del resto de la nación, que se consideran necesarios para que la sociedad multicultural sea justa bajo un concepto de justicia social. Bajo este planteamiento, Fonet-Betancourt (2007) resume algunas ideas en torno al concepto de interculturalidad: a) El diálogo intercultural se plantea como un método para un mejor conocimiento de la alteridad y de sí mismo. Este tipo de diálogo se inscribe en un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas, entendidas como horizontes complejos y ambivalentes, y cargados de conflictos internos.

b) El diálogo intercultural es más proyecto que realidad. Es decir, una práctica coherente con la

interculturalidad se dirige a crear espacios que no existen todavía, o que están en construcción, donde se regulen con normas de acuerdos conjuntos y con creatividad.

c) El diálogo intercultural propone la transformación y reorganización del mundo con base en relaciones de cooperación y de comunicación solidarias entre los diferentes universos culturales de la humanidad.

d) El diálogo intercultural intenta abrir las culturas rompiendo sus posibles cierres categoriales, simbólicos o morales, fomentando así el ejercicio de la flexibilidad crítica en los miembros de cada cultura particular.

e) Por último, el diálogo intercultural en su dimensión ética puede ser asumido como una forma de vida, con una actitud fundamental teórica que acoge a otra, como sujeto más allá de la tolerancia y el respeto para compartir la soberanía de las culturas y la autonomía de las personas.

Bajo ese planteamiento puede rescatarse el diálogo intercultural de entre los elementos de la globalización; pero es necesario establecer las premisas que nos guíen a explicarlos en las universidades, a los dirigentes y quienes tienen el poder para establecer acuerdos para aminorar la desigualdad, la discriminación y la ausencia de políticas públicas para los grupos minoritarios o integrantes de los pueblos originarios.

Estos aspectos aludidos son propios de este fenómeno principalmente en las décadas recientes. Sin embargo, el fenómeno de la globalización en América tiene su origen en las primeras travesías de los europeos a estas tierras, hace más de 500 años. Aunque la mundialización como fenómeno ya se había dado con contactos previos entre los pueblos antiguos de los continentes, fue significativo el avasallamiento ejercido por los europeos, principalmente españoles y portugueses, y más tarde ingleses, franceses y alemanes (Antón, 1999). Cristóbal Colón y su flota, provenientes de la península ibérica, llegaron a avistar tierra del continente americano, llamado por los antiguos otomíes Dan-Xi Mehóí, hacia 1492. Desde entonces la globalización de "las indias" fue parte del comienzo del saqueo, de la erosión cultural y natural, es decir, de la globalización del capital sobre culturas y pueblos. En términos históricos, la globalización para los indígenas remite a la invasión de los territorios y de las vidas de millones de nativos del continente americano, lo cual implicó el sometimiento en todos los ámbitos de la vida social, cultural, económica y religiosa.

El modelo eurocéntrico, que se promulgó como la "panacea para todos"; como modo de vida occidental que hay que seguir para resolver los problemas, se implementa aún actualmente como baluarte de la modernización y la globalización del capital, controlado principalmente por las firmas transnacionales y multinacionales. El establecimiento de redes comerciales, la apertura de nuevos mercados -hacia los hoy denominados consumidores potenciales- la privatización de las tierras y el sometimiento de las constituciones nacionales en favor del libre mercado -especialmente el transnacional- han sido las principales estrategias de la globalización del capital. La sobre-explotación de los recursos naturales y de mano de obra "barata" han acompañado a este proceso globalizante, provocando la degradación de la biodiversidad y de las culturas en todo el mundo. Con el proceso de la industrialización y tecnificación se vino a acelerar la globalización y la consecuente degradación de los ecosistemas y de las culturas nativas, no

sólo en América sino en todo el mundo. Los efectos socioeconómicos de la globalización se han incrementado con el uso de las tecnologías avanzadas.

Cuando los Estados coloniales perdieron control en las colonias, el proceso del nuevo "orden" de los Estados nacionales ha continuado repercutiendo en los pueblos y naciones originarias, a tal grado que la imposición sistemática de políticas indigenistas del estado, basadas en el modelo eurocéntrico, ha puesto en riesgo de extinción (Valenzuela 1999) a pueblos enteros en el continente americano y en el mundo. Pero no sólo está en riesgo el reconocimiento de los pueblos originarios, sino también su cultura y sus tradiciones; así como el conocimiento de sus plantas y animales.

Esto plantea por supuesto para la entidad mexiquense un gran reto: es preciso rescatar el conocimiento de los pueblos originarios para promover su utilización y por supuesto documentar todos estos datos para uso y disfrute de todos.

El rescate de la biodiversidad

Las Naciones Unidas estiman que existen alrededor de 4,000 pueblos originarios definidos por la Organización Nacional de Trabajo como pueblos indígenas- y sobre 300 millones de personas de esos pueblos en el mundo. En América Latina, estos pueblos son un componente importante de la región y de países como México, Paraguay, Guatemala, Bolivia y Perú.

Las estrategias locales para la conservación y manejo sustentable de la biodiversidad han sido reconocidas mundialmente debido a sus grandes contribuciones hacia el desarrollo y conocimiento sobre biodiversidad derivadas de sus prácticas tradicionales. Para el caso del Estado de México, Cevallos et. al. (2009), muestran la riqueza y variedad de especies de flora y fauna que tiene el Estado de México. Con ello, pretenden establecer acciones y políticas públicas para su rescate y preservación.

Como hay una erosión del conocimiento tradicional, y desposesión, hay un gran riesgo de deterioro de los ecosistemas locales. Debido a la globalización, las comunidades de los pueblos originarios están siendo empujadas para llegar a ser parte de las sociedades nacionales. Aun las compañías farmacéuticas y otros están preocupados por esto: éstos perderían la oportunidad de tener información directa acerca de las plantas, animales y suelos medicinales, también de genes humanos de aquellos individuos que son resistentes a ciertas enfermedades específicas. Las multinacionales genéticas y de salud se ahorran millones de dólares y muchos años de investigación cuando tienen información de primera mano – la cual no solamente es transmitida a través de palabras, sino también en lenguaje genético.

Por lo tanto, los derechos de los pueblos originarios deberían producir un mecanismo jurídico para su protección territorial y sus derechos de propiedad intelectual de los pueblos, trayéndolo a discusión los derechos internacionales de los pueblos originarios para proteger sus recursos y conocimientos. Con ello se podría lograr preservar parte del conocimiento que está en las comunidades de los pueblos originarios dentro de las formas de saber.

En este caso los derechos de propiedad intelectual deberían repensarse hacia la producción de un nuevo marco legal para la protección de derechos de propiedad intelectual de pueblos

originarios, con su propia participación en foros internacionales donde decidan cómo quieren proteger sus derechos colectivos.

Otros efectos negativos de la globalización se han agudizado por las interdependencias integracionistas de las economías nacionales e internacionales. Por este proceso los Estados han sido obligados a reducir su autonomía, libre determinación y carácter regulador, en favor de la liberalización del mercado. Las supuestas bondades del discurso globalizante promulgadas por los promotores del libre mercado - transnacionales, bancos mundiales y nacionales, gobiernos neoliberales y otros- se han transformado en lo contrario. La marginación, desempleo, pobreza extrema, las inequidades y el saqueo permanente de recursos naturales, tanto en los países industrializados como en los países en vías de desarrollo, han sido provocados por esas políticas de la racionalidad de la liberalización del comercio.

La globalización con el ingrediente del libre mercado y como fenómeno actual está afectando a todo. Esto se percibe tanto en las transformaciones de la organización de la producción como en la implementación de la tecnología. Ésta situación globalizante está desplazando conocimientos endémicos importantes al tiempo que se está acelerando el consumo de bienes y servicios, a un ritmo acelerado, sobre todo en países con economías más fuertes o de los llamados países ricos económicamente. Por el fenómeno del consumismo y la sobreexplotación de los recursos se está acelerando no sólo la pérdida la diversidad cultural sino de los ecosistemas, es decir, se está dando un proceso homogeneizante del consumo y de la explotación rápida de la naturaleza. Por esta razón las prácticas tradicionales se están desvalorando, paradójicamente, por el proceso de asignación económica a todo aquello que es potencialmente comercial. En estas condiciones los impactos de la globalización son cada vez mayores en los pueblos nativos de todos los continentes. Este proceso ha dejado como saldo mayores rezagos críticos entre los indígenas, especialmente a nivel económico. La condición de su subordinación y el trato desigual provienen de un racismo exacerbado de la sociedad dominante, sometida ya al modelo, y que impulsa aspectos de la globalización que no respeta los derechos colectivos y sí otorga consideraciones poderosas a los derechos privados.

La globalización como concepto no sugiere efectos positivos o negativos; es el proceso y modo en que se ha aplicado el modelo lo que ha provocado su connotación de propiciador de inequidades. Tampoco se pretende afirmar que sólo ha causado efectos negativos, pero sí que ha sido el principal motivador de efectos negativos producidos por esas prácticas de homogeneización a través de la imposición de un estilo de vida occidental sobre las culturas locales, y otras prácticas insostenibles que han causado el desequilibrio cultural y natural en el que batallamos. Aunque algunos autores ven a la globalización como un progreso de la humanidad, hasta ahora y en términos generales ha sido más bien una regresión para muchos pueblos. Para que la globalización surtiera efectos más positivos se tendrían que cambiar las políticas y el modelo de prácticas insostenibles impuestas desde las estructuras dominantes y moldeadas por los intereses del capital corporativo y de las naciones industrializadas, para que realmente se atacara la problemática que acarrea este proceso incontenible de la globalización y efectivamente exista una prosperidad de la humanidad. Es decir, si las prácticas y las políticas de la globalización se reorientaran hacia el desarrollo sustentable podrían provocar más efectos positivos que negativos.

La globalización competitiva (Arruda 1997), se inserta en el libre mercado y en los acuerdos del régimen de comercio mundial organizado por la Organización Mundial del Comercio¹ (OMC) y por los ministerios del comercio nacionales, a través de acuerdos de liberalización del comercio, del sistema multilateral de comercio y de la creación de bloques comerciales regionales y bilaterales (IIISD-UNEP 2000). El principal indicador es el crecimiento económico de éxitos aparentes, puesto que existe una enorme crisis en las mayorías debido a que la acumulación de la riqueza se concentra en un porcentaje reducido de la población. Así, se puede notar que las brechas entre los pobres y los ricos se están agrandando y la calidad de vida de las mayorías está desmejorando. Esta globalización de la liberalización del mercado está creando mayores inequidades y pobreza entre los pueblos, especialmente entre los pueblos indígenas, que han sido y están siendo despojados de sus recursos naturales y conocimientos asociados.

El proceso de implementación de la economía de mercado, mal manejado entre las comunidades indígenas debido a que choca con conceptos y prácticas referentes a la propiedad comunal y la propiedad privada, ha dejado a los indígenas como "los más pobres de los pobres". En México, por ejemplo, hay 40 millones de pobres; el 17 % de la población vive en pobreza extrema, y es aquí en donde se ubica la mayor parte de la población de los pueblos indígenas.

Arruda (1995) y Klisberg (2000) aportan un panorama general de inequidades recientes que cuestionan crudamente al libre mercado a nivel mundial y el proceso de globalización. De 6500 millones de personas, 4500 millones ganan menos de dos dólares al día, el número está creciendo (GEO, 2000). El 20 % más rico es dueño de 86% del producto bruto mundial, en contraste el 20% más pobre tiene apenas el 1%. Estas inequidades se visualizan más entre los pueblos indígenas, cualquier reporte, en cualquier país en donde sobreviven los pueblos indígenas, muestra que la gran mayoría de ellos viven en extrema pobreza.

Paradójicamente, las regiones más ricas en biodiversidad y culturas en resistencia son las más pobres económicamente. En los 12 países megadiversos (Mittermeier y Goettsch 1992), que contienen entre el 60 y 70% de la biodiversidad del planeta, habitan pueblos nativos diversos que se encuentran, por efectos de globalización competitiva, en condiciones extremas de pobreza. Cinco de estos países se localizan en la región de América Latina, región con las mayores desigualdades socioeconómicas en el mundo y nicho de culturas y pueblos nativos milenarios. Estas desigualdades no son causa de leyes naturales, ni algo que no pueda evitarse; son causa de la globalización competitiva y la mala distribución de la riqueza. Los principales agentes de la globalización actualmente ya no son los imperios coloniales, sino las compañías transnacionales, que en 1994 alcanzaban un número de 37,000 (Arruda 1995), la mayoría fusiones de empresas provenientes de los países industrializados. Junto con el G-7 y en asociación con las agencias multilaterales de comercio y bancos mundiales y regionales, dominan esa globalización competitiva.

En la actualidad, para el Estado y el libre mercado, los pueblos indígenas representan una problemática que hay que manejar inteligentemente. En naciones donde todavía existen los pueblos originarios, ellos representan un obstáculo para el desarrollo de los países que están implementando un modelo económico que no calza con los derechos colectivos de la mayoría

1 La OMC se creó el 1 de enero de 1995, sucesora del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT) y de los resultados de la Ronda Uruguay.

de los pueblos indígenas. Puesto que es en sus territorios en donde hay abundancia de recursos naturales que hay que explotar. Ejemplos claros son la situación del conflicto de Chiapas en México y de los territorios de los U'was, en Colombia, en donde los pueblos están defendiendo sus territorios para mantener su calidad de vida natural a largo plazo. Los pueblos indígenas están defendiendo su territorio de las invasiones y de la explotación de sus recursos naturales.

No con lo anterior se quiere argumentar que los pueblos indígenas están cerrados a la prosperidad tecnológica o científica, al contrario, defienden su territorio para establecer relaciones más justas con el proceso globalizante. Les preocupa su calidad de vida a largo plazo y no un mero crecimiento económico para unos cuantos que genere discordias, contaminación y erosión de sus territorios y saberes asociados. Este planteamiento es precisamente uno de los objetivos de reunir las experiencias que tienen los grupos originarios en el Estado de México, para la preservación del hábitat natural de las especies, pero también para construir espacios de integración y construcción de la ciudadanía.

Como se ha descrito anteriormente, los procesos de inserción a la globalización de los países de América Latina, implican una articulación de intereses para insertar a todos desde una visión global, desde "arriba", pero también se promueven iniciativas para lograr la inserción desde "abajo". Es decir, que los grupos de etnias puedan participar en la construcción de su entorno, así como de las políticas públicas que les sean favorables. En este caso, hablamos de la globalización desde lo local, con un reconocimiento a la diversidad cultural que entrafía cada uno de estos grupos originarios, tanto en la entidad mexiquense como a lo largo de todo el país.

Kymlicka (2009), sostiene que los grupos de étnicas en México, tienen grandes retos de inserción social. No sólo se trata de permitirles el acceso al conocimiento, sino también a respetar sus prácticas culturales, en el uso de sus herramientas, plantas y conocimientos. Pero también en la construcción de la soberanía alimentaria y la búsqueda del rescate en las tradiciones culinarias.

En México existen 68 Pueblos originarios, o también llamados indígenas; que se corresponden con las 68 lenguas que se hablan a lo largo de todo el país. Eso habla de su gran riqueza en términos lingüísticos, pero también culturales. Por ejemplo, Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010 (ENADIS), registró el panorama de discriminación que persiste en México encontrando que ocho de cada diez mexicanos consideran que no han sido respetados sus derechos por motivo de sus costumbres o su cultura, por su acento al hablar, por su color de piel, por provenir de otro lugar, por su educación, por su religión o por su forma de vestir.

El patrimonio cultural de los Pueblos Indígenas está conformado por elementos tangibles e intangibles, entre los que destacan: la lengua, música, baile y danza, rituales y creencias, técnicas productivas, medicina tradicional, juegos tradicionales, artes culinarias, sistemas de valores, organización social que da cohesión a las comunidades indígenas.

Bajo estas circunstancias, el proceso de la globalización competitiva, que se refiere a la economía neoliberal, se tendría que evaluar y repensar para que de los impactos negativos se eviten, y que las prácticas globalizadoras se conviertan en procesos que ayuden a desarrollar beneficios de largo plazo no sólo entre los pueblos indígenas afectados por el proceso sino en las poblaciones más vulnerables del mundo. Para ello, se tendría que recobrar el carácter de

autonomía de los pueblos nativos, como lo marca el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los derechos humanos sobre pueblos indígenas de la Organización de las Naciones (WGIP-ONU). Lo anterior sugiere que se diseñe un nuevo orden mundial dentro de una nueva relación Pueblos indios - Estados nacionales y los representantes de la globalización competitiva - dueños de las transnacionales.

Lo anterior se plantea porque, hasta el momento, la globalización competitiva no ha conseguido generar mayor bienestar, al contrario, ha creado mayor incertidumbre y desigualdades entre las personas, pueblos indígenas y los estados nacionales.

CAPÍTULO II

Historicidad y contemporaneidad de las lenguas indígenas en México

Francisco Marcos Martínez

Introducción

Este capítulo analiza la historicidad y la contemporaneidad de las lenguas nacionales en México con el objetivo de preservar para el caso del Estado de México las lenguas: mazahua, otomí, nahua, matlatzínca, y tlahuica, además de las lenguas indígenas migrantes, como el mixteco, mazateco, zapoteco, totonaco, y mixe que tienen presencia en la entidad mexiquense. Las lenguas son, sin duda, la esencia de un país, de un pueblo, y de una persona, porque nos enseñan una visión única del mundo, poseen conocimientos que reproducen valores, creencias, instituciones, formas particulares de organización social y expresiones simbólicas que dan pie a la expresión de la diversidad cultural.

En la actualidad, las lenguas indígenas constituyen un mecanismo de identidad propia frente a los procesos de mundialización (CDI, 2005). Este documento se divide en tres apartados: el primero se refiere a las lenguas indígenas y a una conquista importante en un marco legal que las ubica en condiciones sustancialmente de igualdad y valoración con la lengua española. El segundo, contextualiza a las lenguas originarias que se encuentran en peligro de extinción en un ámbito nacional. Por último, las lenguas amenazadas no son una cuestión solo nacional, sino también global. De ahí la pertinencia de referir tanto de lo que sucede en México como de lo que acontece en mundo.

Las lenguas de los pueblos originarios y el marco legal

Las lenguas indígenas en México se encuentran señaladas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2017), en su artículo 2, el cual reconoce los derechos indígenas: el carácter pluricultural, el reconocimiento de los pueblos indígenas, la libre autodeterminación, la igualdad entre hombres y mujeres y la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones. De esta manera en el inciso A se reconoce y garantiza el derecho a las comunidades y pueblos indígenas su libre determinación y autonomía. Entre otros aspectos en el punto IV se puntualiza: "preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad".

Fue hasta 2003 cuando se publicó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLP) para reconocer y proteger los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, además de promover el uso cotidiano y desarrollo de las lenguas indígenas bajo un contexto de respeto a sus derechos. Esta ley, en su artículo 2, define a las lenguas indígenas como:

Las lenguas indígenas son aquellas que proceden de los pueblos existentes en el territorio nacional antes del establecimiento del Estado Mexicano, además de aquellas provenientes de otros pueblos indoamericanos, igualmente preexistentes que se han arraigado en el territorio nacional con posterioridad y que se reconocen por poseer un conjunto ordenado y sistemático de formas orales funcionales y simbólicas de comunicación. (LGDLP, 2015, Artículo 2).

El reconocimiento de un concepto en un marco normativo que refiere con cierta claridad las manifestaciones lingüísticas de los pueblos indígenas resulta fundamental no solo para dichos pueblos, sino también para la sociedad de la que forman parte, dado que existe una lengua franca (español) que permite la comunicación en un contexto nacional. La interacción de distintos actores sociales con lenguas particulares en una sociedad multicultural como la mexicana ha sido histórica. Sin embargo, en estas realidades han estado presentes la inequidad, la desigualdad y la desvaloración. Por ejemplo la presencia mayoritaria y dominante de algunos pueblos, el supuesto prestigio de la lengua española y el estigma social de las lenguas indígenas.

Es así que el artículo cuarto de la LGDLPI (2015) expresa que:

Las lenguas indígenas (...) y el español son lenguas nacionales por su origen histórico y tendrán la misma validez, garantizando en todo momento los derechos humanos a la no discriminación y acceso a la justicia de conformidad con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los tratados internacionales en la materia de los que el Estado Mexicano sea parte. (LGDLPI, 2015).

El reconocimiento de igualdad, valoración y su condición histórica entre las lenguas indígenas y la lengua franca en un marco legal es de antemano un logro inimaginable hace algunas décadas. Ya en el siglo XX el planteamiento gubernamental giraba en torno a una nación con una lengua oficial. La política integracionista de Estado consistía en terminar tanto con la diversidad de culturas como con todas sus lenguas. La sociedad idealizada y anhelada era una sociedad progresista con lógicas y racionalidades de un mundo desarrollado distante de los pueblos originarios que predominaban en aquellos tiempos. El resultado fue una consumación parcial que dejó sus efectos. Hoy en día se visualiza y se muestra un panorama de extinción de muchos de los idiomas nacionales.

El marco legal lingüístico también enuncia que:

Las lenguas indígenas serán válidas, al igual que el español, para cualquier asunto o trámite de carácter público, así como para acceder plenamente a la gestión, servicios e información pública. Al Estado corresponde garantizar el ejercicio de los derechos previstos en este artículo, conforme a lo siguiente: a).- En el Distrito Federal y las demás entidades federativas con municipios o comunidades que hablen lenguas indígenas, los Gobiernos correspondientes, en consulta con las comunidades indígenas originarias y migrantes, determinarán cuáles de sus dependencias administrativas adoptarán e instrumentarán las medidas para que las instancias requeridas puedan atender y resolver los asuntos que se les planteen en lenguas indígenas. b).- En los municipios con comunidades que hablen lenguas indígenas, se adoptarán e instrumentarán las medidas a que se refiere el párrafo anterior, en todas sus instancias. La Federación y las entidades federativas tendrán

disponibles y difundirán a través de textos, medios audiovisuales e informáticos: leyes, reglamentos, así como los contenidos de los programas, obras, servicios dirigidos a las comunidades indígenas, en la lengua de sus correspondientes beneficiarios. (LGDLP, 2015, Artículo 7).

El planteamiento anterior responde más a la racionalización de un tipo ideal (Weber, 2012) que se ha diseñado y escrito desde el marco del Estado mexicano. Pero que su operatividad se encuentra muy distante de la realidad o es casi inexistente. Esta situación de antemano se suma a las buenas intenciones de leyes e iniciativas que se relacionan con los pueblos indígenas y con la sociedad. Por otra parte, es pertinente decir que la mayoría de las personas que trabajan en la administración pública en las distintas esferas del sistema gubernamental no hablan ni mucho menos entienden las lenguas originarias. En estos casos, la lengua española es la que generalmente se utiliza en las instituciones públicas, así como en las agencias privadas.

Asimismo, se ha retomado de la ley lo siguiente:

El Estado adoptará e instrumentará las medidas necesarias para asegurar que los medios de comunicación masiva difundan la realidad y la diversidad lingüística y cultural de la Nación Mexicana. Además, destinará un porcentaje del tiempo que dispone en los medios de comunicación masiva concesionados, de acuerdo a la legislación aplicable, para la emisión de programas en las diversas lenguas nacionales habladas en sus áreas de cobertura, y de programas culturales en los que se promueva la literatura, tradiciones orales y el uso de las lenguas indígenas nacionales de las diversas regiones del país. (LGDLP, 2015, Artículo 6).

Los medios de difusión masiva generalmente no tienen espacios de promoción y difusión de las lenguas indígenas, aunque hay algunas excepciones. En este caso el Estado no ha sido garante para la instrumentación de las medidas que permitan que los idiomas nativos ocupen el espacio que este marco normativo legal establece. Por ello es necesario seguir no solo haciendo la denuncia, sino reflexionando la interfaz que existe entre la ley escrita y la realidad que sustancialmente afecta a las lenguas, en consecuencia, muchas de ellas se encuentran en peligro de extinción. Esta situación es una realidad irremediable que se vive en los últimos tiempos y que seguramente nos permitirá seguir analizando las condiciones que de alguna manera arroje una esperanza para la revitalización, rescate o documentación de los idiomas.

Lengua y realidad en los pueblos indígenas en México

La lengua, según Beristáin (1998) se inscribe en un sistema abstracto de signos lingüísticos y son medios simbólicos de comunicación de mayor utilidad. Funciona como un código. En otras palabras, se puede concebir como un arsenal de signos lingüísticos que son elegidos y articulados conforme a ciertas reglas. Para Saussure (1988) la lengua es un sistema de signos que expresa ideas y existe en la colectividad. Asimismo, la lengua refleja una visión del mundo y una cultura particulares, que traducen la forma en que una comunidad lingüística ha resuelto los problemas que ha podido encontrar en su relación con el mundo y en su comprensión del universo que lo rodea. De este modo, toda lengua es el medio de expresión del patrimonio

cultural inmaterial de un pueblo. Esta sigue reflejando una cultura durante algún tiempo después de conocer su declive y decadencia, frecuentemente ante el empuje de otra cultura poderosa y normalmente urbana. Cuando una lengua muere y desaparece lo hace un aspecto irreparable de nuestro conocimiento, de nuestra comprensión del pensamiento humano, y de las diferentes visiones del mundo, que se pierden para siempre (Wurm, 1990; citado por Moreno; 2016). De ahí el interés por reflexionar y analizar las lenguas que se encuentran en peligro de extinción en México. La amenaza que viven muchas lenguas es una situación que no solo puede terminar con sus estructuras lingüísticas, sino también con estas formas de concebir el mundo, de vivir la vida y de explicar y narrar sus experiencias no solo cotidianas, sino también rituales y espirituales. La desaparición de las lenguas es una pérdida irreparable de la historia, la cultura y los conocimientos ancestrales de un pueblo o grupo étnico (Galván, 2016).

En México existen millones de mexicanos que reciben el don de hablar una lengua indígena como un patrimonio familiar y cultural. Sin embargo muy pocos son los que perciben algún aspecto positivo por la virtud de saber, conocer y hablar. Frecuentemente constituye para muchos hablantes una fuente de traumas y complejos, o en el mejor de los casos algo rastrero que les puede servir –cuando no hay forma de evitarlo– para obtener algún beneficio o ventaja ante situaciones particulares y especiales. Por eso, mientras se siga hablando de las lenguas indígenas de México como de “dialectos” o “lenguas primitivas”, la verdadera razón de sentirse avergonzado sería que hemos dejado sobrevivir estos valores culturales negativos que han truncado, desperdiciado y sustraído una de las mayores riquezas del patrimonio cultural de millones de mexicanos (Robles y Bruce; 1975). Este contexto ha permeado desde el pasado hasta la actualidad. Pese a ello México sigue siendo un referente continental y global por ser uno de los países con una diversidad de lenguas que constituyen su patrimonio cultural y lingüístico.

Es pertinente recordar que la diversidad de culturas asentadas en el territorio que hoy conocemos como México sufrieron grandes transformaciones con la conquista española, en la Colonia y en la era independiente, uno de los aspectos de cambio fue su lengua. Situación que tuvo como consecuencia la pérdida, pero al mismo tiempo la conservación de muchas manifestaciones lingüísticas. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) ha registrado la existencia de 68 lenguas y 364 variantes de lenguas indígenas o nacionales, todas instituidas en 11 familias lingüísticas que hacen de México uno de los países con la mayor riqueza cultural del mundo. Esta nación se ubica entre los países con mayor diversidad cultural y entre los ocho² países con mayor número de lenguas, en donde se concentran la mitad de todas las lenguas del mundo. Resulta interesante analizar la situación de México en torno a su riqueza lingüística, en el sentido que en los últimos años se han identificado al menos 23³ lenguas que se encuentran en situación de riesgo por las condiciones adversas en las que se han dado sus relaciones con la sociedad no indígena (CDI, 2016).

Las lenguas que se encuentran en riesgo de desaparecer se deben a múltiples factores, como la discriminación, la pobreza, las políticas educativas, la exclusión y el libre mercado. Aunado a esto, la CDI (2016) explica que esta situación de riesgo se refleja en el reducido número de

2 La mitad de las lenguas del mundo se habla en ocho países: Papúa Nueva Guinea con casi 900 lenguas, Indonesia con casi 740, Nigeria con 515, India con 400, México con 364 variantes lingüísticas (68 lenguas y sus variedades dialectales), Camerún y Australia con más de 260 y Brasil con 234 (Galván, 2016).

3 Estas son: cakchiquel, chichimeca jonaz, chocho, chuj, cochimi, cucapá, guarijio, ixcateco, ixil, jacalteco, kekchi, kicapú, kiliwa, kumiai, lacandón, mattlatzinka, mocho, pa ipai, pápago, pima, quiché, seri y tlahuica.

hablantes –menos de 2 mil–; en la dispersión geográfica de sus asentamientos, en el predominio de hablantes adultos y en la tendencia al abandono de mecanismos propios para su transmisión a las nuevas generaciones.

También, la existencia de condiciones de carácter estructural que limitan la reproducción del conjunto de lenguas indígenas, entre las que se encuentran su exclusión en la mayor parte de los dominios públicos e institucionales que no les son propios, la disminución de su uso en los ámbitos comunitario y familiar, su ausencia en los medios de comunicación –radio y televisión–, con contadas excepciones, y su menor prestigio con respecto al español. Cabe aclarar que el rango de lenguas indígenas en riesgo no se ha hecho por hogares; si así fuera, el análisis arrojaría un aumento considerable de lenguas indígenas en riesgo, pues se agregarían otras con mayor número de hablantes, como la maya, la otomí e incluso el náhuatl (CDI, 2016). Por su parte, el INALI (2017) ha señalado que 64 se encuentran en alto peligro de desaparecer debido a que no existe una nueva generación de hablantes. En este sentido, Galván (2016) enuncia que en México, 46 lenguas están catalogadas como vulnerables, de las cuales 35 están seriamente amenazadas y 21 corren el riesgo de desaparecer en poco tiempo: el chinanteco, el zapoteco, el papabuco, el ayapaneco y el mixteco tienen menos de 10 hablantes entre la población anciana; el lacandón y el serí, tienen menos de 800 hablantes. Las condiciones de muchas de estas lenguas están al borde de la extinción.

Ante el estado de cosas, el punto de coincidencia entre la CDI, el INALI y Galván, es la situación de amenaza y extinción de ciertas lenguas indígenas en México, pese a los proyectos de enseñanza y aprendizaje, llevados a cabo después de la posrevolución. En este sentido, sensibilizar la pérdida de las lenguas y de la diversidad lingüística sólo será eficaz si se consigue dotar de funciones contemporáneas positivas a las lenguas minoritarias desde el punto de vista de las necesidades de la vida moderna, dentro de la comunidad y también en los contextos nacional e internacional. Entre esos papeles positivos están el uso de estas lenguas en la vida cotidiana, en el comercio, la educación, las letras, las artes y los medios de comunicación. Para establecer esas funciones se necesita el apoyo económico y político tanto de las comunidades locales como de los gobiernos nacionales. Asimismo, la diversidad lingüística es esencial en el patrimonio de la humanidad. Cada lengua encarna la sabiduría cultural única de un pueblo. Por consiguiente, la pérdida de cualquier lengua es una pérdida para toda la humanidad. Una lengua está en peligro cuando sus hablantes dejan de utilizarla, cuando la usan en un número cada vez más reducido de ámbitos de comunicación y cuando dejan de transmitirla de una generación a la siguiente. Es decir, cuando no hay nuevos hablantes, ni adultos ni niños (UNESCO, 2003).

En el siglo XX, después de la Revolución Mexicana, Moisés Sáenz –en 1930– consideró importante que el indígena recibiera la enseñanza en su propia lengua, pero no pudo contar con los técnicos que desarrollaran un programa científico con personal especializado, sólo hizo las observaciones que consideró necesarias y que fueron producto de sus experiencias. En su contacto con William Townsend –misionero y educador norteamericano– que, interesado en la educación de los grupos minoritarios que trabajaba en Guatemala entre los quichés y cakchiqueles. Ambos discutieron sobre la necesidad de un grupo de lingüistas que se dedicaran a analizar los idiomas para escribir materiales útiles en la alfabetización. De aquí surge con seriedad para impartir efectivamente los conocimientos de la lectura y la escritura, era indispensable principiar con la lengua nativa. En el gobierno de Cárdenas (1934-1940), técnicos recomendaron diferentes

métodos de enseñanza basados en el uso de la lengua indígena. Townsend (en 1938) trabajó en Morelos, después en Michoacán –en el proyecto Tarasco–, éste lo concretó Mauricio Swadesh resultado de un programa bien planeado, con el apoyo de personal indígena. En 1939, Thomas Albert Lathrop –miembro del Instituto Lingüístico de Verano– participó en la elaboración de boletines y periódicos para los indígenas tarascos, otros miembros llegaron a México, después de que se firmó un convenio les permitió radicar en diferentes comunidades indígenas (Arana; 1975). La Creación del Instituto Nacional Indigenista (INI, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) a través de los Centros Coordinadores Indigenistas que se establecieron en las distintas regiones étnicas del país, también realizaron proyectos de alfabetización y enseñanzas de las lenguas indígenas.

El esfuerzo y la atención a las lenguas se dieron de manera simultánea con las políticas integracionistas en el siglo pasado, pero el trabajo con la revitalización, enseñanza y rescate de los idiomas nativos han continuado hasta la actualidad. Sin embargo, el impacto ha sido mínimo, dado que la realidad de muchas lenguas se ven altamente amenazadas. De ahí la propuesta de realizar documentación lingüística (Himmelmann, 2007) con la finalidad de registrar en audio y en video todas las manifestaciones socioculturales posibles en las lenguas que se encuentran en peligro de extinción. Para ello, se ha considerado un código de ética sustentado en principios éticos, como: 1. No dañar (incluye el daño no intencional); 2. Reciprocidad y equidad; 3. Hacer algún bien (tanto a la comunidad como a la ciencia); 4) Obtener consentimiento informado antes de empezar la investigación; 5). Almacene y difunda sus datos y resultados (Dwyer, 2007: 57-60).

Todo ello y su puesta en práctica por los lingüistas profesionales, sin minimizar a los lingüistas comunitarios (Mosel, 2007). Con todo esto, la documentación de lenguas comienza con el desarrollo de un proyecto para trabajar con una lengua en una comunidad de habla y evoluciona por una serie de etapas, algunas de las cuales se llevan a cabo de forma paralela. En el proceso de recolección, tratamiento y almacenamiento de datos se inscribe el registro, la captura, el análisis, el almacenamiento y la movilización (Austin, 2007). Este trabajo, implica la conformación de un equipo multidisciplinario que cuente con conocimientos especializados que le permitan documentar las formas de vida cotidianas, festivas y rituales de los pueblos originarios.

En efecto, la documentación lingüística puede convertirse en una alternativa teórica y práctica para las lenguas en peligro de extinción. Según las condiciones, los recursos humanos y materiales, puede cristalizarse en una posibilidad real que debe tomarse en cuenta en las políticas del lenguaje y en las políticas públicas en las distintas agencias del gobierno. La planeación con cierta estrategia y contemplando a las comunidades indígenas resulta fundamental para su concreción y realización.

Las interdicciones que existen en las poblaciones deben, en este caso, tratarse con todo el cuidado tanto en su documentación como en su consulta pública o restringida, sobre todo cuando se trata de conocimientos reservados para hombres y mujeres que nacieron con un don especial. Esta propuesta puede desarrollarse a mayor profundidad y aplicado a un proyecto de documentación lingüística.

Las lenguas entre lo local y lo global

La situación de las lenguas no solo es un asunto local, sino también es global, con el resultado de que lo que se está poniendo en peligro es la supervivencia de la diversidad lingüística

tout court, más que la supervivencia de una u otra lengua local. Esto debería ser un motivo de preocupación para los sociolingüistas, lingüistas, planificadores de la lengua, educadores, políticos y para la gente en general. El esfuerzo por mantener la diversidad lingüística debe implicar a todos aquellos que opinan que merece la pena que la herencia dada de un grupo humano, de hecho, de humanidad, se transmita a las siguientes generaciones (Argente, 1995; citado por Moreno; 2016). En el mundo se hablan unas 7 mil lenguas, según el Atlas de las lenguas en peligro de la UNESCO aproximadamente 3 mil idiomas estarían en riesgo de desaparecer en las próximas décadas. Cuatro por ciento de las lenguas del mundo son habladas por 96% de los habitantes del planeta y, por el contrario, 96% de los idiomas del mundo son hablados sólo por cuatro por ciento de la población mundial. Más de 200 idiomas sólo tienen 10 hablantes. Se estima que la mitad de las lenguas del mundo carecen de escritura. Según el lingüista francés Claude Hagège, 25 lenguas desaparecen todos los años; del mismo modo, más de 3 mil carecen de escritura. Con la globalización y el desarrollo de Internet, las lenguas más usadas son el inglés, el chino y el español. Se da la circunstancia de que la gente se comunica cada vez más pero simultáneamente se hablan menos idiomas. Una lengua que no está presente en Internet está prácticamente muerta (Galván, 2016). El desarrollo tecnológico y el libre mercado a escala global, han ido marcando el derrotero con fuertes influencias hacia los usos y desusos de las lenguas en el mundo, en detrimento de la mayoría y legitimando un aparente prestigio de una minoría, pero que afecta directamente a la diversidad lingüística.

La articulación entre lo local y global es una realidad. Las lenguas en el mundo sobre todo en la Internet viven la peor de las inequidades en los usos, desusos y medios de comunicación en la era global. En contraparte, Moreno (2016) plantea y constata que todas las lenguas humanas conocidas, pasadas y presentes, tienen un grado similar de desarrollo. No hay lenguas humanas más simples o más complejas, más ricas o más pobres, más cultas o menos cultas, más o menos útiles para la comunicación. Sin embargo, todavía circulan entre nosotros muchas ideas y afirmaciones que tienen su origen en prejuicios, sustentados en errores de apreciación o en presupuestos ideológicos ajenos a la estructura lingüística. Además, este autor enuncia a las diez lenguas más habladas del mundo -en millones de hablantes incluidos quienes las hablan como lengua segunda- en el cuadro siguiente:

Lengua	Millones de hablantes
Chino mandarín	847
Español	398
Inglés	335
Bengalí	189
Hindi	260
Portugués	203
Ruso	166
Japonés	128
Alemán	98
Chino vuyú	77

Fuente: Ethnologue, 2013 (<http://ethnologue.com>)tabla 1.jpg

Las tres lenguas enunciadas por Galván anteriormente, en este cuadro se ubican entre las más habladas, le siguen, según Moreno, el bengalí, el hindi, el portugués, el ruso, el japonés, el alemán y el chino vuyú. Todas ellas con millones de hablantes y seguramente con vivencias de transmisión de una generación a otra, situación que les permite su supervivencia en sus respectivos países. En mi opinión, se pueden sumar otras lenguas de países que participan activamente en economías globalizadas, aunque el número de hablantes esté por debajo de lo enunciado en este estudio, ejemplos: el francés, el italiano, entre otros.

El libre mercado, los prejuicios contruidos socialmente, la pobreza, la exclusión, la colonización y la discriminación, han sido factores que han incidido en la poca valoración y la inequidad lingüística en el mundo. En este sentido, Maurais (2004) explica que la mundialización de la economía se manifiesta hoy en día en su forma más clara en la elaboración de tratados de libre comercio. La tendencia a la mundialización de los mercados se basa en el consumo de masas y, por consiguiente, en la estandarización. Situación que es importante subrayar en la influencia de la economía en la difusión de un idioma hegemónico como el inglés. Esta realidad se manifiesta con distintas formas de integración económica como la zona de libre comercio, la unión económica, la unión aduanera, el mercado común, los tratados de libre comercio, entre otros.

En consecuencia, la integración económica tiene repercusiones lingüísticas, especialmente si se considera al idioma como un obstáculo a la libre circulación de los bienes, de los servicios y de las personas, por ejemplo, el impacto cultural y lingüístico del tratado de libre comercio Canadá, Estados Unidos y México.

De igual modo, las nuevas formas de neología provenientes del inglés norteamericano, en el cual se usan muchas metáforas y juegos de palabras, hasta cierto punto obstaculizan la uniformización necesaria de los vocabularios científicos y técnicos, porque ya no recurren a las raíces griegas y latinas (ejemplos: hardware y mouse en la informática). Asimismo, los productos culturales de masas ofrecen un mejor vehículo para introducir la influencia extranjera que influencia directa que, de antemano induce a los seres humanos a apropiarse de valores universales y lingüísticas.

Puntos concluyentes

El desplazamiento de las lenguas tanto en lo local como en lo global es una realidad. En efecto, una gran diversidad de lenguas toma el camino hacia la extinción. Es una situación alarmante. Sin embargo, se está trabajando en el campo de la documentación lingüística y de manera simultánea políticas lingüísticas con orientación al rescate y a la revitalización de las lenguas en condiciones de vulnerabilidad. Este contexto sucede a escala global, empero, el caso mexicano es muy representativo porque se trata de uno de los ocho países con el mayor número de lenguas a nivel continental y mundial, y también es una nación que tiene como lengua franca el español, enunciada por Moreno como la segunda más hablada en el mundo y Galván la ubica entre las más utilizadas en la Internet.

Además, en México es reconocida como lengua nacional al igual que las lenguas indígenas, todas asumen esta condición por sus orígenes históricos. Todas juntas constituyen el mosaico lingüístico de una gran nación, pero que muchas de ellas seguramente en los próximos años desaparecerán.

Hacer este recuento histórico y de la realidad actual que viven las lenguas indígenas mexicanas resulta muy importante para concientizar no solo a los actores sociales que se vinculan directamente con las lenguas, sino también con aquellos que toman las decisiones en las políticas lingüísticas y en las políticas públicas educativas, con la finalidad de reinventar programas educativos que permita la revalorización de las lenguas originarias. Para ello, es necesario que se contemple tanto a los hablantes como a las instituciones afines a los idiomas. Sin duda, esto puede permitir un dialogo entre iguales y que puede dar como resultado la creación de las bases para la realización de programas y proyectos. De antemano esto ya se ha realizado, pero no con toda la seriedad que exige el problema de las lenguas en peligro de extinción. De ahí la importancia para la humanidad de conservar los conocimientos y la sabiduría que están implícitos en las lenguas amenazadas, o que se encuentran en peligro de desaparecer y de vulnerabilidad en México y en otras naciones en el mundo. Tal vez haya limitaciones, sin embargo, se considera que esto debe plantearse desde la situación en que viven las poblaciones indígenas hasta las agencias gubernamentales en pro de la diversidad lingüística.

CAPÍTULO III

La tradición textil en dos comunidades Mazahua: Erosión cultural o factor de desarrollo

Georgina María Arredondo-Ayala | Sergio Franco-Maass | Yolanda Cruz-Balderas

Introducción

En el Estado de México existe una fuerte y creciente vocación por la producción artesanal, como la alfarería y otras artes plásticas. Ellas representan un ingreso para los pobladores de los pueblos originarios. Destaca el papel que tiene el Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Originarios (CEDIPIEM), en el fomento, capacitación y rescate de las tradiciones; así como la cultura que conlleva la producción artesanal.

Los productos que realizan los artesanos, son fruto de la capacidad de abstracción del hombre y constituyen una expresión de su cultura. Desde tiempo inmemorial el hombre se ha vestido con textiles artesanales (Novelo, 1975). En el Estado de México la artesanía textil es muy diversa y presenta una gran riqueza. Las técnicas para su elaboración encuentran sus orígenes en las diversas culturas prehispánicas, pero se nutren de la influencia española durante el virreinato. Este sincretismo ha traído como consecuencia una gran diversidad de materiales, tejidos, diseños y colores para la confección de las prendas en los diversos pueblos y culturas (Arredondo y Muñoz, 2017).

Si bien la producción textil tiene, como principal objetivo, la elaboración de prendas para cubrir las necesidades de protección y abrigo, entre los grupos indígenas trasciende este aspecto meramente utilitario y forma parte esencial de su cultura. La indumentaria tradicional femenina forma parte del patrimonio cultural de la etnia mazahua, es el resultado de una mezcla y coexistencia de antiguos y nuevos elementos (Arredondo, 2013), y generalmente implica el teñido de la lana con tintes naturales para la confección de algunas prendas.

El uso de colorantes naturales lleva implícita la noción de identidad y de un valor añadido, vinculado con el rescate de los saberes tradicionales. En fechas recientes su utilización ha incorporado un sentido de conservación ambiental, dado el carácter amigable con el medio ambiente de los materiales utilizados (Kumar y Konar, 2011; Kumar y Agarwal, 2009; Del Vitto y Petenatti, 2009). Kumar y Agarwal (2009) apuntan hacia la existencia de una mayor conciencia ambiental y hacia el rechazo de colorantes sintéticos que podrían resultar dañinos al ser humano.

En algunas comunidades mazahua la producción textil pertenece a un ámbito doméstico, el de la producción de la indumentaria femenina. En algunas otras, sin embargo, trasciende este ámbito y se vincula con la producción artesanal con fines de comercialización (Arredondo, 2013). Cuando esto sucede, suele detonarse el aprovechamiento de los recursos tintóreos regionales. El tránsito hacia la comercialización de productos textiles se da, generalmente, como resultado de alguna intervención gubernamental (Jaramillo, 1989; Contreras, 2005; Trueba, 2009; Comerci, 2013; Ruiz, 2014). Los productos artesanales adquieren un carácter de "genuino" o "auténtico" como referencia a formas de vida "arcaicas" para quien los adquiere (Gallego, 2005). En este contexto, la producción de textiles artesanales puede verse como una alternativa para promover el desarrollo de las comunidades indígenas.

Investigaciones de campo en algunas localidades mazahua como Santa Rosa de Lima y San Felipe Santiago, en el Estado de México, apuntan a la existencia de diferencias significativas entre las comunidades, tanto en el tipo de indumentaria como en los colorantes y las técnicas de teñido utilizados. En algunas comunidades como Santa Rosa de Lima prevalece la confección de prendas como parte de la indumentaria tradicional de las mujeres, misma que portan como parte de su identidad cultural, principalmente en celebraciones religiosas y, ocasionalmente, en eventos políticos dirigidos al otorgamiento de ayudas económicas. En dichas comunidades el conocimiento local sobre la producción textil se encuentra seriamente amenazado. Por otra parte, en pueblos como San Felipe Santiago, que han logrado transitar hacia la producción artesanal, ese conocimiento local se ha transformado y enriquecido, adquiriendo nuevas formas y significados.

Planteamiento del problema

La comunidad de Santa Rosa de Lima se localiza en el municipio de El Oro, Estado de México (Figura 1) y se caracteriza porque las mujeres confeccionan y utilizan una indumentaria tradicional que consta de tres piezas de lana teñida con tintes naturales y tejida en telar de cintura (Foto 1). El quechquemétl, que suele ser de color azul marino pero que también se llega a elaborar en diversos colores como naranja o rojo intenso con bordados de flores y, en los extremos, líneas con tonos rojo, amarillo y azul. Se trata de una especie de capa cerrada con dos picos que cuelgan por delante y detrás de la mujer. La lía o enredo que es una falda de lana con líneas horizontales en colores azul, rojo y amarillo. Y que se sujeta alrededor de la cintura por medio de una faja de lana. Si bien existen factores que incentivan la producción de las prendas de lana, existen otros factores que están incidiendo negativamente en su elaboración. La ruptura de la cadena de producción, los costos elevados de los materiales e insumos y el nuevo rol que juega la mujer en la comunidad han generado una erosión en el conocimiento local sobre el teñido de la lana y la producción de la indumentaria tradicional.



Foto 1. La indumentaria femenina de Santa Rosa de Lima



Fuente: elaboración propia con base en datos de CEDIPIEM

San Felipe Santiago, por su parte, es una pequeña comunidad rural ubicada en el municipio de Villa de Allende que se localiza en la porción occidental del Estado de México (Figura 1). Las mujeres del pueblo se dedican a la fabricación de textiles artesanales destinados, en una pequeña proporción, a la confección de su indumentaria tradicional y, mayormente a la fabricación de textiles artesanales para su comercialización. En la actualidad la indumentaria

femenina mazahua en la localidad consta de tres prendas: el vestido, la nagua con ruedo y el mandil (Foto 2). El vestido es una prenda muy colorida elaborada con tela "floreada" adornada con encajes en un cuello muy ancho que se coloca por encima del mandil. La nahua o ruedo que originalmente era de lana y actualmente es elaborada de manta cuyo ruedo es una extensión ancha bordada en tela de cuadrille con hilo de lana teñido con tintes naturales. El mandil que es una pieza completa elaborada con tela "floreada" de vivos colores, con encaje en el pecho y tableada en su parte inferior. A diferencia de Santa Rosa de Lima, el uso de la lana y los tintes naturales para la indumentaria tradicional es ciertamente limitado. Sin embargo, en la localidad se producen textiles artesanales de lana y algodón para su comercialización.

En la localidad se utilizan cerca de cincuenta plantas diferentes para diversas etapas del proceso de teñido de la lana (Arredondo, 2013) y el proceso de teñido es una actividad colectiva, donde los saberes tradicionales se transmiten de madres a hijas. La posibilidad de producir y comercializar productos artesanales ha sido, en definitiva, el elemento central que ha permitido el enriquecimiento del conocimiento tradicional y su trasmisión a las nuevas generaciones.



Foto 2. Mujeres de San Felipe Santiago con su indumentaria tradicional

Estas dos localidades mazahuas, pese a coincidir en el origen étnico, presentan diferencias significativas. El problema central que guió la investigación fue explorar dichas diferencias. Se trata de dos realidades, una localidad donde se presenta una importante erosión del conocimiento local y el abandono de las prácticas tradicionales y otra donde el teñido de la lana y la producción de textiles contribuyen al desarrollo económico local. En estas condiciones, la preservación del trabajo artesanal dependerá de las condiciones, intereses y acciones que se llevan a cabo en cada comunidad.

La investigación sobre las artesanías textiles

Con el objetivo de conocer más sobre las artesanías en la entidad mexicana, se realizó un análisis sobre las diferencias en el uso de colorantes naturales y la producción artesanal de textiles en las comunidades mazahuas del Estado de México, para preservar su uso y tradición. El estudio se centró en las comunidades de Santa Rosa de Lima y San Felipe Santiago. Para lo cual se construyó un equipo de investigación que identificó los recursos tintóreos regionales en ambas localidades, para determinar los factores que inciden en su utilización y desapego en las mujeres que realizan dichas artesanías.

Para ello, se realizó un estudio diacrónico tomando como base la información reportada por Arredondo (1996), Arredondo (2013) y la información recopilada en las localidades entre 2016 y

2018. Se aplicó el método etnográfico descrito por Muecke (2003) y se llevó a cabo el trabajo de campo en las comunidades mediante la observación participante. Las técnicas propias de la etnografía permitieron hacer una labor de acompañamiento en el proceso de recolección, identificación y registro de plantas tintóreas de cada región. La aplicación de entrevistas semi estructuradas a informantes clave permitió recopilar información con respecto al conocimiento que se reproduce de forma oral y al aprendizaje adquirido a través de los cursos de capacitación impartidos por las instituciones gubernamentales. En ambas comunidades se revisaron las variables: a) plantas tintóreas, b) métodos de tinción, c) productos elaborados, d) uso y comercialización de los artículos producidos (Foto). La identificación de los informantes se basó en la técnica de muestreo no aleatoria de tipo snowball (Seale y Filmer, 2001). El desarrollo de la investigación se apoyó en el Código de Ética de la International Society of Ethnobiology (ISE, 2017), en términos de respeto a los valores y derechos de los pueblos indígenas y se basó en cuatro ejes fundamentales: a) inventario de recursos tintóreos en las localidades; b) documentación de los procesos de tinción y elaboración de textiles; c) análisis de la percepción de las mujeres mazahua respecto a la conservación del conocimiento local y; d) valoración de las diferencias encontradas entre ambas comunidades.

Resultados de las políticas de apoyo a las artesanías

Existen diferencias significativas en la indumentaria femenina que se confecciona y utiliza en ambas localidades. Pese a pertenecer a la misma etnia, el traje que portan las mujeres en Santa Rosa de Lima está elaborado, prácticamente en su totalidad, con lana teñida con tintes naturales. Por el contrario, en San Felipe Santiago, la mayor parte del traje se elabora con telas comerciales y únicamente algunos elementos requieren el teñido con tintes naturales.

Las políticas gubernamentales y la producción de textiles artesanales

Desde el punto de vista de la herencia cultural, en ambas localidades ha habido una fragmentación del conocimiento local en los procesos de elaboración textil. Las mujeres enfrentan problemáticas similares: un limitado acceso a materiales tradicionales de teñido y, elevados costos. La manera de enfrentar estas problemáticas, sin embargo, ha sido diferente y ha tenido mucho que ver con el menor o mayor apoyo gubernamental recibido.

El desarrollo del trabajo textil de San Felipe Santiago ha contado con el respaldo gubernamental desde 1972. De acuerdo con el Mtro. Fernando Muñoz Samayoa (comunicación verbal), Director de investigación del IIFAEM (Instituto de investigación y Fomento de las Artesanías del Estado de México), desde esa fecha el gobierno estatal ha buscado generar polos de desarrollo integrales para los sectores productivos, entre los que destaca el sector artesanal. Se instauró el Centro de Investigación y Fomento Artesanal ubicado en Lerma. Con María Teresa Pomar al frente del sector, se propició que las mujeres de San Felipe Santiago (de quienes conocía personalmente su trabajo) contaran con el apoyo de diseñadores y especialistas en textiles que les enseñaran a aplicar sus conocimientos en nuevos conceptos como cojines, colchas, caminos de mesa, manteles entre otras piezas y que incorporaran nuevos materiales como el algodón.

El beneficio comercial para las artesanas de San Felipe Santiago se acentuó cuando el 11 de octubre de 1974, por decreto de la XLV Legislatura local, se creó el organismo descentralizado

denominado La Casa de las Artesanías e Industrias Rurales del Estado de México (CAIREM), dependiente de la Dirección de Promoción Industrial Comercial y Artesanal. Esto abrió un espacio a la comercialización de los productos artesanales de la localidad. Esto se vio fortalecido durante la gestión del gobernador Alfredo del Mazo González, se dio un nuevo giro a la tienda y se modificó el decreto de creación del organismo descentralizado, regresándola a su calidad de Tienda de Artesanías y Arte Popular, apoyándola con capital de trabajo y fondo para comprar y exportar. Se invirtió para desarrollar la imagen comercial "CASART" (Centro de Artesanías Mexiquense). Los posteriores gobiernos conservaron esta imagen y su carácter de intermediación entre productores artesanos y compradores (Arredondo y Muñoz, 2017).

Aunado a lo anterior, explica Muñoz Samayoa, se establecieron los concursos artesanales encaminados a promover y difundir las distintas artesanías de la entidad. Entre dichos esfuerzos destaca el fomento del uso de tintes naturales. La diversificación del trabajo textil en San Felipe Santiago se dio en este contexto y sus habitantes se vieron beneficiados de nuevas fuentes de ingreso.

La localidad de Santa Rosa de Lima, por el contrario, no formó parte de estos polos de desarrollo. Las mujeres de la localidad recibieron un apoyo más limitado, sobre todo durante la administración del gobernado Emilio Chuayffet quien "...promovió la modificación al decreto de creación de CASART, por el de Instituto de Investigación y Fomento de las Artesanías del Estado de México (IIFAEM), con la finalidad de preservar y fomentar el desarrollo de las artesanías, fundamentadas en el decreto de la LII Legislatura Local el 10 de octubre de 1994" (Arredondo y Muñoz, 2017: 54). En esa época, la estrategia del IIFAEM era ofertar cursos de capacitación que permitieran a las comunidades de artesanos del Estado de México mejorar la calidad de sus artesanías e incorporar nuevos diseños con la finalidad de incrementar su aceptación en los mercados nacional e internacional. Diversas comunidades indígenas fueron apoyadas en 1995: los artesanos Mazahua de Palmillas, Municipio de San Felipe del Progreso, dedicados a la producción de joyería de plata; los Mazahua y Otomí de los municipios de Atlacomulco y Acambay que fabricaban sombreros de fibra de trigo; y los artesanos Mazahua de San Felipe Santiago, Municipio de Villa de Allende, dedicados a la producción de textiles artesanales.

En este último caso el objetivo central fue reforzar el uso de plantas tintóreas y promover su diversificación como estrategia para añadir valor a las artesanías. Como lo declaraban las mujeres del pueblo "entre más colores obtenían, mayores variedades de productos podían ofertar" y esto se entiende al conocer el vínculo y apoyo tan dispar que tuvo una comunidad y otra. (Comunicación verbal del Mtro. Fernando Muñoz Samayoa, Director de Investigación del IIFAEM en 1995). En esta época, las mujeres de Santa Rosa de Lima solicitaron a IIFAEM apoyo para la compra de algunos materiales difíciles de conseguir en la localidad, principalmente añil y grana cochinilla. La compra de dichos materiales se justificó mediante la oferta de un curso de capacitación a 30 mujeres. El curso consistió en las técnicas básicas de teñido de la lana y elaboración de la indumentaria tradicional y fue impartido por la mujer de mayor experiencia en la localidad.

El conocimiento tradicional

En ambas localidades existe un importante patrimonio de recursos tintóreos (27 tintes naturales reportados para Santa Rosa de Lima y 28 reportados en San Felipe Santiago). Existen, sin embargo, diferencias significativas en su utilización. En Santa Rosa de Lima su uso se viene perdiendo y de 6 tintes naturales utilizados en 1995, en la actualidad se utilizan únicamente 5, tan solo 3 de ellos son de origen regional y

únicamente 2 se colectan en los parajes cercanos al pueblo). En San Felipe Santiago, por su parte, existe una mayor diversificación y hay una gran predisposición de los habitantes de la localidad para recolectar plantas (silvestres y domésticas) propias de su geografía, incluso con fines de experimentación. El uso de los recursos tintóreos y de las técnicas de teñido varía significativamente entre ambas localidades (Tabla 1).

Planta/material tintóreo	San Felipe Santiago	Santa Rosa de Lima
	<i>Mordiente/proceso</i>	<i>Mordiente</i>
Añil	Tina de hidrosulfito	Orina humana
Achual	3	3
Cempasúchil	3, 10 + 6	3 + 8
Cochinilla	1, 2, 3, 4, 5, 3 + 5, 2 + 8	3
Cochinilla + dalia	N/R	3
Cochinilla + girasol	N/R	3
Dalia	5	3
Girasol	N/R	3 + 8
Riata + Girasol	N/R	3 + 8
Aile	S/M, 2, 4 y 5	N/R
Bugambilia	3	N/R
Cachisdá	2, 4, 5	N/R
Encino	S/M, 2, 4, 5	N/R
Jara	8 + 6	N/R
Flor de zopilote	6 + 4	N/R
Flor de gato + Jamaica	10	N/R
Flor de cáncer, dalia y aretillo	8 + 6	N/R
Cóngora + carinda paz	10	N/R
Cóngora + perita de monte	6 + 10	N/R
Geranio rojo + cóngora	S/M	N/R
Geranio rojo + rosa	3	N/R
Hoja de zopilote + geranio + cempasúchil	S/M	N/R
Nogal	4	N/R
Palo de Campeche	2 + 7, 5 + 7, 2 + 6 + 9	N/R
Palo de Brasil	1, 2, 3, 4, 5	N/R
Pasto de jardín	8	N/R
Perita de monte + flor de San Miguel	3	N/R
Platanillo + Achual + pericón	S/M	N/R
Quintonil	2, 4	N/R
Mordientes (1) Dicromato de potasio ($K_2Cr_2O_7$) (2) Alumbre de potasio (Sulfato aluminico potásico) ($KAl(SO_4)_2 \cdot H_2O$) (3) Cloruro de estaño II ($SnCl_2$) (4) Sulfato de Hierro II (vitriolo verde) ($FeSO_4$) (5) Sulfato de Cobre II (vitriolo azul) ($CuSO_4$) (6) Sal común ($NaCl$)		

Tabla 1. Materiales tintóreos y mordientes utilizados en San Felipe Santiago y Santa Rosa de Lima.

En San Felipe Santiago se documentó el uso de 30 materiales tintóreos, de los cuales 16 se utilizan como único material tintéreo, por ejemplo, la jara o el aile y 14 suelen combinarse, como por ejemplo el geranio rojo con la cóngora. Se utilizan en la localidad hasta 10 mordientes diferentes que se aplican a diversos tintes para la obtención de una amplia gama de colores. Destaca la cochinilla en que se utilizan 7 opciones de mordido o el palo de Campeche en que se utilizan diversas combinaciones de 2 o más mordientes. Todo esto denota un mayor conocimiento sobre las técnicas de teñido de la lana y una intencionalidad clara por la búsqueda y experimentación con diferentes materiales tintóreos con miras a diversificar la gama de colores. En el caso de Santa Rosa de Lima se ha documentado el uso de tan solo siete tintes naturales, hay una marcada predilección por la sal de estaño como mordiente y, para algunos procesos de teñido, se utiliza un medio ácido con jugo de limón. Evidentemente la gama de colores obtenida se ve reducida a los requeridos para la elaboración de su indumentaria tradicional. En cuanto al uso del añil en ambas localidades, mientras que en San Felipe Santiago se ha adoptado el método moderno de la tina de hidrosulfito, en Santa Rosa de Lima pervive el uso de la orina humana para la fermentación del tinte. Es evidente que en San Felipe Santiago ha habido una clara injerencia de organismos gubernamentales interesados en promover el uso de tintes naturales para la producción de textiles artesanales. En Santa Rosa de Lima, ha sido mucho más limitada.

Un aspecto a destacar es que en ambas localidades ha habido una pérdida del conocimiento tradicional en los procesos de teñido. Antiguamente se solía utilizar el Sanacoche (*Cucurbita radicans* Naud.) para el lavado de la lana, así como la lengua de vaca (*Rumex Crispus* L.), las cenizas de encino y las cáscaras de aguacate para el mordido. El conocimiento local ha venido desapareciendo, por ejemplo, se desconoce la posible aplicación de las plantas del género *Symplocos* como mordientes, particularmente *Symplocos citrea* Lex., conocida como jaboncillo blanco y presente en los bosques de conífera de la región. La intervención del IIFAEM marcó un viraje de las técnicas de teñido hacia el uso de las sales metálicas.

Entre los factores que desincentivan la tinción de la lana y la producción de textiles en Santa Rosa de Lima destacan: la ruptura de la cadena de producción; los elevados costos de los insumos y; el nuevo rol de la mujer mazahua en un contexto socioeconómico complicado. En estas condiciones las mujeres se limitan a replicar algunos procesos básicos con el único objetivo de renovar, muy esporádicamente, su indumentaria tradicional, misma que únicamente utilizan en eventos especiales (ceremonias religiosas y eventos políticos). En San Felipe Santiago la actividad textil ha adquirido un papel eminentemente económico como parte del ingreso familiar del mazahua. La producción de textiles se sostiene tanto por razones de identidad cultural como por razones de ingreso y, por ello, asume nuevas formas más relacionadas al concepto de artesanía y no de prenda tradicional. Es aquí, en razón de la lógica de comercialización, que el hombre entra a la esfera de la producción textil y el papel de la mujer se reconfigura.

Conclusiones y propuestas

Los saberes tradicionales sobre el uso de tintes naturales y la producción artesanal de textiles en Santa Rosa de Lima y San Felipe Santiago se encuentran claramente diferenciados. En el primer caso es evidente la pérdida del conocimiento local y el abandono de las prácticas tradicionales que se sostienen, apenas, por el papel que juega la indumentaria tradicional de las mujeres como parte de su identidad cultural. En el segundo caso la producción de textiles adquiere un

papel eminentemente mercantil contribuyendo al ingreso económico local. En ambos casos, sin embargo, el papel de la mujer es esencial para la conservación de los saberes tradicionales.

En el Estado de México existe una fuerte tradición por los textiles, la mayoría de éstos trabajos son hechos en comunidades indígenas como los mazatecos, los nahuas, mazahuas y los otomíes. Los pueblos famosos por la fabricación de telas son Jiquipilco, Tejupilco, Temascaltepec, Temoaya, Valle de Bravo, Zacazonapan, Toluca y Tenancingo, se pueden encontrar artículos como servilletas, manteles, sábana, cortinas, blusas, delantales, conjuntos para cocina y baño, así como alfombras, preservar las tradiciones, difundir y promover el consumo de estas piezas artísticas, es una premisa de interés cultural.

Es necesario, por tanto, rescatar estos saberes de la globalización y de los procesos sociales que se han presentado e insertar a las nuevas generaciones en el reconocimiento de estas áreas de oportunidad. Evidentemente, en aquellas comunidades centradas en la producción de prendas tradicionales, la conservación y enriquecimiento del conocimiento local debe basarse en una serie de políticas públicas y acciones para: a) restablecer la cadena de producción y capacitación de las mujeres en todas las fases del proceso; b) rescatar el conocimiento tradicional y sustituir los materiales perjudiciales con el medio ambiente; c) mejorar el acceso al conocimiento y los insumos y; d) establecer cadenas de comercialización de textiles artesanales, evitando el intermediarismo, que permitan a las mujeres de la localidad mejorar sus niveles de ingreso.

Estas políticas deben estar basadas en un intenso trabajo con las comunidades locales, de tal suerte que se garantice la apropiación de los objetivos de su propio desarrollo local.

CAPÍTULO IV

Reflexiones en torno a la ciudadanía de los pueblos originarios en México

Martha Elisa Nateras González | José Luis Estrada Rodríguez

Introducción

En la entidad mexiquense confluyen diversos grupos originarios con tradiciones, cultura e idiosincrasia multiétnica, que forman una ciudadanía con una amplia cosmovisión y capacidad de organización social. En ese sentido, los grupos originarios construyen un tejido social muy rico y albergan ejercicios de ciudadanía que es preciso analizar y discutir.

La noción de ciudadanía posee múltiples sentidos, que tienen que ver con el concepto mismo, sus contenidos, su status, sus significados, y su origen; por tanto, siempre es controvertida, lo que termina dificultando su abordaje entre lo que encontramos y lo que desearíamos encontrar; es decir, entre el ser y el deber ser. Por ello, adentrarnos en ella requiere un esfuerzo mayor de separación analítica entre la mirada teórica y la mirada política; de tal manera que teóricamente, dependiendo del enfoque con el que se le analice, adquiere distintos significados y valores políticos diferentes. Los significados más comunes de ciudadanía están fuertemente relacionados con el disfrute de derechos con la finalidad de proteger la libertad individual; con un conjunto de derechos y obligaciones que determinan su reconocimiento formal a una comunidad política o nación; con su pertenencia y contribución al bienestar de una comunidad y como una identidad cívica, a partir de aspectos sociales y culturales.

Por todo lo anterior, el debate en torno a la ciudadanía es en nuestros días uno de los más significativos, no sólo por la necesidad de incluir a ciertos grupos y otorgarles reconocimiento político, sino porque, ésta ya no sólo se circunscribe a la pertenencia a un territorio, en el derecho al voto y a la seguridad social, pues cada día crece más la necesidad de reivindicar la diferencia como elemento promotor de la igualdad. Por ello, cuando se habla de ciudadanía además de referirse a la identidad y la diferencia, es importante considerar otros dos aspectos centrales, que si bien no son constitutivos de ésta, son inherentes a ella en la práctica: la desigualdad y la exclusión, elementos que nos acercan más a la realidad de México.

La reivindicación de la diferencia

Los grupos originarios tienen una cosmovisión diferente de otros grupos sociales, comprender su diferencia es un reto. Pero también implica trabajar en la igualdad de condiciones tanto sociales y culturales como políticas. En ese sentido, la discusión en torno a la modernidad y las diferencias que produce es un elemento para buscar la reivindicación de los derechos humanos para todos.

La modernidad, antes de ser una realidad, es la conceptualización de algo que no existió nunca en toda su pureza en ningún lugar, ni desarrolló todas sus potencialidades al instante (Guerra, 2000). La Modernidad, como conjunto de mutaciones de ideas, imaginarios y prácticas no se produjo al mismo tiempo en todos los países y las particularidades en su conformación estuvieron condicionadas por la cultura política y las prácticas de cada lugar.

En este sentido, la instauración de la ciudadanía es consecuencia de un proceso de transición social y económica que suponía la necesidad de establecer una igualdad formal ante las

limitaciones que los derechos diferenciados –estamentales– de la sociedad pre-moderna le imponían. Por tanto, la Modernidad instituyó la igualdad y homogenización entre los individuos a partir de la razón jurídica/económica; en esta idea el papel de la razón va a ser esencial, pues se convirtió en el elemento fundamental para borrar las diferencias, igualar a las personas como sujetos de derecho privado y construir un imaginario colectivo basado en valores cívicos. La consolidación de este imaginario moderno de ciudadanía se produjo a partir de la adquisición, no simultánea, de tres tipos de derechos: civiles, políticos y sociales. Los civiles y políticos que garantizan al individuo su libertad para participar en el capitalismo como propietarios de su fuerza de trabajo y como sujetos que pueden suscribir contratos y responder ante ellos; y los sociales que pretenden asegurar igualdad de oportunidades a la nueva sociedad moderna.

Para entender lo anterior, es necesario retomar los planteamientos de Marshall (2005) quien establece que el estatus de ciudadano es asignado a todos aquellos que son miembros plenos de una comunidad. Desde su perspectiva, todos los que poseen dicho estatus son iguales en derechos y obligaciones. No obstante, este principio de igualdad básica, asociada a la ciudadanía no es compatible con las desigualdades que diferencian los distintos niveles económicos en la sociedad; puesto que hablar de clase social necesariamente se hace referencia a un sistema de desigualdad.

Para Marshall la ciudadanía es un estatus conformado por el acceso a recursos básicos para el ejercicio de derechos y deberes. El acceso a esos recursos es condición necesaria y suficiente de la ciudadanía, aún cuando esa igualdad de estatus no oculta las diferencias de clase ni las desigualdades materiales. Pero al parecer esto a Marshall no le preocupaba, ya que la desigualdad que se produce en el terreno económico puede ser aceptable siempre y cuando se reconozca la igualdad de ciudadanía.

Rawls (1995) coincide con Marshall, en el sentido de que la desigualdad producida en el terreno económico puede ser aceptable siempre y cuando se reconozca la igualdad de ciudadanía, al señalar que en una sociedad justa la igualdad de ciudadanía se da por sentada, pues los derechos asegurados por la justicia no están a discusión. Por tanto, establece que independientemente del concepto que se tenga de justicia, su papel principal es determinar los derechos y deberes fundamentales, así como establecer las oportunidades económicas y las condiciones sociales, es decir, definir la división correcta de las ventajas económicas y sociales. En este sentido, para garantizar la justicia, existen dos principios básicos que señalan que cada persona tiene igual derecho a las libertades básicas, las cuales tienen que ser compatibles con un sistema de iguales libertades para los demás y las desigualdades sociales y económicas se tienen que conformar de tal modo que sean razonablemente ventajosas para todos.

En términos generales, para Rawls los valores sociales, como la libertad, la oportunidad, el poder, el ingreso, la riqueza y el respeto a sí mismo se deben distribuir equitativamente, a menos que una distribución desigual produzca beneficios para todos. Es decir, la desigualdad es permisible, siempre y cuando, se creen las condiciones necesarias para que los individuos que se encuentran en situación de desventaja, no permanezcan en esa condición, o sea que la desigualdad sea dinámica.

Por tanto, para la visión rawlsiana la estructura básica de la sociedad debe ser evaluada desde la posición de igual ciudadanía, ya que cada persona tiene dos posiciones pertinentes: justamente la de igual ciudadanía y la definida por el lugar que ocupa en la distribución de ingresos y de riqueza.

La igualdad de ciudadanía se define por los derechos y libertades que requieren de los principios de igual libertad y el de justa igualdad de oportunidades. La propuesta rawlsioniana, combina en el estatus de ciudadano dos valores: la libertad y la igualdad, cuando estos dos principios se satisfacen, todos los ciudadanos son iguales. No obstante, considera que es necesario un "velo de la ignorancia" para poder plantear la razonabilidad de los principios de justicia, libertad e igualdad, que permiten una ciudadanía autónoma, valores que el liberalismo no ha defendido con igual intensidad.

Sin embargo, la persistente desigualdad de la propia noción de ciudadanía ha tendido a complejizar el desarrollo y la existencia de ciertos grupos y poblaciones que han sido excluidos de la comunidad común de los ciudadanos —mujeres, afrodescendientes, homosexuales, jóvenes, minorías étnicas y religiosas, entre otras—, eso ha propiciado que en el debate sobre la ciudadanía se introduzca como parte fundamental el valor de la diferencia y sustituir el viejo valor de la igualdad en los pueblos originarios. En el caso del Estado de México: los mazatecos, nahuas, mazahuas y otomíes, constituyen grupos de interés para construir una sociedad más justa.

En este sentido, es necesario centrar el debate en la insuficiencia, tanto de igualdad formal para grupos marginados, como suelen ser los pobladores de algunas comunidades, como en la imposibilidad de que ciertos grupos asimilen la identidad abstracta del ciudadano. Esto implica reconocer un conjunto de prácticas, que más que definir al ciudadano, lo forman; dichas prácticas al institucionalizarse se pueden llegar convertir en arreglos sociales que determinen la membresía a la comunidad, o como diría Reguillo (2000) "...la ciudadanía parece una concesión graciosa de los poderes" (pág. 158). Por ello, las nuevas formas que asume la relación Estado-sociedad está reconfigurando las identidades de los sujetos, ampliándolas, diversificándolas y acotándola.

La creciente y persistente desigualdad entre los grupos sociales reconfigura el sentido de la ciudadanía, por tanto, no es posible seguir pensando en ésta actuando en un espacio público homogéneo, por eso es conveniente partir de la diferencia y no de la igualdad. Pues como diría Touraine (2003) hoy nos encontramos ante la descomposición de los sistemas sociales, de la ruptura entre el sistema y el actor, y la complementariedad hostil entre el mercado mundial y los nacionalismos culturales, entre una economía globalizada y unas culturas fragmentadas empeñadas en defender su identidad. "La disociación de la economía y las culturas conduce o bien a la reducción del actor o a la lógica de la economía globalizada...o bien a la reconstrucción de identidades no sociales, fundadas sobre pertenencias culturales y ya no sobre roles sociales. Cuanto más difícil resulta definirse como ciudadano o trabajador en esta sociedad globalizada, más tentador es hacerlo por la etnia, la religión o las creencias, el género o las costumbres, definidos todos como comunidades culturales" (Touraine, 2003, pág. 39). Lo que va en contrasentido al nacionalismo que se fomentó con el surgimiento del Estado-Nación.

Los integrantes de los grupos originarios quedaron fuera de este proceso. En ese sentido, el nacionalismo se construyó mediante esquemas de exclusión que deben buscar la reivindicación.

La ciudadanía por tanto es una construcción y una forma de vida. Asimismo, usualmente el tema de la igualdad ensombrece el de la diferencia no sólo en el debate político, también en la construcción de consensos, pero principalmente en las respuestas del Estado a las presiones de reivindicación de algunos grupos, que buscan mejores salarios, contratos, prestaciones y

servicios. Pues la mayor parte de los sistemas políticos manejan el lenguaje homologador de la igualdad y soslayan el lenguaje más complejo de la diferencia (Hopenhayn, 2001).

De acuerdo con Hopenhayn (2001) actualmente ya no se habla de clases sociales, si no que se invocan actores e identidades culturales, cuya emancipación se encuentra en el juego democrático de las diferencias. La pregunta fundamental en este proceso, según este autor, es ¿cómo compatibilizar la libre autodeterminación de los sujetos y las diferencias de cultura y valores, con políticas económicas y sociales que hagan efectivos los derechos de "tercera generación" y que además reduzca la brecha de ingresos, de patrimonio, de adscripción, de seguridad humana y de acceso al conocimiento? Aunque no es garantía, él considera que se debe apostar por un concepto de igualdad compleja, que pase por el filtro de la nueva sensibilidad democrática, del multiculturalismo y del derecho a la diferencia, sin que ello implique la producción y reproducción de la exclusión socioeconómica.

Sonia Fleury (2005) señala que la igualdad implícita en el concepto de ciudadanía sirvió para encubrir la exclusión y el trato "igualitario" en la prestación de los servicios otorgados por el Estado de bienestar, así como para negar las diferencias en las demandas y las singularidades de los sujetos. Pero considera que la propuesta de una ciudadanía diferenciada, como mecanismo para atender las necesidades de los grupos excluidos, resulta complicada porque puede limitar la capacidad de cohesión social y también la construcción de una comunidad política al partir de reivindicaciones particulares. Al retomar la idea de democracia radical de Chantal Mouffe, habla de la existencia de un "sujeto descentrado", en el cual se cruzan múltiples posiciones subjetivas, que exige el reconocimiento de la diferencia y la particularización de lo universal.

En esta idea, señala que la ciudadanía deja de ser considerada sólo una condición legal para pasar a ser percibida como una identidad política común de personas que a pesar de tener distintos intereses y diferentes concepciones del bien, para satisfacer sus intereses y ejercer sus acciones, se someten a las reglas que dispone el Estado.

En este sentido, para Mouffe (2001) si el ejercicio de la ciudadanía consiste en identificarse con los principios ético-políticos de la moderna democracia, puede haber tantas formas de ciudadanía como hay interpretaciones de esos principios. Esto indica el reconocimiento común por los diferentes grupos que luchan por una extensión y consolidación de la democracia, como los grupos étnicos.

En nuestros días la ciudadanía se redefine a partir del descentramiento y la autoafirmación de la diferencia, como respuesta a las tendencias de la globalización, pero también al debilitamiento de los Estados nacionales. Por tanto, el tema de la ciudadanía se cruza cada vez más con el de la afirmación de la diferencia y el de la diversidad y esta realidad no se puede hacer a un lado, aún cuando se tenga la idea de que se vive una homogeneidad cultural.

La igualdad propuesta en el ensayo de Marshall, a partir del estatus de ciudadano, provoca una interrogante fundamental ¿cómo en el contexto del capitalismo fue posible que se desarrollara la ciudadanía, considerando que este modo de producción genera desigualdad, a partir de la propiedad de los medios de producción? Todo parece indicar que la respuesta de Marshall

sería reducir las tensiones de la desigualdad social, provocada por el mercado, estimulando la igualdad de oportunidades y la movilidad social. No obstante, como señalan algunos autores (Held, 1997; Dahrendorf, 1997; Sartori, 2001; Schnapper, 2004) la ciudadanía es un supuesto, una hipótesis jurídico-política de igualdad, reconocida como necesaria en la sociedad, pero su materialización es el resultado de la tensión entre las diferentes clases y actores sociales.

La igualdad, como se puede apreciar, es un supuesto y una ficción ante la presencia de las desigualdades que genera el propio modelo. Pues, aunque el liberalismo considera las desigualdades moralmente injustas, las justifica señalando que éstas son el resultado de los dones "naturales" y las circunstancias sociales y no de elecciones propias, por tanto, son permisibles.

Partiendo de esta idea, entonces se puede decir que la historia de la ciudadanía se presenta al mismo tiempo como la historia de la dialéctica de la inclusión y la exclusión por medio de la cual se va conformando a una determinada comunidad política. Esto pone en el centro del debate a los excluidos, demostrando la incapacidad del Estado para incorporar la diferencia y evidenciar las exclusiones que no pudo evitar el Estado social. Estos grupos que se vuelven cada vez más visibles se convierten en un elemento fundamental para apreciar los niveles, tipos y formas de exclusión, así como para ver la brecha creciente entre los que son parte y los que no lo son y que por lo tanto no alcanzan el estatus de ciudadano.

El problema de la inclusión/exclusión no es nuevo, pero en los últimos años ha cobrado importancia ante la incidencia de nuevas minorías que buscan emanciparse social, económica o políticamente. Una parte importante de esta población tiene desventajas socio-económicas, de género, de edad, culturales o étnicas. Esta condición, minimiza tanto su poder económico, como político y termina por excluirllos de los beneficios de una ciudadanía plena, esto representa un gran desafío a los valores de la democracia liberal y a los fundamentos morales de la sociedad.

Los pueblos originarios en la búsqueda del equilibrio

En virtud de lo anterior, este texto centrará su atención en reflexionar hasta qué punto los pueblos originarios pueden lograr un equilibrio entre las dimensiones de lo cultural y lo estructural en la construcción de su ciudadanía, reconociendo sus manifestaciones culturales y considerando que la construcción del ciudadano en la modernidad parte de una noción universalizadora.

Dicha reflexión parte de la idea que los indígenas son un grupo social excluido de la esfera política, por tanto, en su actitud de resistencia han encontrado formas diferentes y alternativas de expresar lo político, relacionadas con su identidad y sentido de pertenencia.

Para el liberalismo, retomando la concepción clásica representada por Marshall, la ciudadanía se basa en un conjunto de ideales, creencias y valores, en donde la construcción de la identidad juega un papel fundamental. Es por eso que para John Rawls (1995) las identidades ciudadanas deben anteceder a las identidades personales, pues según él, nos pensamos primero como ciudadanos. Ser un ciudadano para Rawls es visualizarse como uno entre muchos individuos libres e iguales y reconocer que la sociedad política a la que se pertenece tiene que ser gobernada por principios consensuados.

El liberalismo reconoce la existencia de dos tipos de identidades, las cuales coexisten, sin que una esté por encima una de la otra: una identidad privada, que se basa en la racionalidad y en la

lógica de fines-medios (maximizar utilidad), y una identidad pública, que se vincula con la justicia, con el hecho de actuar con reciprocidad y construir una sociedad cooperativa y equitativa para vivir dentro de una sociedad bien ordenada. Pero si esa sociedad ya llega a ese nivel de orden, los ciudadanos son libres de participar o no en la vida pública.

No obstante, existe un desequilibrio entre derechos y obligaciones pues el modelo liberal otorga mayor importancia a los derechos; esto demuestra que las garantías individuales son más importantes que los derechos sociales. Esto tiene que ver con el origen de los derechos, que al ser de origen contractual le otorgan estatus al individuo; este planteamiento es esencial para entender cómo perciben las comunidades indígenas sus derechos y los de los demás, así como sus obligaciones, bajo la premisa fundamental de que los ciudadanos son libres e iguales.

La identidad, desde la perspectiva liberal es un proceso individual, que no requiere de interacciones sociales, de ningún tipo, incluyendo las políticas, pues la autorrealización se edifica a partir de las necesidades del individuo, por consiguiente, el individuo es resultado de elecciones propias. Por tanto, la libertad tiene que ver con los deseos del propio individuo.

A diferencia del liberalismo, para el modelo comunitarista la universalidad de los derechos es una ficción, por tanto se inclina por la existencia de derechos especiales, en este sentido la ciudadanía tiene que ver más con el espacio local, en virtud de que sus principales obligaciones son hacia la comunidad, pues los derechos individuales están condicionados frente éstas últimas. Por tanto, el bienestar de la comunidad es más importante que la libertad o autorrealización individual y que los derechos individuales. Esta reflexión es crucial para entender la identidad comunitarista, la cual se construye a partir del sentido de pertenencia o la membresía. Por tanto, las acciones del ciudadano están orientadas a la búsqueda del bien, por lo cual tiende a construir relaciones de beneficio mutuo, amistad, amor, altruismo, que lo invitan a participar en labores voluntarias y proyectos vecinales de manera activa. Desde esta perspectiva, el individuo separado de la comunidad es una abstracción.

Para el comunitarismo, una identidad común no significa una identidad igual, pues un mismo marco de valores puede ser vivido de muy diferentes formas. Esas diferencias son las que impiden a los miembros de una comunidad compartir su vida pública con quienes tienen distinta forma de pensar.

A través del sentido de pertenencia los integrantes de una colectividad se visualizan como tales, consideran a los demás como parte de su mundo, internalizándolos. La pertenencia permite establecer la identidad de grupo y la propia, esta identidad es producto de la socialización en la medida en que el sujeto, se apropia de los universos simbólicos para integrarse al sistema social, a la vez que desarrolla su propia independencia a partir de la auto identificación. Por tanto, la ciudadanía no sólo se define por la titularidad de derechos, sino también por el sentido de pertenencia.

Este sentido de pertenencia se complementa, de acuerdo con Giovanni Sartori (2001) con la identificación. En el caso de los pueblos originarios dentro de la entidad mexiquense, la reflexión es mucha; porque se encuentran identificados a partir de sus aportaciones sociales; que van desde las artesanías hasta las formas de organización en sus comunidades. Para Sartori los seres humanos buscan siempre pertenecer, congregarse en comunidades e identificarse en organizaciones y organismos, en los que se reconocen como parte de comunidades concretas

de vecindad y después en amplias "comunidades simbólicas". Por ello, considera que el "animal humano" se agrupa, pero siempre estableciendo una frontera entre "nosotros y ellos"⁴.

Con la fundación del Estado moderno los criterios de pertenencia cambiaron sustancialmente, pues la idea que lo funda es la de establecer una unidad de los diferentes, que no tiene nada que ver con la comunidad "homogénea" propia de la antigüedad. El Estado se asienta a partir de la ubicación de ciertos factores, como los étnicos, culturales, ideológicos y religiosos, al ámbito de lo privado y se presenta como espacio público universal y neutral. Por tanto, los elementos étnicos, culturales, ideológicos y religiosos que habían servido para fundar el sentido de pertenencia, terminan por ser contrarrestados políticamente en la idea del Estado.

Esto ha dado como resultado la construcción de una identidad nacional de carácter homogeneizador, vertical y centralista. Por tanto, como dice O'Donnell "la nación es una construcción política e ideacional que postula la existencia de un 'nosotros' que entraña un reclamo de lealtad por encima y más allá de otras identidades e intereses y que, si ya no la tiene, frecuentemente busca asentarse o definirse en un territorio delimitado por el Estado" (O'Donnell, 2004, pág. 165). Ese "nosotros" es la comunidad nacional que comparte una historia común y se organiza sobre un territorio.

Retomando los planteamientos anteriores, para Cortina (2009) en el concepto de ciudadanía se condensan dos elementos que retoma de éstas dos corrientes históricamente antagónicas: la liberal y la comunitarista, estos elementos son el de justicia y pertenencia. El primero vinculado con el Estado de derecho y el segundo que apuesta a la identidad a una comunidad concreta, pero que juntos reivindican los derechos subjetivos e individuales y encauzan la participación y la responsabilidad de los ciudadanos en los asuntos públicos. Por tanto, su concepto de ciudadanía contempla el status legal –en términos de Marshall–, pero también es estatus moral que adquiere una persona al pertenecer a un conjunto social o a una comunidad concreta.

Pensando en la idea de ciudadanía social que plantea Marshall, la cual incorpora también los derechos civiles y políticos, Cortina (2009) considera que no es posible incluir como ciudadanos en pleno ejercicio de sus derechos a los excluidos por su condición material o étnica, si no se garantizan los derechos humanos, económicos, sociales y culturales. En este sentido, Reguillo (2003) señala la ciudadanía social lo que termina por hacer es evidenciar las limitaciones para la construcción de una ciudadanía plena, en especial las sociedades latinoamericanas, que se caracterizan por su creciente desigualdad social. Es decir, para esta autora la ciudadanía social visibiliza la exclusión socioeconómica que produce el modelo neoliberal y el fin del Estado de Bienestar.

Ciudadanía multicultural

Como ya señaló en el apartado anterior, la ciudadanía aparte de constituir un estatus legal, definido a partir de un conjunto de derechos y obligaciones hacia el Estado, también es una identidad, que le da un sentido de pertenencia a una comunidad. Marshall piensa en la ciudadanía como una identidad compartida, a través de la cual, se integraría a los grupos excluidos de la

⁴ Nosotros es 'nuestra' identidad, ellos son las identidades diferentes que determinan la nuestra. La alteridad es el complemento necesario de la identidad: nosotros somos quienes somos, y como somos, en función de quienes o como no somos. Toda comunidad implica clausura, un juntarse que es también cerrarse hacia afuera, un *excluire* (Sartori, 2001, pág. 48).

sociedad y proporcionaría unidad nacional, integrando a todos los sectores de la población, como parte de esa herencia común. No obstante, la historia y el contexto global demuestran que muchos grupos son y se sienten excluidos de esa unidad nacional, a pesar de contar con los mismos derechos de ciudadanía. Situación que se ha profundizado, porque la exclusión de la que son objetos estos grupos ya no es sólo por su condición socioeconómica, sino también como resultado de su identidad sociocultural o por su diferencia.

Estas nuevas realidades y transformaciones sociales provocan cambios en las relaciones entre los miembros de una sociedad debido a nuevas identidades y nuevas subjetividades. Esto significa que hay nuevas formas y diferentes de vivir y de ejercer la ciudadanía, que coexisten y se mezclan con las formas tradicionales. Estas nuevas formas de ser ciudadano trascienden la formalidad institucional y penetran en los espacios de la vida de las personas. Ponen de manifiesto otras lógicas, diferentes reglas del juego, posiblemente no reconocidas aún pero que cada día influyen más en la vida del colectivo. Son formas diferentes de ser sociales, de ser personas colectivas, de hacer demandas, ejercer los derechos, asumir responsabilidades y ser parte de las soluciones.

Esta discusión se ubica en torno a la necesidad de trascender la igualdad abstracta para dar paso a una política de reconocimiento de las diferencias culturales, para dar paso a estados pluriétnicos y multiculturales. Al respecto existen, al menos, dos corrientes de discusión que abogan por la reivindicación de los derechos indígenas y las nuevas formas de ciudadanía. La primera surgió desde hace varias décadas y se ha manifestado al interior de las ciencias sociales, las humanidades, las organizaciones indígenas y los organismos internacionales del Sistema de las Naciones Unidas y de la Organización de Estados Americanos (OEA), en general. Esta visión hace algunos años, una crítica a los modelos coloniales y neocoloniales que han construido las relaciones entre los pueblos indígenas y las minorías nacionales en los Estados de América Latina, negando las diferencias y las han derivado en desigualdades, en los terrenos social y económico y han dado paso a la discriminación, el racismo y la opresión de los "otros". La otra corriente de discusión, que comienza a evidenciarse en los años ochenta, se ha ido generando dentro del liberalismo (Bello, 2004). Esta última es la que se abordará en este apartado.

El tipo de ciudadano en el que piensa Marshall para hacer su ensayo, es el de un ciudadano que vive en una sociedad homogénea y el que efectivamente, como él señala, comparte el mismo sentido de pertenencia y una herencia común. Por ello, desde las últimas décadas del siglo pasado los debates en torno a la ciudadanía se han centrado en la ampliación de la noción clásica de ciudadanía de Marshall. Estas discusiones rompen con la hegemonía del discurso de las clases sociales, tomando su lugar el asunto de las identidades de los distintos grupos, siendo las más representativas el tema de las identidades étnicas y las identidades de género. Lo que se busca específicamente es la expansión de la ciudadanía, a partir del reconocimiento de los tipos de sujetos que pueden adquirir el estatus de ciudadano en las sociedades contemporáneas.

Este enfoque se centra en la dimensión cultural de la ciudadanía

"Hace referencia a los procesos socioculturales inscritos en tradiciones históricas y dinámicas locales, comunitarias y ciudadanas. Aquí se ubican los referentes de la particularidad que se basan en el reconocimiento de

las diversidades históricas y culturales, lo cual, se relaciona con la lucha contemporánea por el pluralismo cultural. Así, la ciudadanía, junto con principios, valores y derechos universales, se hace realidad colectiva y experiencia social compartida" (Hurtado y Naranjo, 2002, pág.159).

Al respecto Cortina (2009) se inclina por la noción de una ciudadanía intercultural, porque ante la diversidad de los grupos que integran a ciertas sociedades, es necesario pensar en una ciudadanía compleja, pluralista y diferenciada que reconozca la existencia de distintas culturas, respete las diferencias e incluya todo aquello que para algunas culturas es imprescindible socialmente.

La propuesta de ciudadanía intercultural de Cortina (2009) considera dos aspectos importantes: una identidad, resultado de una decisión individual de pertenecer a una comunidad a la que se quiere vincular, a partir de los significados y la valoración que hace de ella. Y el segundo, una ciudadanía sobre la base de que todas las personas somos iguales en dignidad, esto implica que sea un ciudadano que se conduzca con responsabilidad y solidaridad y apueste por la construcción colectiva, sobre la base de la identidad y la pertenencia.

En la actualidad, aunque en ciertos Estados-nación la población comparte una fuerte identidad lingüística, religiosa y simbólica, es decir, que se aproximan a esta situación de homogeneidad cultural, muchos Estados no lo hacen (Held, 1997). Por ello, muchos teóricos propugnan por que el concepto de ciudadanía considere las diferencias lingüística, religiosa y simbólica, debido a que los derechos de ciudadanía, concebidos originalmente para el hombre blanco y productivo, no pueden dar respuesta a las necesidades específicas de los grupos minoritarios. Estos grupos sólo pueden ser integrados a la cultura común si adoptamos lo que Iris Marion Young (2000) llama una ciudadanía diferenciada.

Para Young (2000) y Kymlicka (2001) la discriminación y desventaja que sufren ciertos grupos en las democracias liberales occidentales requieren de arreglos y soluciones muy similares a los formulados por Walzer, pero ambos autores los proponen dentro del contexto de una ciudadanía diferenciada (Young) o de una ciudadanía multicultural (Kymlicka). De hecho Michael Walzer, Iris Marion Young y Will Kymlicka especifican y desarrollan los derechos que deben incorporarse a la ciudadanía de las sociedades multiculturales.

Michael Walzer (1983) habla del derecho a la membership (membresía) y de pertenencia a una comunidad. Este sentido de pertenencia considera dos elementos fundamentales: aceptación física y reconocimiento político, ambos son, por tanto, el acceso para el ejercicio del derecho a la ciudadanía. Para Walzer (2001) los cimientos del llamado multiculturalismo se basan en tres argumentos: primero, que los seres humanos necesitan el apoyo y el alimento de una comunidad cultural; segundo, las comunidades culturales son entidades muy complejas, formadas a lo largo de generaciones, con el esfuerzo y la dedicación de mucha gente, y tercero, los valores no se pueden jerarquizar en una única escala.

Como establece Kymlicka (1996b), la ciudadanía es inherentemente una noción específica de grupo, pues sólo si se acepta un solo gobierno mundial o fronteras completamente abiertas entre Estados, la distribución de los derechos y beneficios sobre la base de la ciudadanía equivaldría a tratar a la gente de forma diferenciada sobre la base de su pertenencia a un grupo.

Kymlicka y Norman (1997) consideran que la ciudadanía, desde el punto de vista de Marshall, es sólo un concepto de carácter discriminatorio, pensado desde un modelo y de una sociedad histórica particular, que quiere imponer la identidad de un hombre blanco de clase media a las múltiples identidades reales, por consiguiente el proceso de la construcción de la ciudadanía fue, y sigue siendo, un proceso de exclusiones.

Para Kymlicka (1996) el final del siglo XX se ha descrito como la era de la migración debido a que una enorme cantidad de personas cruzan las fronteras de los países, haciendo de éstos territorios poliétnicos. A la par de este proceso, también en todo el mundo, aumenta el número de grupos que se movilizan y afirman su identidad, situación que ha descrito como la era del nacionalismo. A consecuencia de estos dos procesos, en muchos países se han cuestionado las normas que regulan la vida política por una nueva política de la diferencia cultural. De hecho, considera que con el final de la guerra fría, las reivindicaciones de los grupos étnicos y nacionales se ubican en el primer plano de la vida política, nacional e internacional.

Por tal motivo, señala que "los críticos han cambiado el centro de atención de la justicia⁵ a cuestiones relacionadas con la ciudadanía. Ahora no se centran ya en la justicia o injusticia de determinadas políticas, sino más bien en la manera en que la tendencia general a favor de los derechos de las minorías amenaza con erosionar las virtudes cívicas y prácticas de ciudadanía⁶ que sostiene una democracia saludable" (Kymlicka, 2001, pág. 41). Para él las personas exigen reconocimiento de sus diferencias, pero no en sustitución de la libertad individual, sino más bien como apoyo y precondition de esta libertad.

Las naciones cívicas, dice Kymlicka (2001), al contrario de las naciones étnicas⁷ son "neutrales" en relación con las identidades etnoculturales de sus ciudadanos, pues tienden a definir la pertenencia nacional exclusivamente en términos de adhesión a ciertos principios de democracia y justicia. Por tanto, desde esta perspectiva, cuando las minorías piden derechos especiales implica un abandono substancial del funcionamiento tradicional del Estado liberal. Por tanto, los derechos multiculturales no amenazan la cohesión social porque son reivindicaciones de inclusión, en cambio los derechos de autogobierno sí pueden erosionar la función integradora de la ciudadanía.

Según Touraine (2003) desde hace tiempo la sociedad se ha habituado a vivir en sociedades diversificadas, tolerantes, en donde la ley garantiza las libertades personales, por ello existe mayor inclinación por la sociedad de masas que por las comunidades, que suelen ser más autoritarias. Pero la fuerza con la que han retornado las comunidades se puede observar también en nuestras sociedades, y las llamadas minorías tienden a afirmar su identidad, a la vez que reducen sus relaciones con el resto de la sociedad.

Hoy se empieza a considerar que la tesis de igual ciudadanía es válida en el contexto del Estado-

5 Rawls (1995) afirma que la fuente de unidad en las sociedades multiculturales es una concepción compartida de la justicia. Pero el hecho de que al interior de una nación se compartan los mismos principios de justicia no necesariamente les da una razón para mantenerse juntos. Una concepción de la justicia compartida por una comunidad política no genera necesariamente una identidad ciudadana compartida.

6 El punto de vista liberal ortodoxo sobre los derechos de los Estados a determinar quién posee la ciudadanía descansa sobre el mismo principio que justifica los derechos de grupo en el seno de los Estados y que, por consiguiente, la aceptación de los primeros lleva lógicamente a la aceptación de los últimos (Kymlicka, 1996b)

7 El objetivo de las naciones étnicas es la reproducción de una cultura y de una identidad etnonacional particular.

nación, pero que pierde validez cuando el Estado nacional entra en crisis y todavía más cuando un Estado concreto no es nacional, cuando es multinacional, el destino del "ciudadano igual" no depende de la naturaleza nacional o del Estado, sino de la estructura liberal-constitucional o no del Estado (Touraine, 2003).

Sartori (2001) no comulga con esta idea de crear una ciudadanía diferenciada, porque el principio de la ciudadanía diferenciada o multicultural propugnada por el multiculturalismo no se basa en el hecho de que el ciudadano ya no existe o que se está disolviendo, sino en el rechazo de un Estado considerado injusto que no ve y, por tanto, oprime las diferencias étnico-culturales. La ciudadanía diferenciada convierte la igualdad de inclusión en una desigual segmentación. Para Sartori la identidad está formada por el reconocimiento, pero también por el desconocimiento de los otros, por tanto, la demanda de reconocimiento por parte de los grupos minoritarios o "subalternos" se vuelve prioritaria ante la relación entre "reconocimiento e identidad".

Por su parte Charles Taylor (1993) considera que el reconocimiento no sólo debe estar acompañado de la identidad, sino también de la diferencia. El reconocimiento de iguales derechos a los miembros de la comunidad política en los Estados multiculturales es considerado por los comunitaristas como una medida insuficiente frente al reconocimiento y desarrollo de las diferentes identidades comunitarias en las sociedades occidentales. Incluso una teoría de la democracia o de la justicia son insuficientes para explicar cómo se construye una identidad común.

Para Dahrendorf (1997) el trato hacia las minorías es crucial, por tanto, considera que el respeto a los derechos de las personas de diferentes orígenes culturales o credos es la gran tarea que deben de afrontar los derechos de la ciudadanía, es decir, la heterogeneidad. En este sentido, Dahrendorf considera que la ciudadanía no será real hasta que no llegue a ser una ciudadanía mundial. Esta aseveración parte de la idea de que los Estados-nación son construcciones deliberadas en pos del bien común, pues las naciones son tribus de iguales, en cambio el estado-nación heterogéneo sujeto al imperio de la ley y equipado de instituciones democráticas es el mayor logro constitucional de la historia.

El multiculturalismo reconoce las diferencias culturales, por tanto se opone al asimilacionismo de Estado, pues la naturaleza multicultural que caracteriza a las comunidades antiguas es previa a la formación de los Estados modernos. Basta con recordar que las colonias lusohispanas que formaron América Latina, en su primera etapa, estaban conformadas por una amplia población indígena, los grupos criollos y peninsulares, los mestizos y en algunas colonias con población afrodescendiente, en donde convivían diferentes lenguas y distintas formas de organización social y política. En el siglo XX, el liberalismo dio paso a otras formas de integración y administración de la diferencia, sobre todo cultural, generando una forma de "asimilación amistosa"; surgiendo así un indigenismo de Estado (Bello, 2004).

La multiculturalidad es una situación que ofrece la posibilidad de repensar los vínculos que nos unen como una especie de solidaridad civil en el contexto de una sociedad democrática. Hablar de ciudadanía multicultural es referirse a lo que se podría designar como identidad cívica; es decir, a los aspectos sociales y culturales ligados al sentimiento de pertenencia a una comunidad, a los actos con que vivimos y los vínculos que nos unen a otros. Es decir, es una nueva modalidad de sociedad comunitarista, pero en el marco de la globalización.

La globalización por su parte promueve la conciencia de las diferencias entre identidades culturales, a partir de la influencia de los medios de comunicación, de las crecientes olas migratorias o por aquellas culturas que rechazan la ola expansiva de la "cultura-mundo", aumentando la visibilidad política de la afirmación cultural y de los derechos de la diferencia. No obstante, sus reclamos para ejercer derechos sociales y económicos no son compatibles con los restringidos mercados laborales con que contamos, con economías cada vez más competitivas y con sociedades poco solidarias. Por tanto, el campo de la ciudadanía se enriquece a partir de la promoción derechos culturales y de la sustitución del viejo paradigma de la igualdad por el de la diferencia (Hopenhayn 2001), ya que Marshall definió la ciudadanía como un principio de igualdad, la cual coexiste con grandes dificultades ante la desigualdad social provocada por el juego de las fuerzas del mercado.

Estas nuevas formas de ciudadanía cohabitan con las viejas formas, provocando un debate teórico entre los que promueven la integración y los que buscan el reconocimiento de la diversidad. Ambos discursos pueden ser vistos como mutuamente excluyentes, aunque no necesariamente. Pues mientras la integración define a la ciudadanía a partir de la redistribución de bienes y servicios, de la protección social y la instrumentación de políticas públicas para disminuir la desigualdad estructural, imaginando a todos iguales al extremo de obviar diferencias culturales. El discurso de la diversidad define a la ciudadanía a partir del reconocimiento de las diferencias y en las manifestaciones culturales de grupos minoritarios, se corre el riesgo de que se debilite el vínculo que crea las identidades.

El papel de la identidad como cimiento de la ciudadanía

La participación de los grupos originarios en la política, así como en los asuntos públicos es una realidad. En la actualidad, las identidades religiosas, nacionales, territoriales, étnicas y de género, aparecen como principios fundamentales de auto-definición, cuyo desarrollo marca la dinámica de las sociedades y la política de forma decisiva (Castells, 2004). La identidad de las personas no es algo que se defina en un momento concreto, es algo que se cimienta desde el pasado y se va forjando en el tiempo, a través de narraciones y elementos simbólicos que van expandiéndose, construyendo una cultura particular.

Para Norbert Lechner (2000) la ciudadanía se concibe, por lo general, en referencia al Estado, pues ha sido el ámbito político-estatal quien confiere reconocimiento a los ciudadanos, los integra como miembros de la comunidad y les da protección, y por su parte, las personas se piensan y se sienten ciudadanos dentro de esa esfera político-estatal. Al participar en ella construyen sus identidades colectivas, defienden sus intereses y externan sus opiniones. Sin embargo, cuando el Estado pierde su centralidad y su jerarquía vertical, cuando la acción política se sale del marco nacional e institucional, también cambia el papel del ciudadano. Por tanto, este redimensionamiento del referente político-estatal altera la noción de ciudadanía.

Coincidiendo con lo anterior, para Touraine (2003) la idea de nación en este siglo ya no se refiere a la colectividad de ciudadanos libres, sino que actualmente está en la búsqueda de una identidad colectiva e histórica. Debido en parte a que la sociedad de producción comenzó a transformarse en sociedad de consumo.

Sin embargo, la construcción de la ciudadanía es imposible que se funde, en estos tiempos, en el

fuerte y homogéneo relato nacional con el que se instituyó a principios del siglo veinte. Lo que no se sabe, dice Eduardo Terrén (2003), es si el patriotismo tradicional puede suministrar la dosis suficiente de identidad, o si se tiene que reorientar hacia un cosmopolitismo más acorde con la globalización, la cual ha provocado la desnacionalización de los espacios económico, político y cultural.

A pesar de que al ciudadano se le sigue referenciando ante todo como miembro de una nación, esta idea de nación ya no es tan simple, pues el sentido de pertenencia se ha vuelto múltiple; hoy vivimos en economías locales, nacionales y globales, pero también frente a una multitud de culturas y de sistemas de referencias. Este es el planteamiento del multiculturalismo.

Castells (2004) define la identidad como un proceso de construcción de sentido, a partir de un atributo o un conjunto de atributos culturales, que están por encima del resto de las fuentes de sentido. Desde la perspectiva de Castells, la búsqueda de identidad colectiva o individual, es la fuente fundamental de significado en un mundo suscrito por flujos globales de riqueza, poder e imágenes. Frente a la desorganización de las organizaciones, la fragmentación de las sociedades, la deslegitimación de las instituciones y la desaparición de importantes movimientos sociales. Castells entiende a la identidad como el eje en torno al cual reagrupar a la gente, como principio organizativo y elemento decisivo para la definición de la política. Por ello concede preeminencia a las identidades primarias: de tipo religioso, étnico, territorial y nacional.

Si consideramos que la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder, Castells (2004) propone una distinción entre tres formas y orígenes de la construcción de la identidad; cada una produce un resultado diferente en la constitución de la sociedad, a saber:

- 1.- Identidad legitimadora: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales, estas conciben o construyen una sociedad civil.
- 2.- Identidad de resistencia: generada por aquellos actores que se encuentran en situación de desventaja ante la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los de las instituciones de la sociedad. Este tipo de identidad construye comunas o comunidades.
- 3.- Identidad proyecto: ésta se forja cuando los actores sociales construyen una nueva identidad con la intención de transformar toda la estructura social; es este tipo de identidad la que construye sujetos.

La segunda corresponde a la lógica comunitaria, porque se orienta a la formación de comunidades y la tercera a la liberal, porque está encaminada a la construcción de individuos. Hacia la universalización de los derechos

La exclusión, el aumento de la desigualdad y la falta de condiciones para el ejercicio de los derechos dejan ver una ciudadanía acotada. Esto termina siendo paradójico, pues revela la gran brecha que existe entre la ciudadanía como un ideal y como un ejercicio real. Los problemas de inclusión/exclusión no se reducen únicamente a las fronteras nacionales, los límites que

separan al ciudadano pleno del ciudadano con derechos limitados es mucho mayor a nivel interno o nacional, provocando el surgimiento de una especie de ciudadanía de segunda clase.

Como se ha venido planteando, el concepto de ciudadanía es excluyente porque su semántica ha connotado constantemente un privilegio y un límite social, ético, político y económico frente a las demás personas no incluidas dentro de su alcance semántico. (...) la historia de la noción es la de una identidad cuya expresión ha sido políticamente autorizada por las autoridades de cada época. (...) la ciudadanía es una identidad necesaria para que una autoridad pueda relacionarse con una pluralidad de personas, pero independientemente del tipo de organización política (Zapata, 2003, pág. 179).

Para poder entender el carácter de la ciudadanía en el mundo moderno, es importante analizarlo más allá de los límites nacionales. En el caso de nuestro país, que se caracteriza por registrar niveles altos de desigualdad social, situación que se ha agudizado aún más en las últimas tres décadas, provocando pobreza extrema en amplios sectores de la población, que se han vuelto víctimas de la exclusión. En este marco cabe preguntarse ¿qué significado adquiere la ciudadanía para aquellos que no se encuentran en situación de igualdad económica, política, jurídica o social en sus pretensiones universalistas? En este aspecto se centra el razonamiento de este punto, a partir del planteamiento de distintos autores.

Para Ralf Dahrendorf (1997), Marshall no entiende a la ciudadanía como un concepto económico, pues el estatus que le asigna a la ciudadanía está separado de la voluntad del mercado. Desde esta óptica, tanto las obligaciones como los derechos, se vuelven incondicionales. Sin embargo, para él es el mercado quien determina la posición del individuo con base en su contribución en el proceso económico; pues reconoce que con los cambios recientes en la economía mundial, la ciudadanía se ha convertido en una mercancía a la que acceden sólo los que pueden pagar por ella mediante impuestos u otras contribuciones económicas. Por ejemplo, señala que el derecho de votar no depende del pago de impuestos, pero el pago de impuestos sí es una obligación asociada al estatus de ciudadano.

El problema se agudiza con las personas en situación de pobreza, pues el lugar que éstas ocupan va más allá de una cuestión de estatus debido a que se ubican fuera del umbral de las oportunidades de acceso, incluso a cuestiones básicas. En realidad esto es un problema de derechos y, por consiguiente, de ciudadanía, que afecta los valores básicos de nuestras sociedades, debilitando sus anhelos de universalidad⁸.

David Held (1997) considera que si bien la ciudadanía conlleva un principio de igualdad, la clase social, por el contrario, es un sistema de desigualdad basado en la propiedad, la educación y la estructura económica. Para Held no existe un principio universal que estipule cuáles son los derechos y deberes de un ciudadano, no obstante en las sociedades donde la ciudadanía es una fuerza en desarrollo es fundamental crear una "ciudadanía ideal" y por consiguiente una meta hacia la cual se pueden orientar las aspiraciones. Por ello, considera que la ciudadanía siempre ha

⁸ El planteamiento de Dahrendorf va más allá de las personas, pues considera que "hay una profunda similitud entre el problema de la clase baja en los países ricos y el problema de los países pobres. También ellos son económicamente <<innecesarios >> y políticamente inocuos, pero desafían nuestros fundamentos morales. En algún momento nos forzarán a darnos cuenta de que la ciudadanía es, bien un proyecto universal, o bien un disfraz miserable del privilegio" (Dahrendorf, 1997, págs. 145-146).

implicado una reciprocidad de derechos frente a la comunidad y deberes hacia ella. En ello reside la esencia de la pertenencia a la comunidad en que cada individuo se desenvuelve, es decir, la pertenencia a un grupo social o una colectividad, es la que a fin de cuentas define la ciudadanía⁹.

No obstante la historia está plagada de intentos de limitar la ciudadanía a ciertos grupos, lo cual tiene que ver inexorablemente con las distintas concepciones que se tienen del ciudadano y en particular de lo que implica la participación en la comunidad. Empero, a pesar de que la esencia de la ciudadanía tiene que ver con la participación en la comunidad en que vive la gente, a las personas se les ha negado la ciudadanía por cuestiones de género, raciales, de edad y étnicas. Para Held, la ciudadanía se debe analizar más allá de la inclusión o exclusión de clases sociales. Se debe examinar a partir de un enfoque complejo y multidimensional, en donde se considere que la ciudadanía es el producto de luchas por la participación en la comunidad y por la inclusión en ella y a la clase se le vea como una de las barreras de acceso. De esta forma no se pierden de vista todas las dimensiones de la vida social que han sido fundamentales en el desarrollo de la ciudadanía.

Las explicaciones de Marshall, para Held, se concentran exclusivamente en la relación del ciudadano con el Estado-nación. Por tanto, señala, sin la intención de restarle importancia a esta relación, ésta se ha ido haciendo cada vez más compleja y problemática con el paso del tiempo, abriendo una gran brecha, entre la idea de pertenencia a una comunidad política nacional. Por ello, considera que el estudio de la ciudadanía debe ocuparse de todas las dimensiones que favorecen o restringen la participación de los individuos en su entorno inmediato y la compleja red de relaciones y procesos nacionales e internacionales que las atraviesan.

Sartori (2001) centra su atención en las sociedades plurales. Por tanto, para él la división tripartita entre derechos políticos, civiles y sociales no es una clasificación convincente, debido a que desde la Revolución Francesa los derechos se han dicotomizado entre los derechos del hombre —universales, de base iusnaturalista— y derechos del ciudadano, que son precisamente exclusivos del ciudadano. Si se considera que la integración que le interesaba a Marshall era entre el estatus 'igual' del ciudadano y la desigualdad se manifiesta en el sistema de clases sociales, su propuesta era completar la igualdad jurídico-política con la igualdad social producida por los derechos económico-sociales. Por ello, para Sartori la condición fundante de la ciudadanía que instituye el "ciudadano libre" es la igual inclusividad.

Dominique Schnapper (2004) partiendo de la premisa liberal, del ciudadano como individuo abstracto, sin identificación y sin calificación, señala que la ciudadanía como práctica ha estado restringida de origen, desde que los ideólogos de la Revolución francesa lo limitaron al diferenciar a los ciudadanos "pasivos" de los ciudadanos "activos", siendo estos últimos los únicos acreditados para ejercer sus derechos políticos, debido a que el derecho al sufragio estaba subordinado a una serie de condicionantes relacionadas con la residencia, el origen, el pago de impuestos y la servidumbre.

Para Schnapper en una sociedad organizada en torno de la producción de la riqueza y de los valores

9 "Si la ciudadanía implica la lucha por la pertenencia, y la participación en la comunidad, entonces su análisis abarca el examen de los modos en que los diferentes grupos, clases y movimientos pugnaron por conquistar mayores grados de autonomía y control sobre sus vidas vis a vis las distintas formas de jerarquía, estratificación y opresión política" (Held, 1997, pág. 53).

derivados de ella, los estatus sociales se definen por el lugar que ocupan en el sistema de producción, es decir, a su forma de participación en la vida económica. Estos estatus y las identidades sociales están vinculados a los estatus jurídicos que les otorga la relación con el empleo y la protección social. Por tanto, las identidades sociales se construyen por medio de la legislación de protección social que es provista y reconocida por la sociedad. Empero, si uno se queda en la lógica de la igualdad formal, se corre el riesgo de que los beneficios de las transferencias económicas sigan siendo insuficientes para los más pobres. Por ello es necesario reconocer la desigualdad de estatus para pasar de una "sociedad del honor" a una "sociedad de la dignidad" de todos.

A partir de esta argumentación, Schnapper considera fundamental reconocer una "nueva ciudadanía" instituida sobre los derechos de las personas y no sobre el vínculo a una colectividad nacional, renovando su contenido, en donde los verdaderos derechos del ciudadano sean económicos y sociales y no solamente políticos, rebasando el contexto nacional y ligado a la persona y no a la relación de los individuos con un Estado. Por ello, considera que la ciudadanía política "clásica" esta devaluada, pues actualmente la ciudadanía debe ser un derecho humano. Esta nueva ciudadanía exige que los derechos armonicen con los hechos, por tanto, la ciudadanía nacional es cada vez menos significativa porque el rol esencial del Estado nacional ya no es político, ni militar, sino es el de regular la producción, organizar el mercado de trabajo, los servicios de educación y la protección social y redistribuir los bienes entre todos, sin distinción entre ciudadanos y extranjeros.

Para Melucci (2001) la exclusión se vincula cada vez más con nuevas formas de desigualdad que son el resultado de "...la producción y distribución de recursos para la individualización" (53), es decir, en la carencia de recursos materiales:

Se encuentran presentes nuevas desigualdades en función de la disparidad en el acceso a los medios con los que se puede definir el sentido de la acción, se puede construir la identidad individual y colectiva o se pueden salvaguardar las raíces de la cultura de origen. (...) La privación material se combina con una inclusión totalmente subordinada en el consumo de masas, con la manipulación de la conciencia y con la imposición de estilos de vida que socavan definitivamente las raíces de las culturas populares (Melucci, 2001, pág. 54).

Cercano al planteamiento de Schnapper, Carlos Sojo (2002) considera necesario retomar el problema de la ciudadanía para afrontar los retos socio-políticos de México, por dos razones fundamentales: primero, porque parte de un principio de igualdad congruente con el propósito de la modernización democrática. En segundo lugar, porque permite un acercamiento a los temas políticos, económicos y sociales, como vía fundamental para propiciar el bienestar de las personas.

Lo anterior es fundamental si se considera que de la tipificación del ciudadano, en la noción liberal, del hombre blanco, productor y proveedor quedan excluidos los que no cumplen estas características, es decir, los que no han logrado su autonomía individual como ciudadanos, en este grupo entran los grupos indígenas. Pues no hay que perder de vista que la lucha de ciertos grupos por alcanzar la condición de ciudadanos, a partir de la identificación de sus carencias y de la incapacidad del Estado para atenderlas, ha sido un factor fundamental de la transformación política y social en México.

De acuerdo con De la Peña (en Bello, 2004) la ciudadanía tendría que ser más amplia para

atender dos elementos fundamentales: la diversidad y la igualdad, de esta manera se tendrían dos tipos de ciudadanía, una formal y otra sociocultural. En el Estado de México, existen diversos grupos étnicos que integran costumbres e idiosincrasia.

La primer forma de ciudadanía está vinculada a los derechos cívicos¹⁰ y la segunda relacionada con los valores y creencias fundamentales de la sociedad en que está inserta la ciudadanía.

Específicamente para el caso de México, por contar con una numerosa población indígena, el autor considera que lo mejor sería contar con una ciudadanía sociocultural basada en una identidad nacional, en donde se reconozca y se regule la existencia de otras identidades (Bello, 2004).

Por otro lado, Luis Villoro (en Bello, 2004) considera que los conceptos de autonomía y ciudadanía más que opuestos deben ser complementarios, para de esta forma garantizar la igualdad de las personas. En este sentido, concediendo los derechos de autonomía se aseguraría la igualdad de derechos de la ciudadanía, sin tener que diferenciarla, para no caer en la tentación de otorgar privilegios y ventajas para ciertos grupos (Bello, 2004).

Por último, para Rodolfo Stavenhagen (en Bello, 2004) los países latinoamericanos hoy en día deben replantear la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, debido a que después de dos siglos de democracia republicana liberal formal, no se han podido atender las diferencias culturales existentes y esto sólo se resolvería a partir del establecimiento de la ciudadanía multicultural, construida sobre la base del respeto a los derechos, tanto individuales como colectivos. El autor señala que la ciudadanía multicultural en cuanto a los pueblos indígenas debe incluir:

... su reconocimiento como pueblos con personalidad jurídica y con derecho a la libre determinación, las comunidades indígenas como entes de derecho público y con derechos autonómicos, las lenguas indígenas como lenguas nacionales, la delimitación de territorios propios y protegidos, el derecho al manejo de recursos y sus proyectos de desarrollo, el respeto a sus normas internas de gobierno local y sus usos y costumbres o derecho consuetudinario, la libertad religiosa y cultural de la comunidad, y la participación y representación política a nivel regional y nacional. La ciudadanía en cuanto a pueblos indígenas se refiere, deberá tener dos puntos de referencia esenciales: la unidad del Estado democrático y el respeto a los derechos humanos individuales al interior de las unidades autonómicas que se establezcan (Stavenhagen en Bello, 2004, pág. 199).

Incorporar el pluralismo en nuestras sociedades, hoy en día, es más que una necesidad, pues las leyes y los imaginarios fundantes de la ciudadanía se orientaron siempre a la homogeneidad, pero hoy debemos partir de la diversidad cultural y de las particularidades, pero el reconocimiento de la diversidad no significa asimilación u homogeneización cultural (Arendt, 2005). La ciudadanía cultural, multicultural o pluricultural se ubica en el plano del deber ser, no obstante, hacia ese estadio nos tendríamos que encaminar, para romper con las culturas dominantes que imponen sus modelos culturales a los grupos en desventaja, desencadenando situaciones conflictivas

10 Entre estos derechos cívicos destacan: votar, pagar impuestos, cumplir con los rituales patrióticos, entre otros (Bello, 2004).

(Cortina, 2009). Al respecto Ytarte (2007) señala que "...la intercultural sería esa acción explicada como deseo de un mundo mejor, como la mejor de las opciones que están a nuestro alcance para vivir y convivir con lo que hay, con ese hecho que es la diferencia cultural" (pág. 84).

Lo cierto es que todo individuo o grupo social tiene distintos anclajes culturales, la teoría multiculturalista asume la coexistencia de distintas genera conflicto la imposición de una cultura dominante, la cual ha tendido a eliminar, segregar y forzar la asimilación de los más débiles. Por ello, respecto a las comunidades étnicas:

En muchas de nuestras ciudades una inmensa mayoría de pobladores ha tenido que construir su forma de ser ciudadano en medio de profundas exclusiones, sorteando discriminaciones y estigmatizaciones como portadores de referentes culturales diversos, y también experimentando contradictorias combinaciones entre lo cívico y lo armado (Hurtado y Naranjo, 2002: 148).

Puntos concluyentes

El derecho de ciudadanía de los pueblos originarios en el Estado de México, enfrenta el mismo dilema que a nivel nacional, La exclusión de ciertas categorías de ciudadanos de los derechos políticos y sociales básicos, las crecientes desigualdades y el incremento de la desconfianza de la sociedad respecto a las instituciones políticas son síntoma de graves problemas en los modelos contemporáneos de ciudadanía, porque no consideran la condición multiétnica de los habitantes de las distintas regiones de nuestro país.

En la entidad mexiquense se han hecho grandes esfuerzos desde las instituciones para salvaguardar el conocimiento y las tradiciones culturales de los grupos étnicos, pero también es preciso avanzar en la discusión de sus derechos y oportunidades ante el Estado y el gobierno. Después de una interesante disertación de varios autores, el corolario va hacia extender el reconocimiento político, social y cultural a todos los grupos que conforman los pueblos originarios para también obtener beneficios de sus formas de organización.

Por lo anterior, existe una imperiosa necesidad por redefinir el concepto de ciudadano y sobre todo su espacio de actuación, porque más que una preocupación teórica es una exigencia política, debido al proceso de pérdida de la identidad política y de confianza en las instituciones democráticas.

Ante la cantidad de calificativos en el concepto de ciudadanía, es lógico toparse con una heterogeneidad teórica que complica su utilidad analítica y si a esto se le adiciona la importancia de respetar la diversidad propia de una sociedad democrática, la labor se torna más compleja.

El planteamiento de François-Xavier Guerra nos puede ayudar a entender que por más que el ciudadano en este país se acerque a las nociones de igualdad y de universalidad que caracterizan al ciudadano moderno, no se ha desprendido de sus pertenencias comunitarias.

Entre otras razones porque tanto el discurso y el imaginario plasmado en la normatividad muestran que los individuos piensan a la sociedad como compuesta por comunidades y la más importante de ellas: la familia. Asimismo, a pesar de que el ciudadano aparece definido en muchos momentos por su pertenencia a la Nación, en otros es concebido como miembro de

una comunidad concreta. Por tanto, en términos generales, muchas de las características del ciudadano remiten a las del vecino.

A diferencia del ciudadano que surge con la modernidad, como un sujeto individual con una pertenencia a una colectividad abstracta, el vecino que surge con la comunidad es siempre un hombre concreto, territorializado, enraizado y es esta pertenencia la que lo dota de identidad y orgullo. Esto es fundamental para entender la ciudadanía de los pueblos originarios en nuestro país, pues esta forma de ciudadanía es el resultado de una serie de hibridaciones entre imaginarios y prácticas políticas y pre-políticas. Esto genera un choque con el tipo de ciudadano que requieren las democracias liberales pues no hay que perder de vista que la comunidad no centra su interés en construir ciudadanía, sino en socializar valores culturales de tipo comunitario, mientras que el Estado, mediante sus instituciones busca la edificación de una ciudadanía nacional. Para conciliar estas dos visiones, es necesario que se respete el derecho de los pueblos originarios de ser incluidos en los procesos políticos, económicos y sociales del país con toda su cosmovisión, a partir de su diferencia cultural.

CAPÍTULO V.

Vulnerabilidad de los indígenas ante los derechos humanos

José Luis Cisneros | Hilario Anguiano Luna

Introducción

A partir de la discusión de Stavenhagen (2010), que coloca en el centro a los integrantes de las diversas étnicas en América Latina; se construye el concepto de pueblos originarios para referirse a los mal llamados indígenas. México tiene la población indígena más numerosa de América Latina, alrededor de diez a doce millones, pero representan solamente entre 12 y 15 por ciento de la población total; en tanto que en el Estado de México para el censo de 2010 se encontraron 379 mil 075 personas de 3 años o más hablantes de alguna lengua indígena, de los cuales 222 mil 394 corresponden a los pueblos originarios (Mazahua, Otomí, Nahuatl, Tlahuica y Matlatzincas).

Estas cifras muestran que a nivel nacional y estatal los grupos originarios representan una minoría, a diferencia de otras regiones como Guatemala y Bolivia donde predominan. Incluso Evo Morales fue el primer presidente que perteneció a este grupo en Bolivia. Lo cual muestra la importancia de reconocer los derechos humanos de los integrantes de los pueblos originarios, tanto a nivel nacional como a nivel estatal.

En este capítulo se desarrolla un análisis y descripción de la problemática derivada de los problemas que enfrentan los integrantes de las etnias ante la violencia, inseguridad y los procesos de vulnerabilidad ante la globalización; como la extracción de los recursos naturales y la apropiación de sus conocimientos ante el modelo económico neoliberal.

En muchos lugares de México encontramos denuncias, signos de una crisis civilizatoria que muestra el agotamiento de un modelo que promueve la producción y el consumo sin control, alienta la explotación indiscriminada por poderosos sectores de la población, lo que conlleva a soluciones violentas de los conflictos, compromete la sustentabilidad de vida que habían llevado estos pueblos originarios, no solo en Estado de México sino a nivel nacional y en el orden mundial. Se privilegia el individualismo sobre el bien común negando con ello los valores tradicionales de estos pueblos originarios, como la colectividad, la solidaridad o la ética.

En los lugares que habitan, en sus territorios, se han generado estructuras racistas, donde se les despoja, explota, violenta y se destruye la naturaleza. Esta población vive una práctica constante de victimización en nuestra sociedad; en este contexto la confluencia de políticas multiculturales y las constantes prácticas de vulnerabilidad exigen no sólo denunciar la condición en la que se encuentran los habitantes de estos pueblos originarios cuya condición es ser indígenas.

La dinámica de la globalización marca todos los ámbitos de la vida social, económica, política, cultural y simbólica; trastoca a la medida de los intereses corporativos, territorios, poblaciones, sujetos, modos de vida y expectativas de futuro; reconfigura las relaciones sociales y profundiza las brechas de clase, género y etnia, agudiza las desigualdades y la exclusión; vacía de contenido a la política, la noción de ciudadanía, de Estado, y de justicia.

Históricamente México es país cuyo origen se remonta hacia casi cinco siglos. Su desarrollo ha sido marcado por sucesivos conflictos, por etapas de esperanza para forjar una historia propia, en particular han sido los pueblos originarios los que enfrentan aun un escenario incierto. Por momentos surge alguna tregua con promesas de una transformación social, de solución a los

problemas estructurales, pero al paso de los años se observa que se han mantenido intactos, como viejos conflictos que en lugar de resolverse se han agudizado por las políticas del Estado, por la retórica de una supuesta democracia representativa, por la corrupción generalizada, ocasionando el empobrecimiento, el desplazamiento de poblaciones por la vía del despojo.

También han sido migraciones forzadas por la violencia que afecta sobre todo a niños, niñas, jóvenes y mujeres.

Estas situaciones se mantienen, profundizan y configuran permanentemente a través de pactos implícitos y explícitos entre los poderes que sostienen estas estructuras, y que incluyen élites económicas –nacionales y transnacionales– de raíces coloniales, liberales, y ahora neoliberales, ejércitos y otras fuerzas armadas lícitas e ilícitas, iglesias de diverso signo, sobre todo expresiones fundamentalistas con fuertes vínculos internacionales, medios de comunicación monopolizados, e incluso voces académicas vinculadas con proyectos políticos que, tras la aparente neutralidad, refuerzan modelos de desarrollo excluyentes.

Es este un escenario complejo y hostil, no obstante, se mantiene la resistencia, emergen voces disidentes, críticas, personajes políticos, pueblos y movimientos que, desde otras lógicas, otros lugares y otros saberes reflexionan, cuestionan y accionan; develan los entramados de poder y sus mecanismos, hacen propuestas y vislumbran alternativas, prometen otros mundos posibles. Desde diversos espacios académicos locales, nacionales y regionales, que trascienden fronteras geográficas, epistemológicas, metodológicas y políticas, se está planteando la revalorización de los pueblos originarios, se buscan teorías que expliquen sus dinámicas sociales, cosas prácticas y no ahondar en la excesiva especialización.

El significado y orgullo de ser indígenas, el caso del Estado de México

La palabra indígena deriva del latín indígena que se compone de inde que significa de ese lugar y gens que significa población por lo tanto la palabra se refiere a una población de un lugar determinado, los habitantes que pertenecen a una región geográfica, que son los originarios.

La diferencia entre indio e indígena radica en que indio es el gentilicio de los nacidos en la India, y en cambio indígena se interpreta como el habitante originario o nativo de un lugar. Debido al sentido despectivo que indio denota para muchos de los pueblos indígenas en América, los países americanos prefieren usar la palabra indígena al ser más correcta y precisa.

Actualmente se tiende a adoptar la palabra indio con orgullo porque conlleva el simbolismo de la incompreensión y represión junto con su origen de nativo americano (Stavenhagen, 2010:10). Pero también se ha abierto la discusión en torno a los derechos y el respeto a sus tradiciones, así como cultura e idiosincrasia.

Son minorías que experimentan el sufrimiento de la marginación y la fragmentación que impone la sociedad moderna (Barbin;100: 1991). El Estado de México es una de las 32 entidades del país; se caracteriza por su gran diversidad cultural, marcada por las tradiciones, las fiestas y el colorido. Entre estos grupos se encuentran los pueblos mazahuas, otomíes, matlazinca, tlahuicas y nahuas (Cano: 2017). Con el paso de los años, se han incorporado otros pueblos originarios de otros estados del país que migran al Estado de México. Lo que conlleva a que haya una mayor diversidad cultural.

En este Estado existe una composición pluricultural y pluriétnica diversa y rica en raíces históricas de los cinco pueblos (Mazahua, Otomí, Nahuá, Matlazinca y Tlahuica), que en conjunto se integran

por 222 mil 394 personas que conforman los pueblos originarios. La población actual de estos pueblos originarios ya es minoría y hay una tendencia negativa en el crecimiento de la población. Por ejemplo para 1990, la población indígena del Estado México sumaba 736 mil 656 personas, es decir, 7,5% de la población estatal; para el año 2000, el porcentaje de población indígena disminuyó a 7,2% (938,134) mientras que para el último censo (2010), la población de origen indígena, representa tan solo 6,5% de la población total del Estado de México (INEGI; 2010).

La palabra mazahua, proviene de la composición del sustantivo maza que quiere decir venado; y del sufijo ua que significa posesión o dueño; en conjunto se puede interpretar como gente poseedora o dueña de venados. Los mazahuas se autodefinen como Jñatrjo término utilizado para nombrar su lengua y se compone de Jña que significa hablar y trjo que es un término polisémico que significa nada más o solamente, que se ha interpretado como el que solo habla la lengua. La palabra mazahua es también el gentilicio que probablemente provenga del ancestro mítico mazacóatl, mazacohuatl o mazacoaltecutli que es el señor serpiente venado, primer caudillo de los que hablan esta lengua (Segundo; 2014).

La palabra otomí, de origen náhuatl otomitl u otomí proviene de otoac, el que camina, y mitl la flecha, porque los otomies eran considerados grandes cazadores, por lo que caminaban llevando flechas. Los otomies se consideran hñähñu, ñöthó, ñható, ñóhño, nühü (Barrientos; 2004); según las distintas variantes o los municipios del Estado de México. La palabra hñähñu se compone de hñā hablar y de hñu camino, los que hablan en el camino; mientras que ñöthó, ñható implican dos vocablos ñö o ñha significa hablar y otó la nada o el cero lo que significa los que hablan la lengua nada más, para ñóhño la palabra ñó y ño reafirma sería los que hablan la lengua y finalmente el término nü camino y tuhü nombre o cantar lo que se interpreta como los que cantan en el camino.

El nombre de nahua proviene de un verbo nahuatlí; que significa hablar con claridad, o sea las personas que hablan bien o que se les entiende. La lengua náhuatl pertenece a la familia lingüística yuto-azteca que se habla en diversas regiones. El náhuatl es la lengua que más se habla, para León Portilla pueblo náhuatl es aquel que habla el náhuatl (León Portilla; 1972). La palabra Matlazinca se refiere al término con el que los mexicas denominaban a un pueblo, cuya palabra proviene del náhuatl que quiere decir los señores de la red; o los que hacen redes; mátlatl red zintli reverencial y catl el gentilicio.

Los matlazincas elaboraban redes que cargaban en la cabeza en las que llevaban maíz, otro uso era la onda para la caza de animales; también utilizaban la red para la pesca (Gallegos; 2011). También a los matlazincas se les llamó los de enmedio porque se habían establecido entre los mexicas y los purépechas (Vázquez; 1995).

La palabra tlahuica se utiliza para denominar a los habitantes de la región de San Juan Atzingo; Ocuilán, región ubicada en el sureste del Estado de México; un término que se usa para denominar a los habitantes de esta región es el de pjiekak'joo, que se traduce como lo que soy, lo que hablo. Esos son los dos términos con lo que se los habitantes se aceptan, pero no aceptan los términos que les dan los investigadores como lo de ocuiltecos que se refiere a la población descendiente de Ocuilán, que trata de los descendientes de la región de Ocuilán, mencionados en documentos como el Códice Mendocino (Álvarez, 2006).

Los Derechos Humanos, los Indígenas y los pueblos originarios

Hay diversos acuerdos internacionales que dan cuenta de los intentos por regular las condiciones en las que se encuentran los habitantes de los pueblos originarios, los que se describe con

la palabra de indígenas. Uno de estos documentos es la carta de Derechos Humanos que se aprobó el 10 de diciembre de 1948, contiene treinta puntos básicos. Se elaboró con la finalidad de tener justicia, paz en el mundo en base a reconocer la dignidad, la igualdad de los seres humanos (ONU, 1948).

En la época actual, aun en los meses más recientes sigue existiendo la necesidad de poner límites a la depredación que se hace por parte de múltiples empresas, en particular las dedicadas al turismo, a la minería y la extracción de recursos como las petroleras, las mineras y actualmente el turismo.

Tal es la problemática que se requieren regulaciones, pero las cosas continúan aun con tantos tratados, constituciones políticas, códigos, acuerdos internacionales. Hay una historia al respecto la cual no ha podido ser cambiada.

La carta de derechos humanos contiene principios básicos relacionados a las personas, son irrevocables, inalienables, intransmisibles e irrenunciables, atemporales e independientes. Se consideran como conceptos universales válidos para todo ser humano; implican igualdad reconocen que no existe superioridad de razas, pueblos, castas o grupos sociales.

En síntesis, la carta contiene treinta derechos humanos actualmente reconocidos, válidos para cualquier persona. La carta inicia con el primer principio en el que se consideran que los seres humanos al nacer son libres e iguales, como primer derecho, en él se proclama la igualdad, continúa con la no discriminación, no a la esclavitud ni tortura; el derecho a la vida aun antes de nacer, derechos válidos en cualquier lugar, la igualdad ante la ley, el derecho a una defensa justa, no a las detenciones injustas, el tener derecho a juicios justos, la presunción de la inocencia mientras no se pruebe lo contrario, la intimidad, el libre tránsito, el derecho de asilo, la nacionalidad, la democracia, seguridad social, trabajo justo y remunerado, el juego y esparcimiento; educación alimentación y vivienda; la autoría y protección de la obra intelectual; el derecho a un mundo libre y justo, el derecho de asilo, a la nacionalidad, tener posesiones propias, a la libertad de pensamiento, de expresión, de reunirse, a la democracia, a la seguridad social, al trabajo justo, remuneración, juego y esparcimiento, la alimentación y vivienda, a la educación, Derechos como autor (protección de su obra), a un mundo justo y libre, a tener responsabilidad (tener deberes y derechos) y cierra con un último, el número treinta, en nadie puede arrebatarle sus derechos así como falsas interpretaciones.

No obstante, lo completo de esta declaración, con el respeto a estos treinta principios ya sería suficiente para regular las condiciones de vida de los habitantes, no solo de un país sino de regiones y pueblos originarios completos, se observa que más de la mitad de esas propuestas no se cumplen y quedan como buenas intenciones.

Se siguen observando abusos por parte de instituciones de gobierno y por particulares, empresarios, gobernadores, empresas transnacionales y aquellos que pretenden hacer riqueza a costa de los recursos naturales de estos lugares.

También encontramos que las constituciones políticas observan principios que tienen que ver con los derechos de las personas y particularmente con los habitantes de los pueblos originarios, en particular los latinoamericanos se reconocen derechos, contemplan garantías, organizan poderes, el problema es que se habla de gobierno, justicia como si la sociedad fuera homogénea, como si el estado incidiese de igual forma por todo el territorio comprendido dentro de sus teóricas fronteras. Resulta en la mayoría de los casos ficción porque esas regulaciones rompen con la subsistencia de los pueblos y comunidades indígenas que tradicionalmente mantenían

derechos propios e incluso controlaban sus territorios y recursos, mientras las constituciones les despojan y les dejan en situación precaria, dejando a sus pobladores en condiciones precarias ya sin el control de sus poblaciones que han sido tomadas por los estados.

El pretexto siempre ha sido llevar la civilización configurada por los estados, mientras la barbarie imputada a los pueblos, tal y no otro era el juego constitucional (Clavero; 2010)

Muchas son las violaciones a los derechos humanos de los habitantes de los pueblos originarios. Habría que decir, para su consuelo que no solo se violentan los derechos de ellos sino en general que los daños se reflejan en toda la población de un país como México, tanto así que se ha llegado a modificar la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, como lo ha sido en el caso de los recursos petroleros.

No solo encontramos la Carta de Derechos Humanos, sino que observando los abusos que se hacen, siguen las masacres, asesinatos y saqueos y justamente son las Naciones Unidas, que de paso hay que decir que los habitantes no confían en esta Institución mundial, la ONU; se organizan foros mundiales y se elaboran herramientas plasmadas en documentos específicos para los pueblos indígenas. Así también encontramos documentos como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU; 2007). Fue aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007 por la Asamblea General con 144 votos a favor, 4 en contra y 11 abstenciones. Desde su aprobación, Australia, Nueva Zelanda, Canadá y los Estados Unidos de Norte América se negaron a votar a favor, en la actualidad han revertido su decisión y ahora se han adherido a la Declaración, además de ellos también Colombia y Samoa han considerado su posición y han indicado su apoyo.

La Declaración tiene una orientación hacia derechos sustantivos que dan lugar a declaraciones de orden mundial, en especial en áreas clave como la libre determinación, la autonomía, la participación, los derechos sobre las tierras y los recursos, los derechos culturales, los derechos sociales y económicos de los pueblos indígenas. Se establecen relaciones y obligaciones respecto a los derechos humanos existentes derivados de tratados generales y de instrumentos específicos legalmente vinculantes sobre los derechos indígenas, tal es el caso del Convenio 169 de la OIT.

Poco o nada ha cambiado respecto a la estructura del derecho internacional sobre los derechos humanos, porque los tratados siguen siendo tratados y las declaraciones solo son eso, documentos. Nada ha cambiado tampoco en relación con el diseño general de los órganos internacionales responsables de la promoción y protección de los derechos humanos. Los expertos en el tema (Clavero, 2010) afirman que algo ha cambiado en relación con las futuras actividades de los organismos internacionales de supervisión, para muchos de los cuales la diferencia entre una declaración y un proyecto de declaración es todavía relevante. Ha cambiado también y mucho en respecto a la forma de operación y la relación con las actividades de otros organismos de derechos humanos, actualmente sus mandatos no son únicamente los de supervisión, sobre todo los mandatos que se refieren a los pueblos indígenas. Para ellos, la Declaración es considerada como un marco normativo formal de referencia, en el que se especifican las normas mínimas para la supervivencia, dignidad y bienestar de los pueblos indígenas del mundo, los contenidos, si se consideran, ayudarían para el avance y comprensión de estos derechos en pueblos particulares, con esto se debería obligar a los estados y los implicados deban rendir cuentas en esos marcos regulatorios. Aún hay cuestiones por resolver, como la integración de los derechos de los pueblos indígenas en relación con el trabajo de las agencias internacionales y de otras instancias cuyas políticas y acciones están, o deberían estar, reguladas por los principios de los derechos humanos de la ONU.

La historia da cuenta de la barbarie con la que se realizó el colonialismo por parte de varios de los países de Europa. Esto ha tenido graves efectos hacia el llamado nuevo mundo. Para el caso de América los españoles consideraban que habían dominado completamente aquellas tierras, que habían aculturado a la población indígena, a los sobrevivientes de aquella invasión y despojo. Es así como durante la primera mitad del siglo XIX dominaban unas minorías criollas, así como unas minorías americanas de cultura europea; consideraron que ellos representaban estados; pero su dominio lo hicieron sobre espacios que no les pertenecían, apropiándose de la representación de pueblos y comunidades que nunca llegaron a conocer, además ignoraban sus lenguas, ni siquiera sabían comunicarse. Y, a nombre de ellos, unos perfectos desconocidos proclamaron derechos de libertad, también lograron la independencia, en este caso la independencia de México de España y pasaron a constituir estados.

Dichos estados se formaron sobre pueblos y comunidades indígenas sin tener su consentimiento ni consulta, aun sin plantearse lo que se requiriese. Solo se consideró que existían algunas demarcaciones; lo hicieron solo para atribuirse el poder de incorporar enormes y ricos territorios de pueblos que eran independientes.

Dentro de los espacios que se apropiaron ejerciendo un dominio colonial, abundaban las comunidades indígenas que se habían resistido que habían mantenido su autonomía y su sentido de pueblo, porque muchas de ellas compartían su lengua y su cultura; pero los nuevos estados nunca entendieron y no consideraron derecho alguno para el indígena en el territorio que les pertenecía. Simplemente se consideró que la nación política se identificaba con el estado, un estado de cultura y lengua europeas, que destruyó cualquier derecho indígena porque podría tener algún alcance político. El dominio total del territorio, la cuestión económica y la apropiación de los recursos fue lo que interesó.

Siempre el estado y nunca los pueblos ha tenido el gobierno de los territorios ni la disposición de sus recursos y sobre esa base se elaboraron los principios constitucionales.

Es necesario aclarar que algunos estados admitieron la continuidad de comunidades indígenas con su propio derecho consuetudinario, pero siempre dependiente del estado formado. No tan solo, sino que algunos estados llegaron a admitir la posibilidad de hacer de acuerdos y tratados con los pueblos indígenas independientes, pero solo era un mecanismo para consolidar sus poderes, los del estado, sobre sus territorios, los de los pueblos. Se trataba de acuerdos transitorios, como si se tratase de anomalías que en el futuro habría que remediar.

Se elaboraron constituciones en las que se consideró que había la obligación de establecer claramente sus fronteras para el ejercicio de sus poderes con la finalidad de que llegase la civilización de los estados y que prevaleciera sobre la barbarie que achacaban a los pueblos. Se emprendieron políticas de colonización y, como se decía, blanqueamiento de los territorios indígenas. No faltaron casos de conquistas sangrientas amparadas por las presunciones de las constituciones con fines supuestamente civilizatorias de los estados. El siglo XIX es el más genocida de población indígena en la región después, por supuesto, del XVI. (Chartes C. y Stavenhagen R.; 2010)

Aunque en México también existen tratados y acuerdos locales, siempre basados en los tratados internacionales; aun así pareciera que los derechos humanos para los pueblos originarios solo se consideran para unos cuantos pueblos indígenas, porque los listados oficiales muestran unos cuantos como pueblos originarios: el Huichol del Norte, Maya, Mayo, Mazahua, Mixteco del Oeste y de la Costa, Náhuatl de la Huasteca, Otomí del Valle del Mezquital, Purépecha, Tarahumara del Norte, Tzeltal, Tsotsil, Yaqui y Zapotecos de la planicie costera. Una lista bastante pobre e incompleta.

Los indígenas frente al modelo neoliberal

En América Latina, había una población de aproximadamente setenta millones de amerindios antes de la llegada de los españoles y ciento cincuenta años más tarde quedaban sólo tres millones y medio. H. F. Dobyns afirma que un 95% de la población total de América murió en los primeros ciento treinta años después de la llegada de Colón.

Juan Gines de Sepúlveda, filósofo, letrado y cronista de Carlos V, justifica el barbarismo, el salvajismo y el holocausto hacia los habitantes de los pueblos originarios, basta revisar algunos párrafos como el siguiente:

Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas. ¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo? (De la justa causa de la guerra contra los indios) (Buendía M. 2009)

Reflexionar sobre estas cuestiones en la sociedad contemporánea no es una empresa fácil, sobre todo porque hoy más que en otros tiempos la situación se ha transformado, hay una mayor complejidad que nos obliga a pensarla, no como un todo articulado, sino como un desagregado que nos exige recorrerla desde visiones diferentes; como la mercantilización, la política, la economía, la cultura, la tecnología, la desigualdad y la violencia. Cualquier recorrido que hagamos por los ductos de las relaciones sociales y culturales, será fácil advertir que la matriz general de socialidad se halla intrincada simultáneamente por las diferentes dimensiones sociales, e incluso nuestras relaciones sentimentales. Lo que implica una construcción social de diferenciación del otro, de su condición, de su cultura, de su vestimenta, de su idioma.

No importa si se trata de una práctica cultural, un reality show, un oficio, una militancia religiosa, una preferencia sexual, un torneo o la elección de una carrera profesional, al final, siempre encontramos una relación mediada de manera extraeconómica, y sin conciencia social, que paradójicamente nos pone en la condición de una minoría, algo así como una suerte de grupo aislado, cuya condición nos vuelve víctimas.

De este modo, la sociedad moderna construye desde la mayoría hegemónica una condición estructural de fragmentación de sociedad y desde esa visión crea una pedagogía de lo único y de lo diferente, algo así como una suerte de base social de lo verdadero, de lo legitimado, de lo reconocido, desde esta mirada es como en nuestro país abordamos el tema de lo indígena. Así cualquier persona que camine por las calles de nuestras ciudades, o visite algunos pueblos o comunidades de alguna entidad de la República, tendrá siempre la posibilidad de experimentar de manera personal, estas diferencias y prácticas discriminatoria y de marginación a grupos de sujetos o sujetos de condición indígena.

Como se puede apreciar, sin duda hablar de las minorías, implica remitirnos a la problemática de desigualdad y marginación que viven estos grupos de sujetos, por ejemplo, falta de

atención médica, el despojo violento de sus tierras ancestrales, la contaminación que padecen cotidianamente, así como la falta de reconocimiento e importancia histórica que tienen no solo para una entidad como el Estado de México, sino para el país en su conjunto.

Los grupos indígenas en nuestro país constituyen no propiamente una minoría, tendrían que ser considerados como parte integrante de la población, porque quiérase o no son raíces de los cuales muchos de nosotros descendemos; sin embargo, los vemos como una minoría. Este juicio en realidad no es nada novedoso en el plano analítico, en tanto que, en la práctica del hacer cotidiano, los integrantes de estos grupos son señalados por sus características raciales, y condiciones culturales. Desde esta visión, y desde la diferenciación superficial de sus atributos, es desde donde se construyen las nuevas y complejas formas de discriminación y marginación. Por ejemplo muchos de los integrantes de estos grupos sociales se encuentran desempleados o subempleados, alejados de sus tierras, con una formación educativa básica, y algunos otros enrolados en prácticas delictivas o con problemas de adicción.

Son minorías que experimentan el sufrimiento de la marginación y la fragmentación que impone la sociedad moderna, de ahí que partir del concepto de minoría para reflexionar el tema de lo indígena en nuestro país no es nada aventurado, sobre todo porque el concepto de minoría debe basarse en el único elemento que a nuestro juicio se mantiene inalterable con el paso del tiempo y las condiciones de desarrollo político y económico, tras toda forma de marginación y discriminación, nos referimos al uso del poder (Barbin;100: 1991).

Es decir que las minorías son en realidad una función misma del poder, en tanto que el poder las utiliza para legitimarse en diferentes contextos sociales, con limitadas políticas sociales y con prácticas arbitrarias que someten sus vidas por debajo de las condiciones del respeto a los derechos humanos fundamentales.

Pero también la fragmentación de la sociedad en grupos, es una estrategia de poder que fabrica grupos y sujetos aislados mediante prácticas de inversión institucional que involucra tanto el desmantelamiento de sus objetivos comunes, como del sentido de apego y de comunidad, creando contradicciones superficiales de intereses personales y aislados de la condición de nuestros pueblos o comunidades, de manera tal que las luchas comunes se diluyen y junto con ello la importancia de instituciones base de toda sociedad, como la familia, la militancia religiosa, las tradiciones o el valor de una lengua (Barbin;101: 1991).

Esta subjetividad de las relaciones nos hace pensar que en nuestras sociedades contemporáneas el origen de todo estado-nación, lo étnico, se desvanece y en este desvanecimiento; la escuela, la familia y las militancias religiosas, entran en una suerte de crisis, en la que el sujeto queda atrapado en un abismo de hiperconsumo que le arrebató la voz, lo vuelve mudo y ciego como efecto de esta superficialidad de lo individual.

Vivimos entonces en una sociedad que en tanto agregado de sujetos establece relaciones sociales que se median por la intervención de un Estado, que en principio busca el bien común mediante la imposición de un orden económico, político y social para preservar la aventura de lo humano. Sin embargo, este principio opera de manera negativa, desde el momento en que el bien es la negación de algo que hoy es difícil aprehender. Este es el imperativo de aquella idea agregadora que da cuenta del sentido de una sociedad sometida a un proceso acelerado de desarticulación que apenas se hace posible entenderla sin el concepto de responsabilidad y respeto al otro, con lo que se pasa, de una concepción estática de la realidad, a otra más dinámica y evolutiva, donde surgen nuevos problemas de organización social, que producen un borramiento comunitario y una clausura de tradiciones, que somete a los hombres a experimentar nuevas

formas de relaciones y convivencia, que en contrasentido producen un gran desconocimiento de la imagen de lo humano. Esta experiencia hace ininteligible el actuar de cualquier hombre.

Así tenemos que hoy, a diferencia de otros tiempos, nuestras sociedades contemporáneas, más que estar caracterizadas por la búsqueda del bien común, se caracterizan por sus desigualdades, como un hecho universal. Estas desigualdades no solo son cuantitativas: por desgracia cada vez son más de orden cualitativo, además que cada sociedad las utiliza para legitimarse ante sus propios miembros de aquellos efectos que produce la industrialización y la tecnificación de nuestra vida cotidiana, como una extensión del poder en el futuro.

Entonces el poder y el descubrimiento de nuevas tecnologías en las que muchos Estados se apoyan no solo para acentuar las desigualdades económicas, hace dudoso su valor para el beneficio de sus pobladores, justo porque cuando el hombre apostó al desarrollo científico y tecnológico como el único camino para obtener seguridad y para desprenderse de aquellos miedos ancestrales, que se suponían fueron superados con el desarrollo de las sociedad moderna, hoy paradójicamente están presentes, y hace que miles de hombres, mujeres, jóvenes, niños y ancianos, se pregunten de manera angustiada sobre el presente y sobre su futuro. Un futuro clausurado para cientos y miles de hombres que a lo lejos ven un horizonte lleno de claro oscuros donde sus esfuerzos individuales y colectivos se difuminan.

En consecuencia, conocer y comprender el mundo social que hoy vivimos, nos permite advertir cuáles son sus esperanzas y sus aspiraciones, así como estar conscientes del sesgo dramático que lo caracteriza como un continuum de desigualdades distintas. Particularmente habría que poner la atención en dos que consideramos las más importantes que tienen lugar entre nosotros; La primera se sitúa en el campo de una nueva historia para los pobladores de este mundo contemporáneo, el cual se caracteriza por constantes y acelerados cambios que progresivamente reajustan el sentido de lo humano y en ocasiones insultan su inteligencia y el dinamismo creador que nos identifica como humanos.

Es una nueva historia en los modos de pensar, que muestran una metamorfosis social y cultural, es pues una crisis del desarrollo humano basada en una extraordinaria ampliación del poder que está al servicio de un exacerbado egoísmo. Este poder egoísta ha logrado someter paulatinamente las leyes de la vida social como nunca se había logrado, gracias a la concentración y disposición de riquezas económicas, hoy paradójicamente el abismo entre quienes más tienen es cada vez más grande con respecto a los que menos tienen, hoy más que nunca, a pesar de las nuevas formas de producción de alimentos, existe mucha hambre en el mundo.

Una gran contradicción pues si reflexionamos, sabemos que el hombre ha logrado en los últimos cincuenta años un desarrollo tecnológico inimaginable; primero inicio la conquista del espacio al llegar a la luna. Después descubrió las bondades de la medicina nuclear, el microchip, el fax, las computadoras portátiles, la telefonía celular, el internet y la nanotecnología, sin embargo, uno de los grandes problemas que arrastra la humanidad no ha podido ser resuelto, el hambre. Ello implica que el hombre nunca ha tenido en verdad un sentido tan agudo para entender la importancia de lo humano y el valor de la libertad. Ni que decir del valor de la solidaridad, por el contrario, hoy los hombres a diferencia de nuestros ancestros vivimos más divididos que nunca por la presencia de fuerzas opuestas que nos llevan a escenificas tensiones políticas, sociales, económicas, ideológicas, raciales y culturales. Al grado que no necesitamos guerras para destruirnos, basta con echar un vistazo a las estadísticas de mortalidad para comprender que la destrucción inicia con uno mismo.

Vivimos entonces, una nueva historia del desarrollo de la sociedad, donde las paradojas son los componentes claves de su explicación, por ejemplo, mientras el mundo entero vive intensamente la urgencia de su libertad de elección, el mercantilismo celebra la imposición de sus idas como grandes dogmas fundamentales que dan sentido a la vida de los sujetos. Por eso, hoy paradójicamente vivimos un mundo plagado de redes y opciones para establecer formas de comunicación, y a su vez la comunicación ha perdido sentido entre nosotros, hoy no nos comunicamos cara a cara, toda comunicación esta mediada tecnológicamente, cuando es que nos comunicamos, porque en muchos de los casos nos hemos quedado mudos.

Vivimos un presente guiado por una sociedad de consumo que además nos consume el futuro y que impone un nuevo ritmo en el tiempo, una sociedad que nos hace indiferentes al deterioro que produce el progreso en nosotros y en la naturaleza, y con su efecto egoísta, ha logrado amputarnos la conciencia al conducirnos a la búsqueda de falsas respuestas. Hoy todos estamos atraídos por esa economía mercantilista que nos hace fingir que vivimos plenamente una modernidad universal al crear la imagen de un desarrollo local que muestra la diferencia de nuestra cultura frente a las demás, sin advertir que con ello nos hace esclavos del albedrío, porque la imagen real que mostramos es la de un vacío.

Este espíritu egoísta ha modificado profundamente nuestro ambiente cultural y las formas de pensar, a pesar de que muchos de nosotros, pertenecemos al amplísimo estrato de aquellos que están excluidos de un trabajo digno y bien remunerado. Bien porque no existe la oportunidad para muchos o bien porque el trabajo que tenemos es un trabajo que no nos ayuda a vivir con dignidad y solo medio vivimos.

Todo gracias a una casta de sinvergüenzas burócratas que se han vuelto un lastre para muchos ciudadanos, me refiero a cientos de funcionarios públicos, diputados y senadores que se vuelven riquísimos con recursos del erario público. Son funcionarios que exigen a cientos de trabajadores que sean honestos, comprometidos y patriotas con su pueblo, cuando algunos en momentos críticos se pasean en las Vegas, otros mandan a sus hijos a estudiar a universidades privadas, gracias a nuestras aportaciones, otros más se atienden en hospitales privados fuera de nuestro país, mientras que miles de trabajadores que generamos riqueza, cuando nos enfermamos, tenemos que hacer largas filas a tempranas horas para obtener una cita médica para dentro de uno o tres meses, si es que bien nos va, en hospitales públicos.

Dicho de otra manera, parece bastante cierto que las sociedades desarrolladas no pueden dar trabajo aceptable a todos sus miembros: la contradicción fundamental es que todos necesitan trabajar para vivir, pero que la sociedad actual no necesita del trabajo de todos para crecer.

Con esta idea nos referimos a todos aquellos funcionarios que no necesariamente están el sitio justo y cuyo poder egoísta es tomado como una práctica de gobierno corporativo que se materializa en una relación de agencias de colocación partidista, que impone sus propios intereses particulares a los del conjunto de la sociedad.

La gran paradoja de esta práctica es que legitimada socialmente, es decir, que detras de esto, no solo es la incapacidad para el desempeño de sus funciones que es lo que más nos afecta, sino que para muchos, sus discursos y sus actos se vuelven una suerte de palabra pastoral que describe valores socialmente difusos de la defensa de lo injusto, y permiten a estos grupos obtener recursos incalculables. Lo contradictorio del comportamiento de estos hombres, frente a otros hombres, es que dicha práctica es vista como principio legítimo de enseñanza en el que no importa cómo obtener los medios, lo importante es obtenerlo.

Esta práctica, lo que se muestra no es el éxito individual sino la habilidad para integrarse y formar parte de un organización política o social. Es pues una circularidad argumentativa carente de valor y sentido social que tiende a justificar cualquier tipo de desigualdad.

Esta noble casta de nuevos ricos es el resultado de los intersticios de la globalización, que no solo oculta su naturaleza depredadora, además, nos muestra sus contradicciones de segundo orden, las cuales son tan llamativas como deliberadamente ocultas en la medida que han logrado transmitirse generacionalmente. En consecuencia, las sociedades contemporáneas se han constituido en sistemas económicos depredadores del futuro de miles de sujetos, y quienes logran vivir razonablemente bien en él, lo hacen a costa de la exclusión de las generaciones más jóvenes.

Este sistema económico está organizado para sostener las desigualdades mediante la imposición de políticas públicas cuyo costo está diferido al futuro. De tal manera que muchas generaciones de jóvenes nunca vivirán como las generaciones predecesoras, pero financiarán la prosperidad de estas, mediante el uso de utopías críticas sobre el sistema económico y político en general. Lo más seguro es que bajo esta perspectiva el futuro no sea halagüeño, no se vislumbran salidas sociales que sean viables para romper este círculo perverso de la desigualdad, y poder recuperar el valor del trabajo para alejarnos del sentido de supervivencia.

No se observa claramente cual pudiera ser la salida para recuperar el sentido de comunidad, y que la estructura organizacional de la sociedad contemporánea nos pueda garantizar una vida digna, y no un cambio mediante a la violencia revolucionaria, no se ve un cambio radical sin que se derrame mucha sangre humana. Lo más probable es que se requiera de un cambio en la práctica de la interpretación de lo humano, iniciando con la recuperación de la importancia de la convivencia del hombre como su medio, eso es lo necesitamos, una sacudida de conciencia que nos obligue a ver al otro con respecto, con valor y con fraternidad, sin egoísmos ni avaricia, lo más probable es que no viviremos para cuando esta utopía se haga realidad.

La segunda gran desigualdad, es la que ha experimentado el hombre en tanto género, y le ha provocado profundos cambios que dificultan el entendimiento de su actuar frente a otros hombres. Son transformaciones que se han volcado como un alud de emociones contrapuestas que lo han llevado a romper sus vínculos sociales, y a desestructurar la cadena de diálogo y de confianza frente al otro.

Hoy la desigualdad entre los sujetos ha logrado designificar al otro como resultado del miedo, la inseguridad y la desconfianza que se han vehiculizado mediante la incertidumbre. Esta desigualdad ha sido demoledora para la humanidad, pues nos ha anestesiado moralmente.

Hoy más que nunca los hombres estamos abandonados humillados y sin esperanzas a mediano plazo, cientos de mexicanos vivimos preocupados por el presente y por nuestro futuro y en esta preocupación amenazante nos sentimos amenazador por el otro. Esa condición de amenaza nos hace insensibles frente al dolor de los demás, nos hemos vuelto falsos al pretender escenificar nuestra ayuda al otro, redondeando el pago de nuestras compras, o haciendo fila para depositar unos cuantos pesos para el teletón, sin advertir que nuestros actos son ambiguos, son una mezcla de ficción y de realidad que nos aleja de la sensatez de lo humano cuando hemos reducido al otro en una cosa.

Es necesario traer a la memoria algunos acontecimientos que en la sociedad han provocado una profunda indignación, y con estos ejemplos extremos compartir una enorme preocupación, este es un auténtico viaje de reflexión que nos lleva a pensar lo que hoy hemos llegado a ser, y de lo que potencialmente podemos llegar a ser.

Lo primero es que valdría la pena preguntarnos porque hoy los hombres somos tan indiferentes frente a la necesidad y el dolor de los otros, será que nuestro poder egoísta es más visionario que nuestra solidaridad de género. Algunos, por fortuna sentimos coraje y rabia cuando contemplamos lo repugnante de algunos actos que rebasan cualquier umbral de tolerancia.

Ya se ha mencionado en líneas anteriores, que la indiferencia y el abandono hacia el ser humano es una de las formas que caracteriza a la sociedad contemporánea, una práctica implícita descrita en muchos acontecimientos. Por ejemplo, tendríamos que preguntarnos, qué pasa por la mente de aquel sujeto que, por el afán de obtener recursos de manera ilícita, secuestra, roba o tortura a otra persona. O de aquello que simplemente describen sus actos como un trabajo. Recordemos el caso del célebre niño sicario, el Ponchis, o que decir de Arismendi, el desagradablemente llamado mocha orejas, o lo que fue anunciado ayer por los medios de comunicación, en relación a la detención de una banda dieciocho secuestradores, de los cuales trece eran Policías Federales en activo. Ni que decir de los infames actos de las fosas clandestinas descubiertas en Tamaulipas.

O el recientemente caso ocurrido a Irma López Aurelio, difundido por las redes sociales y los medios de comunicación, es el caso de aquella mujer indígena originaria de San Felipe Jalapa, en Oaxaca, que dio a luz a un niño en el césped de un Centro de Salud, cuando por falta de personal se le negó la asistencia médica (El economista; 2013).

Asimismo, otro caso célebre fue Manuel, el niño tzotzil que venía de los Altos de Chiapas para trabajar en las calles de la capital tabasqueña como vendedor de dulces y que fue humillado por el inspector municipal Juan Diego López, al tirarle su mercancía al suelo, o que decir del caso de Aron Pino, originario de Tecate, Baja California, que se tomó una fotografía mostrando a un perro con un puro en el hocico, después de haberlo clavado a una cruz de madera (Universal; 2013). Estos acontecimientos deslegítiman el papel del Estado ante las desigualdades e inequidades que se producen. De acuerdo con el Informe sobre las Desigualdades en México 2018, existe una gran desproporción en torno a los recursos materiales que reciben los miembros de los pueblos originarios.¹¹ Existen 53.3 millones de personas viviendo la pobreza.

La evocación de las imágenes de estos acontecimientos es más evidente que cualquier análisis de los hechos, al mostrar el carácter sorprendentemente escandaloso del valor que damos a la vida. Sin duda nos somete a un principio de degradación y dispersión de la más mínima consideración a otro ser. Observen como la expresión de estos hechos nos muestran los permanentes desordenes y antagonismos que alimentan nuestra cotidianidad.

En todos los casos, lo que está de tras de cada acto, es el funcionamiento de una sociedad que nos ha hecho egoístas, individualistas y ególatras, al pensar que la regla máxima es el beneficio personal más que el colectivo, y que la vieja idea de aquellas generaciones ancestrales que

insistían en la importancia de la colectividad como un principio fundador de lo humano, y que quedó oculto bajo múltiples máscaras de la metáfora del progreso.

Así el desarrollo que hoy el hombre ha logrado mediante las diferentes variaciones ideológicas ha introducido la imagen de un hombre libre, autónomo e individualista que rechaza la idea de la muerte y se acoge a los mitos de la perfección y la inmortalidad, mediante el consumo de cientos de productos que nos hacen creer que nos alejamos del arcaísmo humano, sin embargo
11 Véase: Informe sobre las Desigualdades en México, El Colegio de México, consultado el 10 de noviembre de 2018, disponible en línea: <https://desigualdades.colmex.mx/informe-desigualdades-2018.pdf>

este individualismo emancipador que ha moldeado las acciones del sujeto, ha tenido la virtud de doblegarnos y hacernos anónimos frente a las masas, al lograr que todas nuestras acciones públicas sean actos contenidos por una soledad interior y absoluta, que carcome cualquier relación interpersonal y borra todo vínculo familiar, de amistad, o de generosidad.

Observemos detenidamente y no perdamos de vista que el desarrollo de la moderna sociedad se ha confabulado con nuestra realidad, al dirigir todas sus acciones a la satisfacción de intereses personales, que paradójicamente motivan el querer a sí mismo, en un mundo social donde lo que se busca es que todo mundo sea idéntico a todo mundo, y en el efecto de masa perder la voluntad y el sentido de una realidad particular que inhibe la moralidad y promueve los excesos mediante el poder de la impersonalidad.

Es así como esta segunda gran diferencia descansa sobre el principio de una separación entre el sujeto individual y el sujeto colectivo, donde triunfa la violencia, la banalización y la degradación, todos ellos culpables de conspirar contra la cohesión social.

Puntos concluyentes

La reflexión y análisis sobre los pueblos originarios confronta las ideas de igualdad y equidad. Actualmente se han mejorado sus condiciones de vida, existe un reconocimiento, pero también hay retos por vencer. En el caso de la entidad mexiquense son varios los programas de gobierno y las políticas públicas que tienen un efecto de conciliar y por supuesto compensar las condiciones de vida de los integrantes de las etnias.

Es posible conciliar y comprender las necesidades de los habitantes de los pueblos originarios, con su riqueza y multiculturalismo, para promover un desarrollo igualitario y con respeto a sus recursos naturales. La condición social también es importante, porque implica el reconocimiento de su forma de vida y su contexto sociocultural. Para el caso de la entidad mexiquense existe una gran riqueza en todos los aspectos que contribuye a formar áreas de oportunidad en los 125 municipios de la entidad. Por lo tanto, en la medida en que se logre establecer pautas de intervención para disminuir las desigualdades; así como el respeto a los derechos humanos, se contará con mayores posibilidades de incidir en las políticas públicas y acciones de gobierno.

En ese sentido, existen diferentes documentos en el plano mundial, pero las prácticas y puesta en marcha de estas herramientas no se ha llevado a la práctica. Así vemos que hasta las constituciones políticas de los estados se modifican a modo para continuar con prácticas individuales y en beneficio de unos pocos, los ejercicios de inclusión y equidad también se han promovido desde los grupos originarios. En el caso del Estado de México son varias las instituciones que han promovido el desarrollo de los derechos humanos, por lo cual se vislumbra una visibilización del problema; con algunas soluciones y propuestas. Empero, se ve complejo el panorama si no logramos primero un reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios en el contexto cercano, dentro de los municipios y dentro de las propias comunidades.

Por lo cual, esta discusión desarrollada en el corpus del texto, pretende abonar hacia la sensibilización del tema y en la construcción de acuerdos entre los distintos actores de la sociedad.

CAPÍTULO VI

Desarrollo Comunitario Sustentable: su papel en la seguridad alimentaria de los pueblos originarios del Estado de México

Karla Violeta Pillado Albarrán | Javier Jesús Ramírez Hernández
Fredyd Torres Oregón | Jessica Alejandra Avitia Rodríguez

Introducción

Los pueblos originarios representan el 5% de la población mundial. Esto es alrededor de 370 millones de personas distribuidas en más de 80 países. Son considerados los grupos de población más vulnerables, susceptibles de desigualdad y marginación. Además de padecer privaciones para autodeterminarse (Kuhnlein et al., 2013; FAO, 2016, 2018; BM, 2018), ser originario aumenta las probabilidades de pobreza un 30%, entre las carencias que origina la pobreza está la alimentación. 15% de los pobres del mundo pertenecen a pueblos originarios y representan un tercio de la población rural (Hall y Patrinos, 2005; FAO, 2016; ONU, 2017; Ponce y Kánter, 2017; Senado de la República, 2017). En México el 6.6% poblacional es originario, donde el 98% se cataloga con alta o muy alta marginación (Ponce y Kánter, 2017); por su parte, en el Estado de México 17% poblacional se considera originario con distribución en al menos 69 municipios, de los cuales 43 se tienen alta presencia de personas originarias con grados de marginación muy alto y alto (COESPO, 2017). Así, la marginación se vincula con la pobreza multidimensional y se correlaciona con la inseguridad alimentaria, por ejemplo, el empadronamiento de todas las comunidades originarias del Estado de México en programas asistenciales para la alimentación (Sinhambre, 2014).

Este capítulo tiene el objetivo de analizar el enfoque del Desarrollo Comunitario Sustentable (DCS) como una propuesta teórico práctica en el logro de la seguridad alimentaria de las comunidades originarias del Estado de México, mediante el enfoque del Desarrollo Comunitario Sustentable (DCS).

Debido a que la seguridad alimentaria (acceso a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer necesidades y preferencias alimenticias) es parte integral del desarrollo de los individuos, comunidades y naciones, es preciso analizar mediante la comparación cual enfoque de desarrollo es el más adecuado para atender las necesidades alimentarias de las comunidades originarias del Estado de México. Se contrasta el enfoque de desarrollo sostenible propuesto por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) por ser considerado el discurso predominante ante el enfoque de desarrollo sustentable del Desarrollo Comunitario Sustentable (DCS), como propuesta del presente documento.

El discurso de desarrollo sostenible propuesto por ONU está enfocado a escala nacional e individual, es de carácter ambientalista, promueve la maximización de los recursos naturales para garantizar su explotación constante, sus estrategias de seguridad alimentaria se basan en el libre comercio, la especialización y tecnificación de cultivos, la agroindustria, la modificación genética de las semillas como medida de aumento y rendimiento de productividad alimentaria, para atender a quienes carecen de poder de compra para adquirir alimentos insta a los gobiernos a elaborar políticas alimentarias asistencialistas (Spalding, 1985; Toussaint, 2010; Holt y Patel, 2010; Mundo et al., 2013; Ramírez et al., 2015; ONU, 2017a). Por su parte, al DCS le atañe el estudio de los problemas sociales, económicos, políticos y culturales de las comunidades originarias y campesinas, se vale de la investigación acción participativa para interactuar con la comunidad y atender sus necesidades, revaloriza su cosmovisión como eje del desarrollo; para

atender la seguridad alimentaria defiende la práctica de los sistemas agrícolas tradicionales en los que los conocimientos campesinos son la base de las técnicas de producción, acordes con la ecogeografía y microclima de las comunidades, asimismo promueve el empoderamiento de los campesinos para mejorar su calidad de vida (Toledo et al., 1985; Leff, 1986, 2004; Toledo et al., 1989; Toledo, 1989, 1996a, 1996b; Toledo y Barrera, 2008; Ghiso, 2000; Gudynas y Acosta, 2011; Toledo y Ortiz, 2014).

Así pues, la seguridad alimentaria de las comunidades originarias del Estado de México es un fenómeno que se escapa de la atención del enfoque de NU, ya que su enfoque de desarrollo desvincula a las comunidades de sus prácticas agroalimentarias originarias; por otro lado el DCS apuesta por la seguridad alimentaria a través de un diálogo de saberes que reconoce sus conocimientos de la producción diversificada de alimentos como parte de la solución al problema.

En el mundo, existen por lo menos 5 mil grupos originarios compuestos de 370 millones de personas que representan el 5% de la población mundial, viven en más de 80 países de los cinco continentes, son poseedores de al menos una cuarta parte de la superficie terrestre y de casi el 40% de las áreas protegidas terrestres (ONU, 2017b, Garnett et al., 2018). Por su parte en México se estiman 68 grupos originarios que representan el 6.6% poblacional (SEMARNAT, 2017).

Los pueblos originarios son considerados los grupos de población más vulnerables, susceptibles de desigualdad y marginación, además de padecer privaciones para autodeterminarse (Kuhnlein et al., 2013; FAO, 2016, 2018; BM, 2018) ser originario aumenta las probabilidades de pobreza un 30%, entre las carencias que origina la pobreza está la alimentación, 15% de los pobres del mundo pertenecen a pueblos originarios y representan un tercio de la población rural (Hall y Patrinos, 2005; FAO, 2016; ONU, 2017; Ponce y Kánter, 2017; Senado de la República, 2017).

En México el 6.6% poblacional es originario, donde el 98% se cataloga con alta o muy alta marginación (Ponce y Kánter, 2017), por su parte, en el Estado de México 17% poblacional se considera originario con distribución en al menos 69 municipios, de los cuales 43 se tienen alta presencia de personas originarias con grados de marginación muy alto y alto (COESPO, 2017). Así, la marginación se vincula con la pobreza multidimensional y se correlaciona con la inseguridad alimentaria, por ejemplo, el empadronamiento de todas las comunidades originarias del Estado de México en programas asistenciales para la alimentación (Sin hambre, 2014).

El presente documento es un análisis del enfoque del Desarrollo Comunitario Sustentable (DCS) como una propuesta no sólo teórica sino práctica-participativa transformadora de la organización comunitaria en el logro de la seguridad alimentaria. Para cumplir dicho objetivo se compara al DCS con el enfoque de desarrollo de la ONU, el cual se considera un enfoque dominante de desarrollo, pues en razón de éste se planean las políticas públicas que en algún momento tienen aplicación en las comunidades originarias.

Estructuralmente el documento se divide en cuatro secciones: 1) análisis del concepto de comunidades originarias, 2) semblanza de la situación socioeconómica y las cifras oficiales de seguridad alimentaria de las comunidades originarias del Estado de México; 3) comparación del discurso dominante de desarrollo, ante el enfoque de DCS en referencia a sus propuestas dirigidas hacia la seguridad alimentaria; y 4) proposición de acciones vinculadas a los modos de vida de las comunidades originarias que puedan garantizar su seguridad alimentaria.

Las comunidades originarias del Estado de México y la inseguridad alimentaria

Las comunidades y pueblos originarios, han sido categorizados jurídicamente por el Estado Mexicano dentro del marco legal en el Artículo 2do Constitucional Párrafo 1°, el cual indica que

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (DOF, 2017).

Además el Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018 se reconoce que:

En México la población indígena es un importante grupo social de mexicanos que dada su cultura, su historia y su lengua identificamos como los pueblos originarios de nuestro país (CDI, 2014).

A nivel jurídico indígena y originario son conceptos manejados indistintamente, pero bajo su cosmovisión y filosofía de vida se reconocen como pueblos y comunidades originarias de sus territorios porque desarrollaron una civilización original sin influencias determinantes de otras culturas o civilizaciones hasta la llamada "colonización", "aculturación" o "evangelización" (Atenco, 2017). Siguiendo a Atenco (2017) las comunidades originarias tienen cinco componentes:

1. Territorio.- espacio geográfico en el que se ejerce jurisdicción, donde se establece una relación de respeto e interdependencia con la naturaleza y en especial con la Madre Tierra; es un espacio en el que la sociedad se recrea y reproduce étnica y culturalmente.
2. Autoridad.- existe una autoridad que gobierna, administra e imparte justicia de acuerdo a la voluntad de la mayoría.
3. Idioma.- es un medio que recrea culturalmente y preserva étnicamente a la sociedad originaria en su conjunto, espejo de la cultura, la identidad, la cosmogonía y cosmovisión de los pueblos y comunidades originarias.
4. Ley.- la ley indígena es la Norma Jurídica por la que se rigen los pueblos y comunidades originarias, avalada por todos sus miembros, es interpretativa y se reproduce oralmente, está en constante evolución, no son solo "usos y costumbres".
5. Espiritualidad.- el discernimiento entre lo material y lo espiritual, entendiendo que la espiritualidad rige al mundo material.

Por tanto, en el presente documento se retoma la conceptualización de comunidades y pueblos originarios, entendidos como los espacios territoriales donde se lleva a cabo la reproducción social de la identidad étnica¹², al mismo tiempo son espacios en los que las familias se asocian para dar solución a sus problemas básicos con base en sus prácticas socioculturales, en su modo de trabajar la tierra y en sus modos de relacionarse entre familias. Las comunidades y

¹² La identidad étnica es la interrelación de distintos componentes étnicos: características culturales; sistemas de organización social; costumbres; normas; pautas de conducta y tradición histórica, implica una lealtad incuestionable para con la comunidad, se sustenta en un sentido etnocéntrico, distingue y define el ser en una unidad de lenguaje, raza y cultura (Pérez y Rivera, 2011, pág. 27)

pueblos originarios se caracterizan por practicar, principalmente, actividades agropecuarias, forestales y/o de conservación ambiental¹³ (Martínez, 2002; Pérez y Rivera, 2011).

Comunidades originarias en el Estado de México

En el Estado de México, la entidad más poblada del país, se registró en 2015 presencia de población originaria (PO) en sus 125 municipios, de éstos el 1.6% alberga más del 40% de PO, el 32% registró presencia indígena (entre el 20% y 40% poblacional) y 66.4% tienen población indígena dispersa. De la población estatal, el 17% se considera perteneciente a alguna etnia y solo el 2.75% habla alguna lengua indígena (INEGI, 2010, 2015; CDI, 2014, 2016; COESPO, 2016, 2017).

En la entidad mexiquense hay presencia de 27 grupos originarios, comunidades rurales y urbanas, las rurales son aquellas que desde el origen de los tiempos han habitado sus territorios, las urbanas son comunidades originarias que han migrado de otros estados, principalmente hacia las zonas conurbadas. Con respecto al censo de 1990 las comunidades originarias rurales se han reducido 28.86%, mientras que las originarias urbanas han aumentado 124.91% (Sugiura et al., 1997; INEGI, 2010).

Las comunidades originarias rurales mexiquenses con mayor presencia son la mazahua con 52.27% de la población originaria rural total mexiquense (PORTM) ubicados en los municipios de Almoloya de Juárez, Atlacomulco, Ixtlahuaca, Jocotitlán, El Oro, San Felipe del Progreso, San José del Rincón y Temascalcingo; la otomí con 43.20% PORTM ubicada en Acambay, Capulhuac, Jiquipilco, Lerma, Metepec, Morelos, Ocoyoacac, Otzolotepec, Temascalcingo, Temoaya, Tianguistenco, Toluca, Xonacatlan y Zinacantepec; la nahuas con 3.02% PORTM que se localizan en Joquicingo, Tenango del Valle y Xatlalaco; la matlatzínca con 0.41% PORTM localizada en Temascaltepec; y la tlahuica con 0.32% PORTM ubicada en Ocuilán (Sugiura et al., 1997; INEGI, 2015; COESPO, 2017).

Entre las comunidades originarias urbanas mexiquenses se enlistan nahuas con 35.08% de la población originaria urbana total mexiquense (POUTM), mixtecos con 16.64% POUTM, mazatecos con 8.95% POUTM, zapotecos con 8.26% POUTM, totonacos con 6.28% POUTM, mixes con 3.86% POUTM, con menos del 1% de POUTM hay presencia de chinantecos, tlapanecos, mayas, tseltal, amuzgo, tepehuas, tsotsil, cuicatecos, huaves, cho'oles, huicholes, zoques, chatinos, tojobales, pames, tephuanos y popolucas; provenientes principalmente de Guerrero, Hidalgo, Oaxaca y Veracruz, instalados en los municipios de Ecatepec de Morelos, Chimalhuacán, Tlalnepantla de Baz, Nezahualcóyotl, Naucalpan de Juárez, Valle de Chalco Solidaridad, Tultitlán, Cuajimalpa y Toluca (COESPO, 2017).

Las comunidades originarias históricamente han sido discriminadas y vulnerabilizadas, han sido despojadas de sus bienes naturales y culturales, han sido orillas a modificar sus modos de vida. De acuerdo con el Banco Mundial (2014) ser originario aumentaba las probabilidades de ser pobre hasta 30%, asimismo la ONU (2016) indicó que 15% de los pobres del planeta son originarios y representan un tercio de la población rural.

En México los grupos originarios están en esta situación, el 98% registra un alto grado marginación (su salario es más bajo en comparación con la población no originaria), el 73.2% de la población originaria vive en condiciones de pobreza, el 31.8% en pobreza extrema, el 38.8% tiene carencias alimentarias, el 61% carece de servicios básicos de vivienda, el 19.5% no cuenta con servicio de

¹³ En Pérez y Rivera (2011) se maneja indistintamente los conceptos de pueblos originarios y comunidades originarias, por tal se toma como referencia válida en el presente documento.

salud y el 33,9% tiene rezago educativo. En el Estado México el 34,4% de la PO está clasificada con muy alto y alto grado de marginación (SINHAMBRE, 2014; CONEVAL, 2015; INEGI, 2015; CDI, 2016a; COESPO, 2017).

La pobreza y la marginación trastocan, modifican y atentan contra los valores culturales de las comunidades originarias, caso específico la alimentación, que en estas comunidades traspasa las fronteras de ser un proceso fisiológico, es un fenómeno cultural, particular y característico de cada comunidad, vinculado con su medio natural, el cual determina un sistema agroalimentario específico (Aguilar, 2014).

Los sistemas agroalimentarios de las comunidades originarias se pueden adjetivar con el término biocultural, que refleja la conjunción de los aspectos biológicos, genéticos, lingüísticos, cognitivos, agrícolas y paisajísticos, originados históricamente como producto de la interacción entre las culturas y sus ambientes naturales; además incluye una cosmovisión y creencias particulares, conocimientos, prácticas de manejo así como preferencias por el manejo de especies particulares (Toledo y Barrera, 2008; Moreno et al., 2013).

Esta cultura alimentaria, compuesta de los sistemas agroalimentarios, los usos, costumbres y hábitos alimentarios, está siendo quebrantada por la inseguridad alimentaria, que se vincula estrechamente con la pobreza y marginación de las comunidades originarias, así como a la crisis alimentaria global.

Por una parte la inseguridad alimentaria se entiende como la disminución en el acceso a los alimentos o de los niveles de consumo adecuado debido a riesgos ambientales o sociales (FAO, 2011); mientras que la crisis alimentaria es la conjunción de escases de alimentos, desnutrición, malnutrición, cambios de patrones culturales alimentarios, cambios del sistema agroalimentario, cosechas fallidas, situaciones de hambre, incluso políticas públicas (Holt y Patel, 2010).

La inseguridad alimentaria se ha agravado por el alza del precio de la canasta básica, por el abandono total o parcial de los campos y por el cese en la práctica de los sistemas agroalimentarios locales, a causa de la migración en busca de actividades económicas que reditúen ingresos extras o por despojo de sus territorios. Otros factores son la destrucción de las semillas nativas y al constante cambio de los patrones alimentarios que acarrear enfermedades crónicas (Vía Campesina, 2018).

En México, 70% de los hogares totales se clasificaron en alguna de las tres categorías de inseguridad alimentaria (leve, moderada o severa), siendo los hogares rurales los de mayor inseguridad alimentaria, con 80,8%, y a su vez la población originaria presentó un alto porcentaje de inseguridad alimentaria, el 73,2%, además 1 de cada 3 niños indígenas padece desnutrición crónica (INSP, 2012; Acosta, 2017; THP, 2018).

La inseguridad alimentaria en las comunidades originarias es más aguda debido a múltiples factores: a) ambientales como el cambio climático que acarrea desertificación, sequías o inundaciones que afectan la producción local de alimentos; b) económicos como la apertura comercial internacional en la que no juegan un papel significativo os pequeños productores;

c) sociales entre los que se considera la pobreza y la urbanización de las áreas de cultivo; d) políticos como los programas gubernamentales de subsidio que rompen con su esquema tradicional alimentario, orillándolas al consumo de productos ultraprocesados que a su vez contraen problemas de nutrición (IEN, 2001; Kuhnlein et al., 2013; FAO, 2013; Restrepo et al., 2018).

Ante tal situación, en el presente documento se presenta el enfoque del Desarrollo Comunitario Sustentable (DCS) como una propuesta no sólo teórica sino práctica-participativa transformadora de la organización comunitaria en el logro de la seguridad alimentaria. Para cumplir dicho objetivo se compara las propuestas y alternativas de seguridad alimentaria del DCS y de la ONU, considerado este último el enfoque dominante con base en el cual se planean las políticas públicas nacionales que en algún momento tienen aplicación o repercuten en las comunidades originarias.

Desarrollo Sostenible, discurso dominante

La inseguridad alimentaria en las comunidades originarias es un problema reconocido dentro del discurso dominante de desarrollo, el Banco Mundial indicó que

En casi todos los indicadores básicos de salud, la población indígena presenta peores resultados y una de las brechas más importantes que arroja este informe podría ser el hecho de que los niños indígenas siguen mostrando tasas de desnutrición extremadamente altas, otro factor que con probabilidad limita el aprendizaje. Este es un problema que se da a una escala significativa en países como México, donde en todas partes las tasas de desnutrición son bajas, lo que demuestra un fracaso particularmente evidente respecto del modo de abordar esta necesidad básica en la población indígena (Hall y Patrinos, 2005, pág. 9-10).

Se entiende por discurso dominante a aquel enfoque de desarrollo propuesto por la ONU, por ser un organismo internacional que propone lineamientos globales para estandarizar los planes de desarrollo de sus países miembros, este discurso está fuertemente influenciado por el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC). Así, se ha enfocado en la acumulación del capital, en las industrias urbanas, en la mecanización y tecnificación agraria, en el comercio global, en el aumento del alfabetismo, en la extensión de los medios de comunicación, en el control del entorno natural y social, y en la mayor participación política (Bula, 1994; Tamames, 1999; Valcárcel, 2006; Holt y Patel, 2010; Toussaint, 2007, 2010).

Las políticas de desarrollo de la ONU, recientemente, se han fundamentado en dos enfoques, el de las Capacidades y el del Desarrollo Sostenible. El primero, propuesto por A. Sen quien considera que el desarrollo se refleja en el aumento de las capacidades de la gente, así el desarrollo gira en torno a la razón y las libertades humanas, es medible a través del Índice de Desarrollo Humano (IDH) (Sen, 1982; Valcárcel, 2006; Urquijo, 2014). El desarrollo se ve como un proceso para ampliar las oportunidades de los individuos, especialmente "una vida prolongada y saludable, educación y acceso a los recursos necesarios para tener un nivel de vida decente" (PNUD, 1990, pág. 19); dentro de esta noción se amplió el carácter económico pues se considera al PIB (Producto Interno Bruto) como un indicador de desarrollo necesario para determinar el IDH (Mujica y Rincón, 2010).

De acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) el IDH es el indicador más usado para determinar el grado de desarrollo de una nación, el desarrollo implica alcanzar una ponderación mínima de ciertos atributos, específicamente salud para calcular la longevidad de las personas, educación y riqueza como elemento necesario para una vida digna (PNUD, 2016).

En segundo término, el Desarrollo Sostenible, es un enfoque de carácter ambientalista, gestado por la ONU durante la Primera Cumbre de la Tierra, 1972, y formalizado con el informe Brundtland, 1987, quedó definido como "un desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente, sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras, para satisfacer sus propias necesidades". Durante la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1992, se sentaron los principios -Agenda 21- a los que los miembros pertenecientes a la ONU se comprometieron cumplir para llevar a cabo un proceso de desarrollo con base en la protección del medioambiente (Valcárcel, 2006; Gaitán, 2010; Mujica y Rincón, 2010; Estenssoro, 2015:).

Las agendas de trabajo recientes se han fijado metas a plazo. La Cumbre del Milenio, 2000, estableció ocho objetivos conocidos como los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), cuya meta fue luchar contra la pobreza extrema en sus varias dimensiones: hambre, enfermedad, pobreza de ingresos, falta de vivienda adecuada, exclusión social, problemas de educación y de sostenibilidad ambiental, entre otras, su vencimiento se fijó para el año 2015, de acuerdo con los reportes de los miembros de la ONU la mayoría de los objetivos se cumplió, en especial el primer objetivo de erradicar el hambre.

Debido a que hubo quienes no lograron los ODM, se ha planteado una nueva agenda, la Agenda 2030 del PDNU, que tiene el objetivo principal de erradicar la pobreza antes de 2030, además de 16 objetivos más, conocidos como los Objetivos del Desarrollo Sustentable (ODS), los cuales son (FMI, 2016; ONU, 2017a; CEPAL, 2018): a) Fin de la pobreza; b) Hambre cero; c) Salud y bienestar; d) Educación de calidad; e) Igualdad de género; f) Agua limpia y saneamiento; g) Energía asequible y no contaminante; h) Trabajo decente y crecimiento económico; i) Industria, innovación e infraestructura; j) Reducción de las desigualdades; k) Ciudades y comunidades sostenibles; l) Producción y consumo responsables; m) Acción por el clima; n) Vida submarina; o) Vida de ecosistemas terrestres; p) Paz, justicia e instituciones sólidas; k) 17. Alianzas para lograr los objetivos.

A su vez estos objetivos tienen cada uno diversas metas haciendo un total de 169 objetivos particulares, de los cuales 73 se relacionan directamente con los pueblos y comunidades originarias (Andersen, 2018).

De acuerdo con el PDNU para alcanzar el desarrollo sostenible es fundamental armonizar tres elementos básicos: el crecimiento económico, la inclusión social y la protección del medio ambiente.

Parte del discurso oficial de desarrollo a nivel regional de Latinoamérica es la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) quien establece los proyectos de desarrollo en la región, los cuales trabajan a la par de las agendas del PDNU. Para la implementación de la Agenda 2030 la CEPAL prioriza en los siguientes aspectos (CEPAL, 2018, pág. 12-13):

Apoyar la creación de arquitecturas nacionales: mediante la integración de las tres dimensiones —económica, social y ambiental—, para promover el intercambio de experiencias y buenas prácticas en la creación de instancias interministeriales.

Potenciar la incorporación de los ODS en los sistemas de planificación nacional y territorial: que corresponde a aspectos fiscales, de presupuestos e inversión en el ámbito público.

Fortalecer capacidades: mediante seminarios, talleres, cursos y asistencia técnica a nivel regional, nacional y subnacional, en el sector público, en la sociedad civil, el ámbito académico y el sector privado.

Desarrollar un observatorio regional de planificación para el desarrollo sostenible: que incluya el Repositorio regional de planes nacionales de desarrollo además de generar espacios para el diálogo y el intercambio de experiencias, disponga de información sistematizada de forma accesible y actualizada a través de bases de datos, indicadores y análisis sobre la Agenda 2030.

Específicamente, las propuestas de acción del discurso dominante de desarrollo para combatir la inseguridad alimentaria se acuerdan en el programa Seguridad Alimentaria Nutricional que tiene cuatro ejes: disponibilidad, acceso, estabilidad, utilización y consumo de los alimentos, dichas propuestas son (FAO, 2009a, 2009b, 2014a, 2014b):

- Promover la tecnificación agrícola en los países en vías de desarrollo.
- Incrementar la inversión en investigación y desarrollo agrícola en los países en vías de desarrollo.
- Acercar la tecnología para la mitigación y adaptación al cambio climático a los pequeños agricultores.
- Incrementar la inversión en las zonas rurales de los países en vías de desarrollo para aumentar el rendimiento en la producción de alimentos.
- Modificar las políticas en cuanto a la distribución de ingresos, el empleo y el acceso a la tierra.
- Cambios en el sistema comercial mundial para que sea más justo y predecible.
- Fomentar el uso de la energía derivada de la biomasa y reducir la competencia entre los alimentos y los combustibles.

En el marco de los ODS se hace un seguimiento de la inseguridad alimentaria en el Objetivo 2: hambre cero, en sus metas 2.1 y 2.2, poner fin al hambre y poner fin a las formas de malnutrición, respectivamente. Para el logro de estas metas, la Agenda 2030, promueve la fortalecer la resiliencia y la capacidad de adaptación de los sistemas alimentarios y los medios de vida de las personas en respuesta a la variabilidad y las condiciones extremas del clima. (FAO, 2018, pág. vi).

Desarrollo Comunitario Sustentable.

El DCS es parte del llamado Otro Desarrollo (OD) "desarrollo unificado" o "desarrollo integral", que surgió de la inconformidad de un modelo de desarrollo excluyente que gira en torno al logro de la riqueza, tiene como principios: 1) ser generado para la satisfacción de las necesidades, 2) es endógeno y autónomo, 3) está en armonía con el medio ambiente, y 4) se basa en transformaciones estructurales (Wolfe, 1976; Valcárcel, 2006).

El DCS tiene antecedentes en otras propuestas de desarrollo: el comunitario, el endógeno, el rural y el sustentable¹⁴. El desarrollo comunitario lo define Camacho (2012, pág. 209) como un método de intervención en el que participan todos los agentes de la comunidad, que potencia la participación de éstos para alcanzar objetivos comunes en mejora de sus condiciones económicas, sociales y culturales.

¹⁴ Para el presente documento se hace una clara diferencia entre desarrollo sostenible y desarrollo sustentable. El desarrollo sostenible pertenece al discurso dominante de desarrollo de la ONU que pone énfasis en las esferas económica, social y ambiental; mientras que el desarrollo sustentable busca preservar el patrimonio biocultural de las comunidades, conservar la base ecológica como condición para un desarrollo equilibrado y equitativo, se basa en la transversalidad de las dimensiones territorial, ambiental, social, cultural, política y económica (Leff, 1986; Toledo y Barrera, 2008; ONU, 2017a).

El desarrollo endógeno es un modelo socioeconómico en el que las comunidades desarrollan sus propias propuestas, se basa en la adecuación de los sistemas productivos con los microclimas de las comunidades, integra a las poblaciones marginadas, las actividades económicas, políticas, sociales y culturales tienen un componente espacial-territorial en el que se organizan (Zárate et al., 2007).

El desarrollo rural es el proceso para lograr un estadio de mejora en el nivel de vida de la población que habita las zonas rurales, a través de procesos de participación local y la potenciación de sus recursos locales (Ceña, 1994; Herrera, 2013).

El desarrollo sustentable articula, al menos, cinco dimensiones: económica, ecológica, social, política y cultural; construye una visión integral de los problemas, enfatiza en la preservación de los recursos naturales y la formación de unidades familiares, comunidades y regiones económicamente autosuficientes (Toledo, 1996a, 1999; Gutiérrez y González, 2010; Camacho, 2012).

El DCS hace una crítica al modo de producción capitalista como raíz de los problemas ambientales, estudia el proceso histórico de las causas de la pobreza de las comunidades marginadas y originarias. Su propuesta de desarrollo yace en el empoderamiento de las comunidades mediante el rescate de sus valores culturales e históricos, el uso de tecnologías de producción ecológicas (propias de las comunidades originarias), la sinergia con propuestas como la agroecología, y el fortalecimiento de la capacidad de autogestión de las comunidades (Leff, 1986; Tetreault, 2004).

En el DCS se palpan las epistemologías del sur, el diálogo de saberes y el saber ambiental. Las epistemologías del sur son entendidas como los conocimientos y prácticas cognitivas de las clases, los pueblos y los grupos sociales que han sido victimizadas, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales, estos últimos representan las ideologías del norte, se vincula con las concepciones indígenas de la Pachamama (Madre Tierra) y el Sumak Kawsay (buen vivir) (Acosta, 2008; Sousa, 2011; Elbers, 2013).

El diálogo de saberes es la interrelación entre los conocimientos generados por la ciencia moderna con los saberes ancestrales de los pueblos originarios campesinos, de acuerdo con Leff (2010) es el Otro conocimiento basado en la identidad entre la palabra y la cosa. Se identifica, mediante un diálogo inter y transcultural, es el vínculo de lo espiritual en la vida social y material de los pueblos originarios (Delgado y Rist, 2016, pág. 55).

El saber ambiental integra principios y valores de la ética ecologista, las sabidurías y prácticas tradicionales de manejo de los recursos naturales, las ciencias y técnicas que sirven de soporte a las estrategias del desarrollo sustentable. De acuerdo con Leff (1998, pág. 127):

Este saber emerge de un proceso transdisciplinario de problematización y transformación de los paradigmas dominantes del conocimiento; trasciende a las teorías ecologistas, a los enfoques energetistas y a los métodos holísticos en el estudio de los procesos sociales... integra fenómenos naturales y sociales y articula procesos materiales que conservan su especificidad ontológica y epistemológica, irreductible a un metaproceso homologador y a un logos unificador.

Toledo (1996b) ha propuesto seis dimensiones o pilares, los cuales, tras su puesta en práctica,

conllevar al desarrollo sustentable de las comunidades campesinas e indígenas, dichos pilares son:

1. Toma de control territorial. Se refiere a la delimitación del espacio de la comunidad para que ésta tenga un reconocimiento ante el Estado, otras comunidades y los vecinos.
2. Toma de control de los recursos naturales. Consiste en el uso adecuado de la flora, fauna, suelos, recursos hidráulicos, etc., a través de un plan de manejo de los recursos naturales que contenga un diagnóstico, un inventario, y un Sistema de Información Geográfica, para lograr evaluar la oferta ecológica de los recursos del territorio de la comunidad.
3. Toma de control cultural. Se vincula con la toma de decisiones de la comunidad para la salvaguarda de sus propios valores culturales, la lengua, vestimentas, costumbres, conocimientos, creencias, hábitos, etc., mediante la toma de conciencia de la propia cultura (orgullo étnico).
4. Toma de control social. Se integra por los aspectos referidos a alimentación, salud, educación, vivienda, sanidad, esparcimiento e información y se busca que sean lo más óptimos posible para generar una calidad de vida alta.
5. Toma de control económico. Es aquel que comprende las políticas de fijación de precios, las políticas macroeconómicas, los subsidios, impuestos, préstamos, etc. En sí es la regulación de los intercambios económicos de la comunidad con el resto de la sociedad y con los mercados locales, regionales, nacionales e internacionales.
6. Toma de control político. Se fundamenta en la capacidad de la comunidad para crear su propia organización, promulgar o ratificar las normas, reglas y principios que rigen la vida política de la comunidad. Asegurar la participación de los miembros, la democracia comunitaria, la autonomía política y la ejecución del derecho consuetudinario.

Estas dimensiones procuran llevar a cabo un proceso de desarrollo endógeno en el que la comunidad tome el control de su devenir a través de la administración de sus bienes naturales, culturales, económicos y humanos.

Análisis comparativo: Desarrollo dominante vs Desarrollo Comunitario Sustentable

Ahora es posible establecer que dentro del discurso del desarrollo dominante las políticas de seguridad alimentaria se aplican a nivel nacional e individual, con un enfoque ambientalista que promueve la maximización de los recursos naturales para garantizar su explotación constante. Sus estrategias de seguridad alimentaria se basan en el libre comercio, la especialización y tecnificación de cultivos, la agroindustria, la modificación genética de las semillas como medida de aumento y rendimiento de productividad alimentaria, para atender a quienes carecen de poder de compra para adquirir alimentos insta a los gobiernos a elaborar políticas alimentarias asistencialistas, se aborda el problema desde lo unidisciplinar y lo multidisciplinar (Spalding, 1985; Toussaint, 2010; Holt y Patel, 2010; Mundo et al., 2013; Ramírez et al., 2015; ONU, 2017a).

Mientras que el DCS estudia los problemas sociales, económicos, políticos y culturales de las comunidades originarias y campesinas, se vale de la investigación acción participativa y la transdisciplina para interactuar con la comunidad y atender sus necesidades, revaloriza su cosmovisión como eje del desarrollo; para atender la seguridad alimentaria defiende la práctica

de los sistemas agrícolas tradicionales en los que los conocimientos campesinos son la base de las técnicas de producción, acordes con la ecogeografía y microclima de las comunidades, asimismo promueve el empoderamiento de los campesinos para mejorar su calidad de vida (Toledo et al., 1985; Toledo et al., 1989; Toledo, 1989, 1996a, 1996b; Leff, 1986, 2004; Ghiso, 2000; Toledo y Barrera, 2008; Gudynas y Acosta, 2011; Toledo y Ortiz, 2014).

En la Tabla 1 se comparan de las propuestas del enfoque dominante de desarrollo y del DCS para la seguridad alimentaria en la entidad mexicana:

Desarrollo dominante	Desarrollo Comunitario Sustentable
La concepción de desarrollo obedece a diversas teorías, por citar algunas: de la Modernización, Estructuralista, Neoliberal, de las Capacidades, del Desarrollo sostenible. Así, es temporal y circunstancial, pero siempre con miras hacia el crecimiento económico.	El DCS surge de los estudios en las comunidades campesinas y originarias, surge de la inconformidad de un modelo de desarrollo capitalista excluyente. Forma parte de la Ecología Política vista como un campo teórico-analítica enfocada en los conflictos ambientales, cuya solución yace en la concientización de la interdependencia hombre-naturaleza.
La ONU (mediante la FAO), es el principal organismo en la concepción de la Seguridad Alimentaria (SA), obedece a su agenda económica y política.	El concepto de SA obedece a las necesidades y el manejo ambiental de las comunidades originarias.
La eficacia económica es el principal factor que determina la SA.	La autogestión es el principal factor que determina la SA.
La SA se basa en la disponibilidad, estabilidad, acceso y utilización de los alimentos.	La SA se basa en la disponibilidad, estabilidad, acceso, utilización y en los saberes tradicionales de los campesinos sobre la producción y utilización de los alimentos.
La SA se dirige a toda la población, desde la escala nacional hasta la familiar e individual.	La SA se dirige a escala de comunidad, en especial campesinas y originarias donde la SA es más vulnerable.
La SA obedece a factores externos internacionales, como precios de mercado.	La SA obedece a factores internos de la comunidad, como aprovechamiento de recursos naturales, microclima y suelo.
Se espera que la disponibilidad de alimentos sea constante sin importar su origen.	Se espera que la disponibilidad de alimentos sea constante, a través de la producción local.
La SA es vista como una categoría de bienestar humano necesaria para el desarrollo.	La SA es vista como una categoría de bienestar humano y como parte del patrimonio cultural de las personas.
La SA precede a la sustentabilidad.	La sustentabilidad precede a la SA.
La SA no está determinada por el manejo de los recursos naturales locales.	La SA está determinada por el manejo armónico de los recursos naturales locales.
La SA es medible a través de un sistema de indicadores de la disponibilidad, estabilidad, acceso y utilización de los alimentos.	La SA es medible a través de un sistema de indicadores de la producción de los alimentos.
La ONU propone un enfoque en el logro de la sustentabilidad alimentaria mediante subsidios otorgados por el Estado, lo que genera mayor dependencia.	El DCS es un enfoque epistemológico en el logro de la sustentabilidad alimentaria mediante la autogestión de las comunidades rurales indígenas.

Tabla 1 Seguridad alimentaria según enfoques de desarrollo (Elaboración propia)

La Agenda 2030 no abarca los modos de vida, usos y costumbres de las comunidades originarias, en cierto sentido atenta contra su cultura alimentaria, no contempla los modos de vida tradicional de las comunidades originarias, las orilla a incursionar en un ritmo de vida modernizante que modifica y pauperiza sus saberes ancestrales, desvincula a las comunidades de su medio natural y su cultura, en consecuencia, se precisa una alternativa a nivel comunitario, se propone el DCS, que impulsa la autodeterminación de las comunidades originarias para garantizar su seguridad alimentaria (Toledo, 1996b; Gotta y Taruselli, 2009).

Ante esta panorámica, el DCS es una alternativa viable en el proceso de cambio hacia un estado de mayor bienestar de las comunidades originarias, ante tal situación, en los siguientes párrafos se analiza uno de los problemas que atañen a las comunidades originarias, la inseguridad alimentaria y el papel que juega el DCS para su solución.

Seguridad alimentaria mediante el Desarrollo Comunitario Sustentable

Así pues, la seguridad alimentaria de las comunidades originarias del Estado de México es un fenómeno que se escapa de la atención del enfoque de NU, ya que su propuesta desvincula a las comunidades de sus prácticas agroalimentarias originarias; por otro lado el DCS hace una crítica al Sistema Alimentario Mexicano, a las consecuencias ambientales debidas al tipo de producción alimentaria, a la promoción de la acumulación de capital por parte de la agroindustria que mina a los pequeños productores, sus medios de producción tradicionales, y la renovabilidad de los recursos naturales de sus comunidades (Toledo et al., 1985).

De acuerdo con estudios ya realizados en las comunidades originarias y campesinas, la seguridad alimentaria es un fenómeno tangible cuando los modos de producción se basan en una producción alimenticia diversificada. Así mismo, la producción es eficiente cuando se realiza en armonía con las leyes ecológicas: 1) todo está relacionado con todo lo demás, 2) todas las cosas van a parar a algún sitio, 3) la naturaleza sabe más, y 4) nada procede de la nada (Bellamy, 2000).

El DCS atiende las limitantes que coartan la autodeterminación de las comunidades, valora los conocimientos indígenas como sistemas de clasificación (taxonomías tradicionales), el empirismo sobre el manejo de los ecosistemas se considera como estrategias de producción (Toledo et al., 1985; Toledo, 1989).

Para el DCS, una producción agroalimentaria autosostenida y permanente es aquella que permite y aprovecha la continua renovación de su base material, se adapta al carácter aleatorio de las lluvias y a los ciclos climáticos característicos de las comunidades, planifica acciones que cubran los tres sectores productores de alimentos: agricultura, ganadería y pesca; sostiene que la producción campesina constituye una economía en la que hay un predominio relativo del valor de uso sobre el valor de cambio, dado que hay un intercambio con la naturaleza y no con el mercado, por lo que no se atenta contra la renovación de los ecosistemas (Toledo et al., 1985). La producción sustentable de alimentos, aún es un paradigma en el cual intervienen procesos ambientales, tecnológicos, culturales y sociales que deben ser analizados y explicados desde un enfoque crítico, el paradigma de la producción sustentable de acuerdo con Leff (2004):

Se funda en las identidades culturales de los productores, toma mayor sentido en las comunidades originarias y campesinas que conservan o que son capaces de reapropiarse productivamente de sus economías locales con base en la revalorización de sus prácticas y saberes tradicionales (p.362).

Se contempla la autogestión de los recursos naturales de las comunidades originarias como una base sólida para lograr la sustentabilidad alimentaria (Leff, 2004).

El DCS apuesta por sistemas agroalimentarios acordes con la ecogeografía y microclima de las comunidades, establece un diálogo de saberes entre los conocimientos ancestrales y los de la ciencia moderna que se enfocan en el logro de una producción diversificada de alimentos que conlleve a una seguridad alimentaria sustentable¹⁵ real.

¿Qué hacer para transformar la realidad?

Para que el DCS responda a las necesidades de las comunidades originarias del Estado de México, es preciso llevar a cabo programas comunitarios en los que se identifiquen las necesidades locales y las oportunidades de mejora, es un trabajo en el que todos los actores deben involucrarse: la misma comunidad, la política pública, instituciones civiles y académicas.

Es fundamental determinar el nivel de autoorganización de las comunidades y potenciarlo mediante el trabajo con líderes de agrupaciones locales (comuneros, ejidales, comité de agua, mayordomos, fiscales, etc.), para lo cual es necesario llevar a cabo un proceso de planificación donde los habitantes de las comunidades participen activamente en la elaboración, ejecución y control de un plan de seguridad alimentaria sustentable (Harnecker y Bartolomé, 2016).

Se debe identificar la situación del sistema agroalimentario local, percibir si las prácticas corresponden a sistemas agroalimentarios tradicionales o convencionales, si está en transición o ha dejado de practicarse, y si han dejado de practicarse, identificar las causas: falta de suelo o espacio para sembrar o criar animales, desinterés o inserción laboral lejos del hogar. Un plan de seguridad alimentaria sustentable establecerá los puntos clave para:

1. Recuperar los saberes agrícolas ancestrales sobre los alimentos propios de la comunidad.
2. Formar equipos de trabajo con técnicos agrícolas con especialidad en agroecología.
3. Dinamizar los sistemas agroalimentarios locales con técnicas agroecológicas.
4. Diversificar los cultivos a lo largo del ciclo agrícola para contar con una producción constante.
5. Valorar la agricultura de pequeña escala con policultivos.
6. Promover el consumo de los alimentos producidos localmente.
7. Promocionar el empoderamiento de la comunidad, con base en el derecho a la información y a la elección, así como al acceso a alimentos saludables.
8. Prohibir la publicidad de los alimentos no saludables.
9. Garantizar la existencia exclusiva de alimentos y bebidas saludables en los planteles escolares.
10. Garantizar la existencia de agua segura para beber en los planteles escolares.
11. Fomentar una cadena de valor local, entre vecinos y comunidades en el logro de que el acceso a los alimentos sea ágil.

¹⁵ Algunos de los puntos anteriores han sido retomados del Manifiesto a la nación por un sistema alimentario nutricional, justo y sustentable (Alianza por la salud alimentaria, 2018).

Puntos concluyentes

La seguridad alimentaria de las comunidades originarias en la entidad mexiquense es un tema que debe merecer gran atención, pues asegurar el derecho de la alimentación para uno de los grupos más vulnerables de la sociedad es garantiza el mismo derecho para la población en general.

Las acciones de seguridad alimentaria propuestas por el discurso de desarrollo dominante se basan en la modernización y tecnificación de los campos de cultivo, el ultraprocesamiento de los alimentos, masificación de las vías de comunicación, mejoramiento genético de las semillas, internacionalización del comercio de alimentos, dependencia de precios del mercado mundial, en sí son propuestas que escapan a los pequeños productores, que fractura sus modos de vida, los, desvincula a los miembros de sus comunidades que los despoja de sus recursos naturales y culturales para insertarlos en un modo de vida capitalista globalizado que ha mostrado ya síntomas de inviabilidad, no solo para las comunidades originarias, sino para toda la civilización.

Por su parte el DCS no rompe con los modos de vida de las comunidades originarias, al contrario busca reactivarlos y revalorarlos a través de la promoción del empoderamiento de sus miembros, en pro de asegurar el derecho humano de la alimentación, es una alternativa viable en el proceso de cambio hacia un estado de mayor bienestar de las comunidades originarias, se vincula a las cosmovisiones y cosmogonías de las comunidades, se busca el equilibrio de la relación sociedad-naturaleza. La práctica-participativa transformadora de la organización comunitaria debe involucrar a todos los actores de la sociedad mediante el diálogo de saberes y la transdisciplina en una relación entre gobierno y sociedad.

CAPÍTULO VII

Lenguas indígenas y desplazamiento lingüístico

Gervasio Montero Gutenberg

Introducción

México es considerado como el país de América Latina con mayor diversidad cultural y lingüística en su territorio, por la presencia de 68 lenguas y 364 variantes dialectales de acuerdo al Instituto Nacional de Lengua Indígenas (INALI). En el Estado de México, tenemos cinco lenguas originarias y otras migrantes, que de acuerdo con el Censo de 2010 son habladas por una población de 434 mil 510 habitantes. No obstante, la situación de cada una de dichas lenguas y/o agrupaciones lingüísticas se encuentran en diferentes situaciones: de uso, de mantenimiento y de proyección a nuevos ámbitos comunicativos.

A nivel global, la situación no es distinta, ya que, por ejemplo, en el año 2011 se calculaba que la población había ascendido a los 7 mil millones de seres humanos. De esta cifra más de la mitad de la población total hablaba las 11 lenguas de mayor amplitud y alcance mundial como son: chino, inglés, hindi, español, árabe, portugués, ruso, bengalí, japonés, alemán y francés, mientras que las lenguas restantes son habladas por grupos denominados minoritarios y son las que han presentado mayores retos de sobrevivencia. Se estima, de acuerdo a autores como Bjeljac-Babic (2008) que de la mitad a un 90% de lenguas que se hablan actualmente, desaparecerán en el transcurso del presente ciclo; esta es una situación muy alarmante, máxime si hablamos de lenguas indígenas tanto en México como en toda América Latina.

Por decirlo de alguna manera y como afirma el INALI (2009), algunos científicos estiman que cada mes se extingue una lengua; otros opinan que tal hecho ocurre cada dos semanas. Sin embargo, esta situación podemos ponerlo de relieve y considerar que dentro de 100 años podrían quedar tan sólo 2 mil 500 lenguas vivas en la tierra. El debilitamiento y desuso de lenguas en el mundo son una preocupación permanente de los pueblos indígenas, por el estatus o situación lingüística que vive cada una de ellas. En la actualidad de México, las lenguas originarias pasan por dichas situaciones lingüísticas, de desplazamiento, de desuso, de diglosia, todo ello lleva a una cuestión de desolación, desilusión y tristeza lingüística para algunas, mientras para otras, de desencuentro, de confusión, de inconciencia entre la lengua originaria y la otra lengua, que, en este contexto mexicano, mayoritariamente es el español. Sobre esta cuestión, podemos reflexionar sobre lo siguiente:

En la actualidad, más de 6 millones de mexicanos hablan sus lenguas, aportando así a la humanidad la fortaleza de la diversidad. Ello significa que hoy en México contamos con la decisión y la voluntad de los hablantes para continuar fortaleciendo los idiomas indígenas y aprender de sus más profundas maneras de pensar y de sus conocimientos sobre la naturaleza, la resolución de sus conflictos y de las normas de vida, aspectos que son necesarios para un mejor desarrollo de la Nación. Sin embargo, y a pesar de los grandes esfuerzos de los pueblos indígenas, sus lenguas originarias siguen desapareciendo. (INALI, 2009, p. 17)

Y ante este escenario lingüístico, de acuerdo con el grado de desuso en que han postrado las lenguas, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

(UNESCO) considera que, en México, 52 de las 68 lenguas están en situación vulnerable, es decir, que la mayoría de niños las habla, aunque su uso se restringe al hogar. Además, 38 lenguas están en peligro, es decir, que los niños no la aprenden como primera lengua. Asimismo, 32 están seriamente en peligro, esto es, sólo los ancianos las hablan, mientras que la generación parental puede comprenderlas, aunque no las hablan entre sí ni con sus hijos. Por último, 21 lenguas se encuentran en situación crítica, es decir, que los ancianos son los únicos hablantes, pero sólo la usan esporádicamente. Aunque retomando el planteamiento de Crystal (2001), nos dice que "puede tenerse una idea común acerca de la muerte de las lenguas, pero no se tiene idea de a qué ritmo sucede" (p.16).

Como refiere el INALI (2009), en 2005 la población indígena en México ascendía a más de 9.5 millones de personas, representando el 9.2% de la población total del país. De dicha población, alrededor de 6 millones de personas de 5 años de edad o más (el 63%), declaró ser hablante de alguna lengua indígena. De éstos, unos 720 mil hablan únicamente lengua indígena (población monolingüe). Existe información, aunque no se cuenta con cifras precisas a nivel nacional, de que en regiones multilingües algunas personas hablan más de una lengua indígena, lo que da lugar a hablar en nuestro país de bilingüismo o multilingüismo en lenguas indígenas y castellano.

El mantenimiento o desplazamiento de una lengua depende de diversos procesos asociados a contextos socioculturales específicos. Fishman (1984) señala que el conocimiento detallado de estas situaciones particulares es el primer paso para revertir el desplazamiento, además de sentar las bases de conocimiento para las generalizaciones sobre este fenómeno. La situación de vitalidad o desplazamiento de una lengua es consecuencia de la decisión de uso o no uso de la misma por parte de los hablantes, así como de su transmisión, o como afirma Holmes (1992), es la serie de factores que intervienen en la decisión de uso de una lengua u otra.

Mientras que una situación de vitalidad lingüística supone el uso de la lengua originaria, en el momento en que una comunidad comienza a elegir otra lengua en ámbitos en los que habitualmente la utilizaba, comienza el desplazamiento. En este mismo tenor, la UNESCO (2003) en una reunión llevada a cabo en París, expertos sobre lenguas en peligro, postulan unos niveles de análisis sobre la vitalidad de la lengua, que va desde la estabilidad a la extinción como se muestra en la siguiente tabla.

Tabla 1. Niveles de vitalidad de la lengua.

Niveles	Características
No corre peligro	Todas las generaciones hablan el idioma y no ha habido interrupción en la transmisión de la lengua. Pero, el organismo también subraya que ni siquiera esta calificación le garantiza una seguridad ya que en cualquier momento se podría interrumpir la transmisión generacional.
Estable, pero en peligro o amenazada	Aquí se explica que todas las generaciones hablan el idioma y sigue existiendo la transmisión del mismo. Aunque, en algunos contextos importantes de comunicación comienza a notarse un plurilingüismo entre la lengua vernácula y una o más dominantes. También se hace la aclaración que el plurilingüismo como tal, no representa obligatoriamente una amenaza para lenguas minoritarias.
Vulnerable	En este apartado se señala cómo la lengua materna es la primera de la mayor parte de los niños o familias de comunidades en específico –pero no en todas-, también se aclara que la lengua sólo es usada en ciertos ámbitos sociales (como por ejemplo la familia).

Claramente en peligro o amenazada	Los niños han dejado de aprender la lengua vernácula. En esta fase los padres pueden aún dirigirse a sus hijos en la lengua nativa, pero éstos últimos mayormente ya responderán en la dominante.
Seramente en peligro o amenazada	Únicamente hablan la lengua los abuelos y más ancianos; la generación de los padres puede entender la lengua pero ya no la utilizan para comunicarse.
En situación crítica	Los hablantes más jóvenes forman parte de la generación de los abuelos y el idioma ya no es usado para la comunicación diaria. Por lo regular estos ancianos sólo recuerdan parte de su lengua y no la utilizan puesto que ya no hay muchos ha-blantes en la comunidad.
Extinta	No existen hablantes con quien hablar o recordar la lengua.

Fuente: UNESCO (2003).

En el estado de México, las lenguas de los pueblos originarios: otomíes, nahua, mazahua, matlatzínca, tlahuica, se encuentra en una posición vulnerable porque pocos son los hablantes. Por lo cual, el rescate de las lenguas es una prioridad. En este mismo sentido, Díaz-Couder (1997) cuando se refiere a la vitalidad o desplazamiento de las lenguas originarias de México, postula tres tipos generales de comunidades lingüísticas: "de persistencia, de mantenimiento y de desplazamiento lingüístico". La primera se refiere a que toda la población habla con fluidez el idioma local, independientemente de su edad y sexo. Lo que varía entre los individuos es el grado de manejo del castellano. Los ancianos, los niños pequeños y las mujeres adultas suelen ser monolingües, en tanto que los varones adultos jóvenes y en menor grado las mujeres jóvenes, tienen un manejo relativamente mejor del castellano.

La segunda comunidad hace referencia a que la adquisición del español no implica necesariamente un desplazamiento de la lengua local. Ya que las condiciones socioculturales para su reproducción siguen vigentes, es decir, existe una gran vitalidad de la lengua originaria.

La tercera comunidad, su característica principal es que el monolingüismo en lengua indígena es prácticamente inexistente, usualmente solamente los ancianos recuerdan la lengua nativa, aunque tienen poca oportunidad de utilizarla. Los adultos tienen, en el mejor de los casos, una competencia pasiva, más bien limitada de la lengua indígena, en tanto que los jóvenes y niños tienden a ser monolingües en español.

De acuerdo con este panorama, en este trabajo se muestra la situación de una de las 16 lenguas originarias (reconocidas oficialmente) que se hablan en el estado de Oaxaca, el ombeayiüts hablada por la cultura ikoots¹⁶ más conocida en la literatura general con el nombre de huaves. Se desarrolla un análisis sobre la situación sociolingüística del ombeayiüts a través de algunos de los resultados obtenidos en un trabajo más grande denominado Enseñanza y variación dialectal de la lengua ombeayiüts (Montero, 2017) realizado en las cuatro comunidades históricas que hablan dicha lengua: San Mateo del Mar (SMo), San Dionisio del Mar (SDo), San Francisco del Mar (SFO) y Santa María del Mar (SMA).

¹⁶ La cultura ikoots "nosotros" hablantes de la lengua ombeayiüts "nuestra lengua, nuestra palabra, nuestra voz, nuestra boca" es así denominada por los propios hablantes, ya que, comúnmente se les denomina como huaves. Tanto la cultura como a la lengua tienen variación en su denominación: San Mateo del Mar se reconoce como ikoots y hablantes del ombeayiüts, San Dionisio del Mar como ikojts hablantes del umbeyajts, San Francisco del Mar como konajts hablantes del umbeyajts y Santa María del Mar se denomina como ikojts hablantes del umbeyujts. Tanto la denominación cultural como con la lengua, tienen el mismo significado para las cuatro comunidades. Para fines de este trabajo, se ocupará mayormente la denominación de San Mateo del Mar.

El caso de los pueblos originarios en Oaxaca

Oaxaca no se escapa de la situación sociolingüística que prevalece en México y en el mundo, a pesar de ser uno de los estados con mayor diversidad lingüística del país, no obstante, se ha ido encaminando hacia diferentes fases de desplazamiento, esto a consecuencia de diversas circunstancias y situaciones como iremos viendo más adelante, ya que, de las 16 lenguas indígenas que se hablan en su territorio, algunas de ellas están en ésta situación de desplazamiento. Como refiere la siguiente declaración de Amador Teodocio Olivares:

No sólo en Zaachila, municipio localizado a unos 20 minutos de la capital oaxaqueña, hace 50 años la interacción entre las personas se hacía a través del zapoteco, hoy en día, menos de 16 personas lo hablan, expuso. [...] De esta forma, no sólo el chocholteco, ixcateco y zoque están en riesgo algunas de ellas con menos de media docena de hablantes-, sino muchas de sus variantes, tanto en zonas urbanas como rurales. (Diario de la Mixteca, 2013)

Como vemos en esta declaración, las lenguas consideradas con un gran número de hablantes como es el caso del zapoteco, algunas de sus variantes se encuentran en grave peligro de desaparición, aunque de acuerdo con la Secretaría de Asuntos Indígenas, el ixcateco, zoque, chocholteco y chontal, son cuatro de las 16 lenguas indígenas que están actualmente en riesgo latente de desaparecer. No obstante, como podemos observar en el siguiente cuadro, las principales variantes lingüísticas en muy alto peligro de extinción, de acuerdo a la clasificación realizada por el INALI (2012) son los siguientes:

Cuadro 2. Variantes lingüísticas de Oaxaca con muy alto riesgo de desaparición.

Agrupación	Variante	Total de hablantes
Zapoteco	Zapoteco de Mixtepec	14
Ixcateco	Ixcateco	21
Zapoteco	Zapoteco de San Felipe Tejalápam	50
Zapoteco	Zapoteco de Asunción Tlacolulita	53
Chocholteco	Chocholteco del oeste	62
Zoque	Zoque del sur	84
Zapoteco	Zapoteco de la Sierra sur, noroeste bajo	164
Chocholteco	Chocholteco del sur	200
Zapoteco	Zapoteco de Valles, oeste	211
Chontal de Oaxaca	Chontal de Oaxaca bajo	223
Mixteco	Mixteco de San Miguel Piedras	243
Zapoteco	Zapoteco de Valles, del centro	257
Chontal de Oaxaca	Chontal de Oaxaca de la costa	1060
Zapoteco	Zapoteco de Valles, del noroeste bajo	1128
Zapoteco	Zapoteco de Valles, norte	1303
Zapoteco	Zapoteco de Valles, del noroeste medio	20448

Fuente: Elaboración propia con datos del INALI (2012).

Como se muestra en el cuadro, algunas variantes lingüísticas del zapoteco están en muy alto riesgo de desaparición, esto a pesar de ser una de las lenguas más habladas y en general, con mayor número de hablantes; pero como vemos, la realidad es distinta, es el mismo caso de lenguas como el ixcatéco, chocholteco, zoque y chontal; y esta situación es muy apremiante, por la rapidez con que con que se deja de hablar una lengua y posteriormente, conlleva a su desplazamiento y pérdida.

Però como vemos también, el ombeayiüts no está contemplado en este nivel de peligro de desaparición, ya que, de acuerdo con la clasificación del INALI, se encuentran en mediano riesgo (huave del este) y en riesgo no inmediato (huave del oeste). No obstante, la lengua ombeayiüts presenta rasgos muy avanzados de desplazamiento como se irá mostrando a continuación.

La lengua ombeayiüts. Vislumbres hacia el desplazamiento

La lengua ombeayiüts, más conocida como huave, es una lengua hablada en la parte sureste del estado de Oaxaca, específicamente en el istmo de Tehuantepec, entre las lagunas superior e inferior. El ombeayiüts corresponde a una familia lingüística aislada, es decir, no existe una relación de parentesco lingüístico con alguna otra lengua, aunque algunos investigadores han lanzado hipótesis, como Paul Radin (1916) quien propuso su relación con las lenguas mayenses y las mixe-zoqueanas, y Morris Swadesh (1959) propuso una conexión con la familia otomanguana, pero ninguna de estas hipótesis ha sido confirmada.

Históricamente y hasta hoy día, los ikoots han reconocido cuatro variantes de acuerdo a los municipios y comunidades donde habitan: SMO, SDO, SFO y SMA. Los tres primeros son municipios ikoots mientras que la última, es una agencia municipal perteneciente a Juchitán, municipio zapoteco. La distribución y asentamiento actual de las comunidades ikoots se puede observar en el siguiente mapa:

Imagen 1. Ubicación de los pueblos ikoots.



Fuente: Google 2017.

La mayoría de los investigadores también han reconocido que la lengua está dividida en cuatro variantes de acuerdo a las comunidades de asentamiento. Sin embargo, El Catálogo del INALI (2008) reconoce solo dos variantes, el huave del oeste hablado en SMO y SMA, y el huave del este en SDO y SFO, asimismo, la página web de Ethnologue lo reconoce de la misma forma, en dos variantes.

3.1 Vitalidad vs desplazamiento

Como se ha señalado en párrafos anteriores, el ombeayiüts no está considerado como una lengua en muy alto o alto riesgo de desaparición, sin embargo, ha ido en avances acelerados la disminución de hablantes, como lo muestra el siguiente cuadro:

Cuadro 3. Hablantes del ombeayiüts.

VARIANTES	CENSO 2000			CENSO 2005			CENSO 2010		
	Total de población	5 años y más hablantes de ombeayiüts	Porcentaje % Hablantes	Total de población	5 años y más hablantes de ombeayiüts	Porcentaje % Hablantes	Total de población	5 años y más hablantes de ombeayiüts	Porcentaje % Hablantes
SMo	10657	9118	85.5	12667	10945	86.4	14252	12344	86.6
SDo	4931	2638	53.4	5165	2639	51.0	5098	2399	47.0
SMa	945	179	18.9	862	140	16.2	771	134	17.3
SFo	5782	1088	18.8	6874	926	13.4	7232	1058	14.6

Fuente: Retomado de Montero (2017)

Como se puede apreciar en el cuadro, dos comunidades muestran un decrecimiento en el porcentaje de hablantes de la lengua en el censo de 2010, como lo son SMa y SFo con 17,3% y 14,6% respectivamente, es decir, la variante del oeste. Mientras que SMo se mantiene arriba de los 85% mostrando una vitalidad, y SDo, en el último censo, presenta un decremento de hablantes de hasta menos de la mitad de la población total (47%). Esto denota una situación muy preocupante, ya que, ya no existe una transmisión intergeneracional.

Pero el uso y presencia de la lengua en el ámbito social ha ido en decadencia por diversos factores. La situación de la vitalidad lingüística en cada una de las cuatro comunidades que integran la zona ikoots, es distinta. Esto derivado del contacto cultural y lingüístico con los zapotecos del istmo, ya que, SDo y SFo, son las dos comunidades que mayormente han tenido intercambios y convivencia familiar directa, es decir, se forman relaciones matrimoniales entre ambas culturas, y esto ha llevado a dejar de hablar el ombeayiüts, privilegiando más el uso del español, o incluso, el zapoteco mismo. Como documentan Hernández y Lizama (1996):

En SFo el proceso de castellanización ha avanzado más. Los habitantes de la localidad ven en el proyecto de castellanización un proceso en el que ellos han perdido su lengua, esto lo atribuyen, entre otras causas, a los casamientos entre huaves y zapotecas. En SFo, los ancianos dicen que antes no se permitían los matrimonios entre huaves y zapotecos y que la residencia local estaba reservada solo a los huaves, parte de esto puede estar lejos de los hechos. (p. 139)

Y testimonios directos de los abuelos de SFo confirman esto, sobre la visión que tenían para la preservación de la lengua en relación con el casamiento entre hablantes del ombeayiüts con personas de otros lugares, se retoma una entrevista realizada por los autores arriba citados, donde transcriben lo siguiente:

No, no se permitía (casamientos con gentes de otros pueblos), ino!; ni se consintieron las gentes de otros pueblos, ino!, y si ese, por ejemplo, quiere presentarse no se le da lugar, no; estaban unidos los huaves, solitos ellos, pero se cambian las autoridades hay...presidente sostiene la costumbre, la unidad de la raza, pero hay otros, pues son un poquito viciosos, tienen amistad con otras personas y así se vinieron esas gentes acá a casarse aquí, muchos de Juchitán se casaron aquí, de Ixtaltepec,

de Tehuantepec se casaron aquí, de otros pueblos se casaron aquí, ya se mezcló la gente, ya no es, nosotros no somos, no somos; SMO sí, no sé hasta por ahorita, ese pueblo es muy celoso, muy celosos, ahí no se habla el castellano, no sé si se han casado los hijos de SMO con gentes tecas, podríamos decir con de Tehuantepec, con de Juchitán, no sé, pero esa gente sí domina el huave. (SFO, p. 139 1994, citado por Hernández y Lizama 1996)

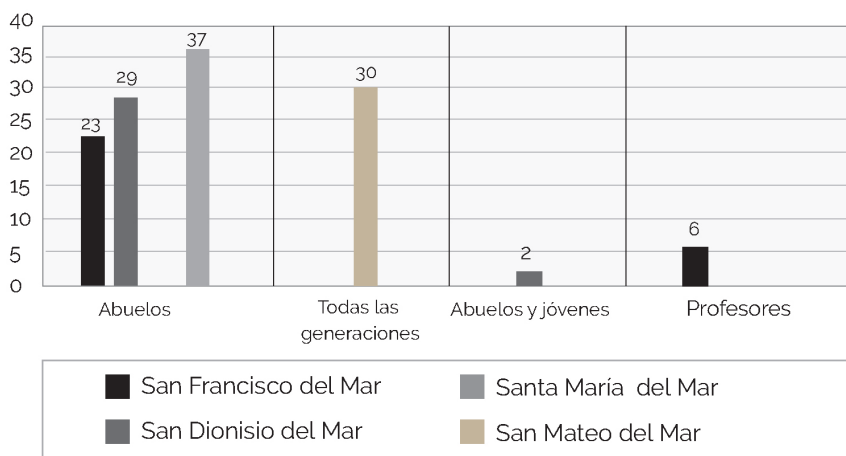
Pero como hace referencia Castaneira (1995), la disminución de la lengua en SFO, también se debe a la relocalización del pueblo a un área de tránsito muy intenso y quizá a la entrada de lleno a un área de influencia mayor de grupos zapotecos y mixtecos numerosos, y al acceso a la electricidad y demás servicios. Sin embargo, todo ello no explica por completo el asunto de la aculturación, por ello se afirma que el peso mayor de este proceso de pérdida de la lengua y de prácticas se ubique en el hecho concreto de cambio de lugar del pueblo, lo que quizá conlleva un trauma cultural latente. Uno de los trabajos de investigación como el de Frey (1982) muestra cómo la injerencia del sistema partidista por la extensión de conflictos fraccionales de Juchitán de Zaragoza llevó a SDO a la pérdida también de su sistema de cargos civiles, de esta forma se ha ido desvaneciendo la forma de organización social en las comunidades ikoots, hasta llegar el punto donde la lengua que predomina como medio de comunicación, es el español.

Mientras que en SMO, la vitalidad lingüística del ombeayiüts aún es notoria. En las relaciones cotidianas, y en los diferentes contextos comunitarios se mantiene presente, como el mercado municipal, donde prevalecen los intercambios en la primera lengua, en la compraventa, en la calle, en la iglesia. Los niños se comunican en su primera lengua cuando juegan, aunque también, ya se introducen préstamos del español como documenta Terrazas Villasana (2016), donde muestra cómo los niños en su interacción cotidiana hacen mucha mezcla de diferentes categorías de palabras (verbos, sustantivos, adjetivos, preposiciones) entre español y ombeayiüts. Esto es preocupante, ya que, se refiere al municipio en donde existe "mayor" vitalidad.

En SDO, es otra la situación, aunque aún se habla el umbeyajts, los niños se comunican entre ellos en español porque ya a muy poco les ha sido transmitido, lo mismo que los jóvenes y los adultos de menos de 30 años aproximadamente, quienes usan el español preferentemente en sus relaciones cotidianas. Aunque mantiene presencia en algunas asambleas, el comité de la iglesia, o en pláticas entre ancianos, lo que genera un gran número de hablantes pasivos, mayoritariamente entre la gente adulta.

Como ya lo mencionamos, el otro extremo lo representa SFO. En este municipio, la gente se comunica sólo en español, aunque sí se reconocen como pertenecientes a la cultura ikoots. La gente de la tercera edad es quien mantiene la lengua, son identificados por la misma comunidad, y son ellos quienes han servido de informante para los investigadores que han llegado a la comunidad. Un indicador de vitalidad es el generacional. Los encuestados tienen consciencia del desplazamiento generacional ya que cuando se les preguntaba sobre la generación que aún habla la lengua, las respuestas se inclinan hacia la generación de los abuelos, como lo muestra la gráfica 1.

Generación de hablantes



Como se puede observar en la gráfica, SMO es donde existe un porcentaje de vitalidad desde el punto de vista generacional, ya que declaran que la lengua es hablada por todas las generaciones, es decir: desde niños, jóvenes, adultos y ancianos (sin embargo, esta situación, también está matizada por la presencia de préstamos). Mientras que en las otras tres comunidades existe una ruptura generacional que es percibida por los habitantes; éstos consideran que los que mantienen viva la lengua o los que hablan todavía, son los abuelos. Como ya lo consideraba Fishman (1991) el factor más utilizado para saber qué tan vital se encuentra una lengua es precisamente si se transmite o no de generación en generación.

Haciendo una correlación con lo que plantea el INALI, podemos decir que la variante de SMO aún no se considera directamente en peligro de desplazamiento, no obstante, ya hay indicio en el registro oral de las nuevas generaciones mucha mezcla entre el ombeayiüts con el español. SDO y SMA, pueden ubicarse entre el cuarto y quinto nivel de acuerdo con la percepción de los mismos hablantes, cuando hacen referencia que es entre los abuelos en donde se mantiene la lengua, seriamente en peligro o amenazada. Mientras que SFO, podría ubicarse en el quinto peldaño, en situación crítica, ya que adjudica, que únicamente los profesores son los que "hablan" la lengua.

3.2 Ámbitos de uso

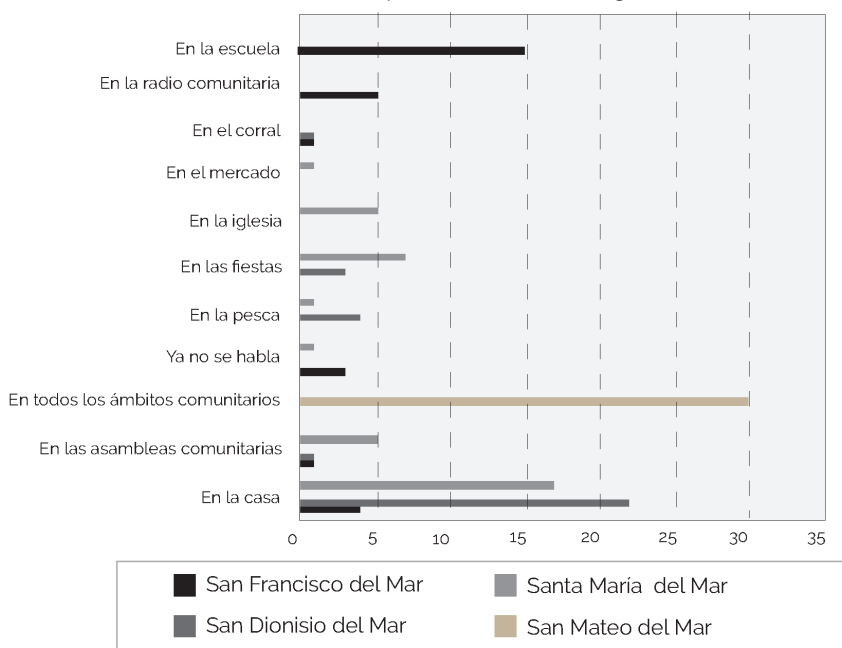
Otro indicador de desplazamiento de la lengua se refiere a los ámbitos o espacios donde tienen presencia las lenguas originarias, es decir, los lugares de uso, la determinación de los hablantes de usarla o no en ciertos contextos, como afirma Serrano (2011), se sabe que cuando un hablante elige una lengua y no otra, lo hace de acuerdo a una serie de normas y valores no estrictamente lingüísticos, sino sociales, culturales y psicológicos, y esto lleva posteriormente a la configuración de una lengua en desplazamiento.

El ámbito de uso que mantiene una lengua, viene enmarcada por conductas individuales o sociales, como afirma Fishman (1982), quien a través de sus investigaciones descubrió que en muchas comunidades bilingües, dominios como la escuela, iglesia, esfera laboral superior y gobierno son concordantes con una lengua o variedad "A" (variedad o lengua mayoritaria o de mayor prestigio), mientras que otros, como la familia, vecindad y esfera laboral inferior son

concordantes con la variedad o lengua "B" (variedad o lengua minoritaria o de menor prestigio). Sin embargo, cada comunidad de habla tendrá o desarrollará sus propios espacios de uso para cada lengua o variedad. Esto significa que ningún conjunto estable de ámbitos puede formularse a priori para todas las comunidades, puesto que "el conjunto de actividades que constituirá una agrupación de propósito, relaciones de roles y marco será específico de una cultura" (Saville Troike, 2005, p. 58).

Por ende, la funcionalidad de una lengua indígena como medio de comunicación en diferentes espacios o ámbitos de uso, es un factor social de gran relevancia en cuanto a proyección de la lengua, ya que, en las interacciones internas y familiares se concreta el traspaso intergeneracional que permitiría el mantenimiento lingüístico. La lengua ombeayiüts, a través de la opinión de los encuestados, en cada una de las comunidades presenta distintos parámetros en cuanto a los espacios donde tiene presencia, como se puede apreciar en la siguiente gráfica.

Gráfica 2. Espacios de uso de la lengua



Fuente: Elaborada con base en los datos obtenidos del cuestionario, 2017.

De acuerdo a las opciones que contenía el instrumento y en la que los participantes podían seleccionar más de una opción, cuando todas fueron seleccionadas se registró como en todos los ámbitos. Es así que, como podemos observar en la gráfica, los habitantes de SMO, manifiestan usar la lengua en todos los ámbitos. Lo interesante aquí es que, además de los espacios tradicionales como el hogar y las instituciones propias de la comunidad -fiestas, asambleas, pesca-, el uso de la lengua se ha expandido a nuevos espacios de uso como la escuela y la radio comunitaria.

No obstante, para las otras comunidades la situación fue distinta. Se puede ver que el espacio de la lengua se ha cantonado en espacios muy específicos. En la casa, es uno de los ámbitos con mucha presencia para SDo y SMA, mientras que para SFo, los encuestados sólo cuatro mencionaron que se utiliza en este ámbito. Algo interesante de resaltar para SFo, es que las

personas que dicen hablar en la casa afirmaron que, en la mayoría de las ocasiones, no es con la familia misma, es decir, no con sus cónyuges o hijos, sino con personas que llegan de fuera, como los investigadores que buscan recabar información o quieren aprender la lengua.

Lo anterior, nos lleva a la reflexión de que cuando una lengua deja de usarse en ámbitos íntimos y familiares, se afecta la transmisión intergeneracional. Este hecho repercute directamente en el desempeño lingüístico y comunicativo de las generaciones más jóvenes de la comunidad (Fasold, 1996). Es decir, cuando la lengua ombeayiüts se mantiene en el dominio familiar se generaliza entre los hablantes más jóvenes, por el contrario, cuando se restringen sus posibilidades de uso se contribuye a su desplazamiento (Serrano, 2011).

En lo que respecta a las personas de SMA, éstas consideran que uno de los espacios donde la lengua mantiene presencia es en las fiestas. Esto se explica ya que es cuando se encuentran o se reúnen los abuelos y abuelas hablantes, o bien, es cuando también tienen oportunidad de interactuar con personas que llegan de otras comunidades como de SDo y SFo, - y anteriormente con SMO, cuando no existía el conflicto agrario que hoy día permanece- como se relata en el siguiente comentario:

Desde antes íbamos a las fiestas que se hace en SMA, y le entiendo a las personas de ahí, platico con ellos en la lengua. Mi mamá me llevaba a la fiesta desde antes, ahora todavía voy porque tengo familiares ahí y sólo los visito en la fiesta del pueblo, y platico con mis tías o personas adultas en la lengua, bueno, cuando ellos me hablan en lengua, también les contesto en lengua. (I. Ramos, comunicación personal, SDo, 13 de septiembre de 2016).

Asimismo, en SDo, afirman que las fiestas representan otro de los espacios donde prevalece la lengua, por ejemplo, en la organización de la mayordomía, como se menciona a continuación:

Aquí todavía hablamos la lengua, no cómo en SMO, ahí sí que hablan, desde niños, lo he visto, cuando fui de visita por allá. Pero aquí también lo hablamos todavía, más las personas grandes. En la celebración de alguna festividad, nos encontramos la gente adulta y hablamos en nuestra lengua, tanto hombres como mujeres, y decimos chistes o platicamos historias que luego los jóvenes o niños no entienden, pero aaah que, algunos señores saben hablar muy bien el idioma. (I. Ramírez, comunicación personal, SDo, 13 de septiembre de 2016)

De igual modo, SDo manifiesta que la pesca es un ámbito donde, de alguna manera, se ocupa la lengua entre los pescadores adultos, a diferencia de SFo en donde la actividad de la pesca sigue vigente, pero no el uso de la lengua. Las personas de SDO manifiestan estar conscientes de que existen personas que aún hablan, aunque cada vez en ámbitos más reducidos o limitados.

Para el caso de SMA, los encuestados mencionaron que la iglesia y la asamblea comunitaria son espacio donde se utiliza la lengua. Este dato es interesante porque las reuniones comunitarias se desarrollan en español, pero en las discusiones o toma de decisiones, la gente adulta se organiza en pequeños grupos para discutir alguna decisión y es cuando se comunican en ombeayiüts. Así, podemos observar cómo, aunque la lengua ha ido perdiendo presencia,

también se ha aferrado y permanece en ciertos ámbitos o en otros casos se ha limitado a ciertos espacios, como la escuela y la radio comunitaria, como es el caso de SFO.

Siguiendo con los datos que muestra la gráfica 2, podemos observar que ante la disminución de los espacios de uso más tradicional es en SFO y SMA, el uso de la lengua se ha desplazado a nuevos espacios. Por ejemplo, en SMA existen varias iglesias de diferentes corrientes o sectas religiosas y a pesar de ser recientes se usa la lengua, como se puede leer en la siguiente afirmación:

Antes hablábamos mucho la lengua, ahora ya no, solo unas cuantas personas. Me acuerdo cuando era joven había mucha gente que hablaba, podrías ver en la calle a la gente platicando, pero ahora ya no, no se ve eso. Ahora, yo solo hablo el umbeyajts cuando voy a mi iglesia, ahí encuentro con quien platicar, también yo tengo cantos en umbeyujts, cuando voy a la iglesia yo lo canto así, en la lengua. (V. González, comunicación personal, SMA, 18 de septiembre de 2016)

Como vemos, aunque se manifieste un elevado nivel de desplazamiento lingüístico, también sobresalen nuevos escenarios y uno de ellos es la escuela, a la que la población parece estarle confiriendo la tarea de revitalizar la lengua. De acuerdo a la gráfica 2, 51% (más de la mitad), de las personas de SFO consideran que la escuela es hoy en día un escenario de uso más relevante que el hogar mismo. Esto se explica porque es en ella en donde se está llevando a cabo un intento de revitalización del idioma, esto tiene, en cierto modo, una interpretación positiva desde la percepción de los habitantes, aunque también son conscientes de que el uso que se le da en la escuela es limitado: la señora Carmelita Cabrera Vicente de 37 años, comenta:

En la escuela de mi hijo le enseñan el idioma, solo ahí. Aunque le enseñan poquito, solo algunas palabras, algunos cantos, pero sí se lo aprende, luego también cantan el himno nacional en la lengua. Le enseñan poco, pero, aunque sea poquito está aprendiendo algo del huave. (C. Cabrera, SFO, 06 de noviembre de 2016)

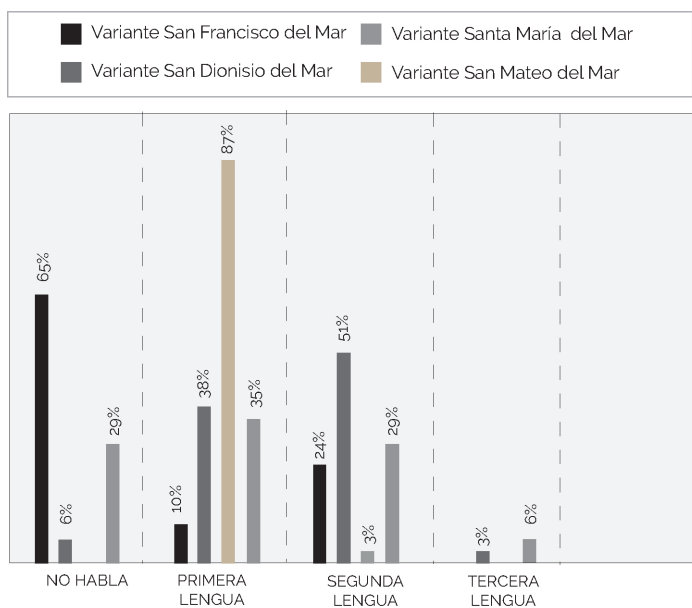
Así, al no tener otros espacios más, lo consideran como un contexto importante, pero podemos decir que no es tanto un espacio de uso sino de enseñanza. Esto nos lleva a reflexionar sobre lo que plantean algunos autores (Fasold, 1996; Serrano, 2011) acerca de que algunas de las instituciones que surgen en estas situaciones son la educación y la religión. Sin duda la escuela puede actuar como impedimento sino retoma la lengua en la enseñanza curricular o núcleo de desarrollo de esta, pero lo que observamos en estos casos es que, en las comunidades, en donde existe una alta vitalidad lingüística, la escuela es el lugar en donde menos presencia tiene.

Como podemos apreciar, la lengua originaria va perdiendo mucho terreno en SMA y SFO principalmente y en menor medida SDO, ya que, como vimos los espacios comunicativos que existen son muy limitados. En dichas comunidades existen familias que aún mantienen el ombeayiüts como lengua de comunicación en el hogar; sin embargo, hay otras, como SFO en que el castellano es el medio principal de comunicación. Esta situación es relevante, pues, como se sabe, uno de los escenarios más habituales del desplazamiento lingüístico corresponde al abandono de la lengua originaria en el seno familiar, y nuestra muestra, ha llevado a exponer esta tendencia y a reafirmar los datos obtenidos en los censos del INEGI (Cuadro 3).

Por ello, en suma, la escuela no puede ser un ámbito para recuperar la lengua, pero sí aparece en el escenario cuando ya no se habla, es decir, como la situación de SFo. Como lo afirma Roth Seneff (1989), el desplazamiento lingüístico puede pasar por las siguientes etapas: primeramente, dos lenguas por lo menos están en contacto; en segundo término, miembros de distintas generaciones en uno o más grupos domésticos exhiben diferentes grados de dominio de las lenguas en contacto (típicamente el dominio va desde el monolingüismo en una lengua hasta el monolingüismo en la otra pasando por el bilingüismo); y, por último, hay una asociación entre generaciones y rangos específicos del dominio de cada lengua.

3.3 Estatus de dominio de la lengua

El desplazamiento lingüístico se manifiesta cuando una lengua sustituye a otra en el papel comunicativo de la socialización primaria dentro de una población de hablantes, es decir, que en el momento en que la lengua deja de ser la primera lengua, tenemos un indicador de que hay una ruptura de la transmisión generacional así, relacionado con los ámbitos de uso podemos observar en la gráfica 3, cómo el ombeayiüts va dejando de ser la lengua transmitida en el hogar en tres de las comunidades de estudio, es decir, el estatus de dominio del ombeayiüts se proyecta hacia la segunda lengua:

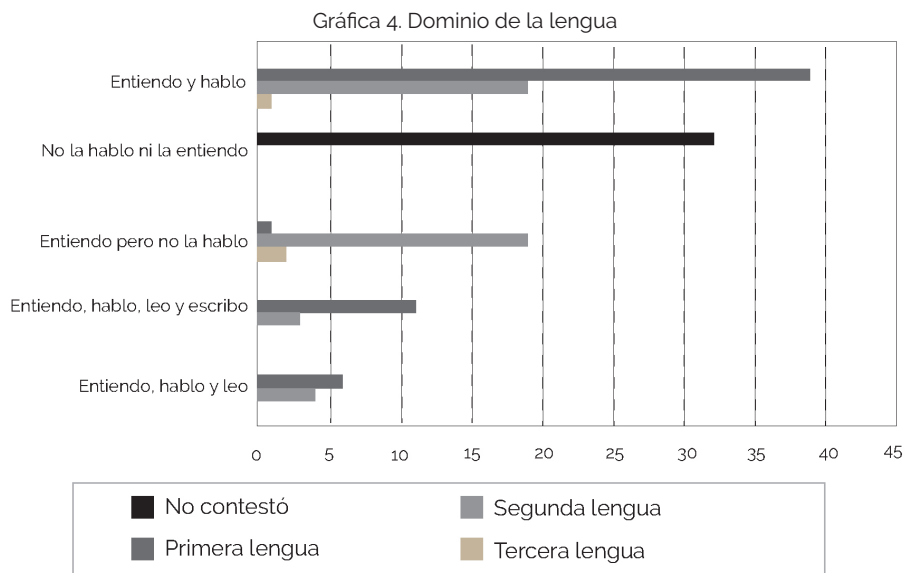


Gráfica 3. Transmisión de la lengua en las 4 comunidades

Como se puede ver en la gráfica, la transmisión de la lengua, que corresponde a aquellos que la declaran como primera lengua, tiene altos porcentajes en SMO (97%) mientras que en SMA y SDO son menos de la mitad, 38% y 35% respectivamente y en SFo la situación es crítica con sólo 10%.

En cuanto a su estatus como segunda lengua, podemos ver que más de la mitad de la población encuestada en SDO, 51%, declaran tener la lengua como L2, seguido por SMA 29% y SFo 24%, mientras que SMO solo existe un 3%. También, aparece en el escenario el ombeayiüts como L3 y

esto se manifiesta en SMA con 6% y SDo con 3%, lo que indica una tendencia donde el ombeayiüts cada vez se va alejando de ser el principal medio de comunicación. Esto nos lleva a plantearnos una interrogante, si la lengua no les fue transmitida, ¿cómo adquirieron o aprendieron la L2 o L3? Podemos abordar esta pregunta con otro fenómeno interesante en relación con el grado de dominio de la lengua como vemos en la gráfica 4.



Fuente: Elaboración propia con base en los datos obtenidos del cuestionario, 2017.

Si analizamos los datos de esta gráfica en porcentajes relativos en relación al total de L1, L2 y L3 y las competencias que declaran, podremos observar cómo los que tienen el ombeayiüts como primera lengua, la mayoría no lee ni escribe en la lengua, aunque aproximadamente un cuarto declara poder leer. Mientras que los que tienen el ombeayiüts como segunda lengua, un poco más de la mitad declara entender y no hablar, lo que nos hace pensar que son sujetos que crecieron escuchando la lengua, pero no desarrollaron la producción y esto se acentúa en L3. Sin embargo, el porcentaje de L2 que declara leer es casi igual que los que tienen el ombeayiüts como L1.

Como vemos, cada una de las cuatro variantes de la lengua ombeayiüts pasa por situaciones diversas, pero que la tendencia es hacia el sendero del desplazamiento, por lo que requiere de atención específica, con estrategias acordes a la realidad en la que se encuentran.

Puntos concluyentes

El desplazamiento lingüístico es un proceso paulatino, pero a la vez emergente, por lo que cada una de las lenguas indígenas requieren de atención en tanto a su uso y desarrollo, sin embargo, también dependerá la decisión de cada uno de los hablantes. Para garantizar que en el Estado de México no se pierdan las lenguas indígenas, es necesario concientizar a la población sobre su riqueza histórica. Asimismo se precisa promover la cultura y tradición de los grupos étnicos de la entidad mexiquense a través de una fuerte promoción de las raíces de los primeros pobladores, pero también por medio de una campaña de atención a sus necesidades.

Con la lengua ombeayiüts, podemos decir, que de acuerdo a la clasificación que hace Díaz Couder (1997) y la UNESCO (2003) , SMO se encuentra en una situación de estabilidad, pero a la vez amenazada por el fenómeno de préstamos lingüísticos mayormente por las nuevas generaciones, no obstante, sigue manifestando una vitalidad en sus generaciones, es decir, la lengua se mantiene viva y los hablantes asumen que hablan y desarrollan todavía la lengua..

Mientras que SDo, se encuentran en persistencia, donde la lengua sigue luchando por su permanencia en la comunidad de hablantes, es decir, aún existe personas que hablan la lengua (ya sea como primera, segunda lengua o tercera lengua), pero también, existen personas que ya no la hablan. La tendencia al parecer, para el caso de SMA, si no se atiende o los hablantes no siguen desarrollando su variante, pronto se conducirán hacia el desplazamiento o hacia un estado crítico. En el último tipo de comunidad de desplazamiento o situación crítica se encuentra SFo, ya que, como ya vimos, la mayoría de las personas afirman ya no hablar la lengua, y por ende, ha perdido o se ha limitado a ciertos ámbitos de uso o solo hablada por una cantidad pequeña de personas en edad adulta, es decir, sin transmisión intergener.

CAPÍTULO VIII

Una aproximación a la producción de maguey y pulque en dos comunidades otomís de México

Guadalupe Linas Montiel | Sergio Moctezuma Pérez | Baciliza Quintero Salazar | Martha Garduño Mendoza

Introducción

El Estado de México concentra cinco de los 67 pueblos indígenas que perfilan a México como una nación pluricultural. Este estado reconoce histórica y silenciosamente a las culturas mazahua, otomí, nahua, matlatzinca y tlahuica como originarias de la entidad (Ramírez, 2009). De acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2015), de 1'097,666 habitantes indígenas que residen en el Estado de México, el 73% pertenece a estos pueblos. Las culturas mazahua, otomí y nahua, son reconocidas como las comunidades indígenas más representativas de la entidad mexiquense, debido al número de personas que acogen (COESPO, 2016).

Al profundizar concretamente sobre el pueblo otomí, es necesario subrayar que este grupo cohabita en diversos estados del entorno nacional, por ejemplo: Querétaro, Hidalgo, Puebla, Veracruz, Tlaxcala, Guanajuato y Estado de México. Históricamente han existido procesos y fenómenos que redefinen la estructura económica de las comunidades indígenas otomís (cimentadas fundamentalmente en las labores agrícolas), encauzada por la creciente urbanización e industrialización del área metropolitana de la Ciudad de México. Lo anterior promovió la expulsión de trabajadores otomís a las zonas urbanas e industriales y afianzó el fenómeno migratorio como unidad medular que favorece la reproducción de la vida familiar indígena.

La cultura otomí coexiste en 21 municipios del Estado de México. Esta distribución territorial la circunscribe a una importante área de la demarcación mexiquense; pero preponderantemente converge en la región centro-norte del estado (Ramírez, 2009). Por otra parte, el Gobierno del Estado de México (GEM), decretó en el artículo 97 del Reglamento de la Ley de Planeación del Estado de México y Municipios, el ordenamiento del territorio mexiquense en regiones, con la empresa de programar y coordinar el desarrollo regional de la entidad. Este sistema de planeación concentra en cinco regiones de las 16 decretadas a los 21 municipios otomís.

Los grupos originarios del estado son baluarte de cultura y tradiciones. La vestimenta, lengua, cocina, danzas, artesanías y demás expresiones socioculturales son el resultado del conocimiento tradicional que poseen y, es materializado a través de su saber-hacer. Sin embargo, también presentan condiciones de marginación, vulnerabilidad y diferentes carencias. Por ello, es indispensable realizar investigaciones y propuestas encaminadas al mejoramiento de sus condiciones de vida, de su desarrollo económico, sin detrimento de su cultura y entorno. En este capítulo se abordará el caso de los otomís mexiquenses productores de maguey y pulque, específicamente los que habitan en el municipio de Temoaya.

Las comunidades otomís de la zona de estudio, al emplazarse en la jurisdicción del municipio de Temoaya están adscritas a la región VII, comprendida por las municipalidades indígenas de: Capulhuac, Lerma, Ocoyoacac, Otzolotepec, Tianguistenco, Temoaya y Xonacatlán (GEM, 2002). La población temoayense mantiene lazos de cooperación económica, social y cultural

con municipios asociados a otras regiones como son Villa del Carbón; San Juan Jiquipilco y Toluca. Esto es esencial al circunscribir a una área o región a aquellos municipios que mantienen relaciones con las comunidades otomí de Temoaya, en total serían diez los municipios que constituyen esta región originaria otomí.

Las poblaciones Colonia Centro Ceremonial Otomí y Sexta Sección se localizan al noreste del municipio de Temoaya. Ellas son depositarias y poseedoras de conocimientos y prácticas ancestrales manifiestas en sus actividades económicas, sociales y culturales. Sus habitantes expresan su pertenencia a este pueblo indígena al enorgullecerse de su lengua: los residentes adultos de la zona de estudio reconocen en el idioma otomí un elemento emblemático y representativo que los identifica y por ende al hablarla se colman de orgullo y satisfacción. Ellos mencionan que ser otomí significa no anteponer los intereses individuales al detrimento de sus creencias, valores y conocimientos.

Las comunidades de la zona noreste del municipio de Temoaya guardan cierto prestigio como productoras de la savia fermentada que emana del agave pulquero, reconocimiento que permite apreciarlas como poblaciones con herencia y larga tradición pulquera, sin embargo, hasta hace algunas décadas, estos poblados atesoraban una importante superficie de bosque templado, que ahora es un reducto forestal, limitado por parcelas de maíz, haba, avena, trigo y maguey pulquero (Farfán, 2008). Este último es sembrado principalmente como cerca viva para delimitar las parcelas. Sin embargo, la producción y comercialización de pulque es una de las actividades que complementan el sustento familiar.

La remuneración obtenida por la venta de pulque constituye para las familias una fuente constante de ingresos, en la mayoría de los casos es complementaria a las actividades laborales que los otomí realizan en otros sectores de su economía. Una manera de añadir valor a la bebida e incrementar el beneficio económico de su comercialización es condimentándola con frutas y semillas, preparación conocida como curado, aprovechada por productores de la comunidad Colonia Centro Ceremonial Otomí (CCO) y administradores de los establecimientos de alimentos y bebidas emplazados en las inmediaciones del CCO, para ofrecerla a sus clientes los fines de semana.

La importancia del cultivo de maguey para estas comunidades no radica únicamente en la producción de la bebida, se presenta también una sostenida relación de compra y venta de la planta, dada entre el grupo de productores dedicado a la elaboración de pulque y aquellos que trabajan en su cultivo. Este sistema tradicional de comercialización ha permitido el desarrollo de la actividad pulquera, así como el aprovechamiento de la piña seca como abono de las nuevas plantaciones de maguey y la elaboración de utensilios a base de fibra de maguey o ixtle para venta en los principales tianguis o autoconsumo.

De acuerdo con Aguilar et al, (2014), el aprovechamiento del maguey como forraje es diverso, debido a que puede emplearse por partes o en su totalidad. La planta completa, piñas o tallos de la roseta, pencas y quiotes bajo determinadas condiciones presentan características favorables para la alimentación de ganado bovino, ovino, porcino y aves. Los habitantes de la Colonia Centro Ceremonial Otomí y Sexta Sección por su parte emplean el bagazo o metzal, producto del desprendimiento de la fibra del maguey al llevar a cabo el proceso de raspa para la extracción de aguamiel, como alimento para aves y cerdos.

De acuerdo con Narváez et al. (2016), entre los factores que determinan la viabilidad del cultivo de maguey como actividad rentable se encuentran: la variedad de productos que se pueden obtener y, la creciente demanda que estos adquieren principalmente en el extranjero. No obstante, aumentar la producción de maguey sin contemplar las particularidades sociales, culturales y materiales de la población podría traducirse en beneficios superficiales. Por ello, es importante reconocer la percepción que tienen los pobladores de las comunidades otomíes sobre la situación actual del cultivo de maguey, su conversión en pulque, así como los procesos de comercialización y consumo.

Problemática en torno al maguey pulquero

A pesar de la importancia ambiental, social, cultural y económica que guarda el maguey pulquero, su cultivo se encuentra en una etapa de contracción. Esta situación se agrava dado que hay productores de pulque que aprovechan los agaves sin emplear un método de reproducción que asegure que se mantendrá la población de estas plantas. Si la actividad magueyera y pulquera perecen, se presentará un impacto negativo sobre los conocimientos gestados y transmitidos de generación en generación, se agudizará el estado ecológico de la zona (Farfán y Orozco, 2007) y; se reducirán los ingresos económicos de que disponen estas poblaciones otomíes.

Los habitantes de las localidades Centro Ceremonial Otomí y Sexta Sección perciben que existe una problemática en torno al maguey. Al ser cuestionados de manera general sobre este asunto, refieren al menos cinco tópicos: 1) existe una disminución del número de plantas de maguey, 2) existen razones por las cuales algunos productores no cultivan o dejan de cultivar magueyes, 3) los precios del pulque son bajos, 4) los espacios para comercializar el pulque son escasos, 5) el interés de los jóvenes es hacia actividades diferentes a las del campo y, por tanto, hay un desinterés por la producción de pulque.

De acuerdo con los pobladores de la zona de estudio, dejar de lado el cultivo del maguey obedece principalmente a dos razones: la primera deriva del despojo ilícito que de las pencas del maguey llevan a cabo los productores de barbacoa. Este tipo de prácticas, en la mayoría de las ocasiones, suelen provocar la muerte de la planta. La segunda razón es el resultado de la adopción de nuevas prácticas de manejo agrícola a través de las cuales, jóvenes herederos eliminan los magueyes o los sustituyen por árboles de ornato, labores percibidas como no apropiadas por las generaciones de adultos.

Día con día es menor el número de indígenas otomíes que cultivan y trabajan el maguey. En diversos recorridos por la zona de estudio se observó que existen plantas que se encuentran en estado de abandono. Esta circunstancia afecta directamente su existencia debido a que el propietario en algún momento las removerá con finalidades que no corresponden con su conservación y aprovechamiento. A pesar de lo anterior, la preservación (parcial) del sistema de la milpa, que incorpora de manera esencial la utilización de agave como bordo o como barrera viva, posibilita la continuidad de la actividad pulquera a pequeña escala.

Por lo anterior, el objetivo de este capítulo es analizar la situación actual en la que se encuentra el cultivo del maguey, la producción del pulque, así como los procesos inherentes a su comercialización. Para lograr lo anterior, se utilizó una metodología cualitativa que permitió

caracterizar lo siguiente: 1) la relación del cultivo de maguey con otros cultivos agrícolas, 2) las características de los campesinos que se vinculan con el cultivo de maguey, 3) las características de los indígenas que se dedican a producir pulque y, 4) las características de los consumidores y de los lugares de compra de pulque.

Zona de estudio

Principales características físico-ambientales

Temoaya se localiza en la zona centro del Estado de México y colinda con los municipios de Jiquipilco y Nicolás Romero al norte; con Toluca y Otzolotepec al sur; con Isidro Fabela, Jilotzingo y Otzolotepec al este y con Ixtlahuaca y Almoloya de Juárez al poniente. Su extensión territorial es de 191.27 kilómetros cuadrados. Las comunidades que llevan por nombre Sexta Sección y Centro Ceremonial Otomí se ubican al noreste de Temoaya (H. Ayuntamiento de Temoaya, 2016). De acuerdo con Lara (2013), la comunidad Sexta Sección es uno de los seis barrios que pertenecen al pueblo de San Pedro Arriba.

De acuerdo Farfán y Orozco (2007), la población del municipio de Temoaya que se localiza en la parte noreste, forman parte del área natural protegida denominada Parque estatal ecológico, turístico y recreativo, Zempoala-La Bufa, Parque Otomí Mexica. En la localidad Colonia Centro Ceremonial Otomí la superficie territorial no es uniforme, razón por la cual, los habitantes de la zona más alta de esta comunidad cultivan trigo, haba, cebada, maguey y árboles de navidad. Por otro lado, en los terrenos de menor altitud siembran maíz rosado y blanco, haba, maguey, papa, avena forrajera y árboles frutales como ciruelos, capulín y tejocote.

Por su parte, la localidad Sexta Sección está situada en una planicie que presenta ciertas elevaciones y laderas. Las características climatológicas de esta comunidad son semejantes a las existentes en la zona de menor altitud de la localidad Centro Ceremonial Otomí. Si bien ambas comunidades pertenecen a la misma región geográfica y climatológica, también es cierto que existen variaciones en cuanto a los cultivos que se encuentran. Por ejemplo, en la localidad Sexta Sección se siembran más variedades de maíz, entre ellos el negro, blanco y rosado, así como otro tipo de árboles frutales: granada criolla, pera, durazno y manzana.

El sistema hidrológico del municipio está integrado por ríos, arroyos, bordos, manantiales y la presa José Antonio Alzate. Los principales manantiales se localizan al norte de Temoaya, sobresaliendo los de Capulín, Caballero, Santiago, Tres Ojuelos, Agua Blanca y La Pila. A partir de estos veneros nacen los ríos el Miranda, Caballero, Agua Blanca y Temoaya. Otros ríos de gran relevancia son el Nepení, Los Quemados, Agua Apestosa, Joya de San Juan, Tres Ojuelos, El Rincón, Barranca Honda, San Lucas, Nopales, El Temporal, La Visita, Cuxtó, Cordero, Las Pilas, El Gallo, Naguadi, Llanito y La Loma (H Ayuntamiento de Temoaya, 2016).

Las comunidades Centro Ceremonial Otomí y Sexta Sección presentan una mermada y disociada superficie forestal integrada al territorio agrícola de estas poblaciones. Dentro de las especies arbóreas que pueden ser observadas se encuentran el oyamel y el pino principalmente y algunas islas con individuos secundarios. El factor clima determina las especies de flora y fauna presentes en las áreas bio-geográficas, razón por la que en la zona de estudio aún es posible advertir a ciertas especies animales propias del clima templado a frío, por ejemplo: el coyote, el

tejón, el zorro, el tlacuache y el mapache (Farfán y Orozco, 2007).

Estas comunidades presentan especies animales y vegetales, silvestres y domesticadas que proveen servicios alimenticios, medicinales, económicos y productivos. En cuanto a la flora sobresalen árboles frutales de capulín, tejocote, nogal, higueras, durazno, manzana, ciruelo, perón y pera criolla, arbustos (escobilla), helechos, zacatón, peshtó, frambuesa silvestre, tomatillo y jaltomates; y respecto a la fauna destacan el cacomixtle, ardilla, conejo, liebre, zorrillo, tecolote, búho, gorrión, golondrina, canario, colibrí, gavián, tórtola, ceniztonle y víbora de cascabel (Colin y Gutiérrez, 2012). En la actualidad, es común observar a un reducido número de habitantes que cazan conejos y patos para la preparación de ciertos alimentos.

Principales características socioculturales

El municipio de Temoaya presentó durante el 2010 una población total de 90,010 habitantes, de los cuales 556 eran residentes de la comunidad Colonia Centro Ceremonial Otomí y 182 de la localidad Sexta Sección. Es decir, en la zona de estudio existe una población total de 738 personas. En cuanto a la proporción de población femenina y masculina de manera desagregada, la localidad Centro Ceremonial Otomí presenta un número mayor de mujeres (289) que de hombres (267), a diferencia de la comunidad Sexta Sección que acoge la misma cantidad tanto de hombres y mujeres, 91 para cada grupo (INEGI, 2010).

Las categorías de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas (CDI, 2015), reconocen al municipio de Temoaya como un territorio indígena, debido a que poco más de la mitad de la sociedad civil pertenece a esta categoría poblacional. Es decir, de la población total del municipio, el 55.1%, equivalente a 57,163 personas; configura la sociedad originaria otomí. De acuerdo con el Plan de Desarrollo Territorial de Temoaya, el municipio es reconocido como la cuna de la cultura otomí, condición que obliga a indicar que el Estado de México alberga 291,151 individuos que pertenecen al grupo cultural otomí.

La información que existe para el municipio de Temoaya es imprecisa sobre el número total de pobladores otomíes, sin embargo, lo subrayado en el PDMT (2016) sobre la hegemonía de esta cultura ayuda a inferir que un importante porcentaje de la población indígena pertenece a este grupo social. Por otro lado, aun cuando más de la mitad de los habitantes configura la población indígena, únicamente 24,518 son hablantes de la lengua, de ellos 23,657 son bilingües, 234 monolingües y de 627 no existe información. Es decir, la población de habla indígena comprende casi una cuarta parte de la población total.

Para la zona de estudio, la población de habla indígena está representada por 226 lengua hablantes, 169 de los cuales residen en la localidad Colonia Centro Ceremonial Otomí y 57 en la Sexta Sección. Con relación a la categoría población, en esta se encuentra representada la mayoría de los habitantes de la zona de estudio con 222 indígenas otomíes. Por otra parte, el total de personas que integran la población indígena del área de estudio es igual a 600 e incluye al total de individuos participes de hogares donde el jefe de familia o su cónyuge hablan alguna lengua indígena.

El municipio de Temoaya albergaba para el año 2015 un total de 22,211 viviendas con 103,834 residentes y un promedio de habitantes de 5,67 por hogar. El 98% de las viviendas disponían de servicio de agua entubada, el 88% de drenaje y 98% de energía eléctrica (INEGI, 2015). Para el

año 2010 el municipio presentaba 17,931 viviendas, 13,659 de las cuales tenían piso de cemento firme, 2,588 de tierra y 1,608 de madera, mosaico u otro tipo de recubrimiento; 13,539 techo de loza y 4577 de otros materiales; 16,454 muros de tabique y 1675 de madera o adobe (INEGI, 2010).

En Colonia Centro Ceremonial Otomí existen 133 viviendas, 111 habitadas, 17 deshabitadas y 5 de uso temporal. En las habitadas residen 556 personas. En 98 viviendas hay piso de cemento, 13 con piso de tierra, 100 con luz eléctrica, 106 con agua entubada, 79 con excusado y 59 con drenaje. La Sexta Sección tiene 39 viviendas particulares, 31 habitadas, 5 deshabitadas y 3 de uso temporal. En las habitadas residen 182 personas. De las habitadas, 8 ostentan piso de tierra, 22 con cemento, 25 con energía eléctrica, 26 con agua entubada, 9 con excusado o sanitario y 9 con drenaje.

Metodología aplicada a la investigación

La información que sustenta este trabajo fue obtenida mediante una metodología cualitativa. Los instrumentos de recopilación de datos que se utilizaron fueron: 1) recorridos de área, 2) entrevistas semi-estructuradas, 3) observación participante. Mediante los recorridos de campo se logró obtener información sobre los terrenos agrícolas de las comunidades Sexta Sección y Colonia Centro Ceremonial Otomí. Estas exploraciones contribuyeron a la comprensión de la zona de estudio como dos áreas interdependientes: una social circunscrita por sistemas y estructuras construidos por el grupo humano que en ella converge y otra ambiental enmarcada por tierras de cultivo y rodeadas de un remanente forestal.

Con las entrevistas semi-estructuradas se abordaron temas en torno al cultivo del maguey y la producción del pulque, así como lo referente a la comercialización y las problemáticas que los productores asocian con el cultivo y transformación del maguey. Además de lo anterior, las conversaciones incluyeron otros tópicos, como las actividades complementarias que se llevan a cabo, tales como la ganadería y el uso de recursos maderables y no maderables, características de sus sistemas agrícolas, la migración como estrategia de sustento y las transferencias económicas condicionadas otorgadas por el gobierno a los integrantes de las unidades domésticas de estas localidades.

Los ejercicios de observación participante permitieron ubicar nueve pulquerías en la zona de estudio, así como la variedad de formas de comercialización y consumo. La aproximación a la cotidianeidad de los campesinos permitió observar el proceso de extracción de aguamiel y de producción de pulque. Para el desarrollo del trabajo de campo colaboraron de manera fundamental dos tipos de informantes. El primero caracterizado por su amplio conocimiento de los aspectos sociales, culturales y productivos de la zona de estudio. El segundo, corresponde a once campesinos productores de maguey y pulque, de quienes proviene el análisis que a continuación se presenta.

El cultivo del maguey, así como sus resultados

El cultivo de maguey pulquero en la zona de estudio es tan añejo como la producción misma de pulque. A diferencia de las zonas magueyeras de los estados de Tlaxcala e Hidalgo, el cultivo de maguey de las comunidades Sexta Sección y Colonia Centro Ceremonial Otomí está

asociado a la milpa: comparte espacio con maíz, haba y árboles frutales. En este sistema la planta es empleada en la extracción de aguamiel y como barrera viva, conocida localmente como metepantle. Su función es dividir los terrenos, proteger los cultivos y ayudar a mejorar la captación de agua en zonas de ladera.

En la década de 1980 la producción y comercialización de pulque se convirtió en la principal actividad económica de la comunidad de San Pedro Arriba. No obstante, factores como las campañas realizadas por las instituciones de salud del Estado de México en contra del pulque (las cuales asociaban la bebida con problemas de alcoholismo), el consumo de bebidas de mayor aparato comercial y la construcción de la carretera Centro Ceremonial Otomí-Temoaya, motivaron la decadencia de esta importante industria. Ante este contexto los principales productores de pulque decidieron retirarse del negocio permitiendo a sus tlachiqueros dar continuidad a la actividad.

Los tlachiqueros dejaron de ser mano de obra para convertirse en legítimos dueños del fruto de su trabajo. A partir de la década de 1990 hasta la fecha, ellos conducen el negocio pulquero. Un mínimo porcentaje de productores de la zona de estudio formaron parte de las filas de tlachiqueros que trabajaban para los empresarios de la comunidad de San Pedro Arriba y un porcentaje significativo pertenece al grupo de productores que elaboraban pulque para autoconsumo y venta a baja escala, aprovechando también las pencas para la elaboración de ayates de ixtle o para la faja de la mujer otomí.

Las prácticas de reproducción del maguey pulquero¹⁷ presentan similitudes. El método de más utilizado es la propagación vegetativa o asexual, que consiste en remover los retoños (hijuelos) de la planta madre y trasplantarlos cuando han alcanzado un metro de tamaño. El maguey se coloca en los bordes de las tierras de labor durante algunas semanas para posteriormente replantarlo en un área previamente acondicionada con abono orgánico (lama). Las actividades requeridas para el adecuado desarrollo de la planta son: mantener la zona donde se encuentra el maguey libre de arvenses y eliminar algunas pencas antes de iniciar la etapa de producción.

Al alcanzar este momento fisiológico inicia el crecimiento del escapo floral (quiote), el cual los campesinos remueven a temprana edad para extraer la savia dulce que la planta produce. Para el proceso de supresión del quiote también conocido como castración o capazón, los campesinos identifican como señal el adelgazamiento del meyolote o cono central formado por las hojas jóvenes no desarrolladas. El campesino "carea" la planta, esto es, examina la cara óptima para penetrar fácilmente hasta el centro del maguey, y sobre ella produce el recorte de las pencas y remueve las espinas hasta llegar al centro de la planta.

Posterior a la castración tiene lugar el proceso de añejamiento, que consiste en permitir al maguey reposar algunas semanas o meses. Esto incrementa la concentración de azúcares. La aparición de manchas oscuras al reverso de las pencas es un indicativo de que la planta alcanzó su grado máximo de añejamiento. Los otomís de la zona de estudio revelan señales de disminución en el periodo de añejamiento, coyuntura que podría ser resultado de lo inaplazable

¹⁷ Para la zona de estudio la principal especie cultivada es la verde (o maguey criollo) que tiene un ciclo de 8 a 12 años, sin embargo, también crecen variedades como chalqueño con un ciclo vegetativo aproximado de 20 años.

que se ha tornado iniciar el proceso de extracción de aguamiel debido a las pérdidas que barbacolleros y mixioteros provocan al dañar las plantas en producción.

Terminada la etapa de añejamiento, comienza la fase de picazón, en la cual es eliminada la zona en la que previamente tuvo lugar la castración, utilizándose para esto una barreta. Posteriormente, la base del área picada se raspa con un instrumento metálico similar al de una cuchara elíptica u ovalada. La práctica de la raspa se lleva a cabo con cuidado y delicadeza, de tal manera que la hendidura producto de esta labor adquiera una estructura cóncava conocida como cajete que permita el continuo almacenamiento de aguamiel. Es importante mencionar que la actividad previamente descrita es reconocida como primera raspa.

La raspa inaugural o inicial contrasta con las subsecuentes en un par de aspectos. El primero corresponde a la iniciativa de no retirar del cajete los residuos derivados de la actividad, reconocidos popularmente como metzal. La segunda hace referencia a los 10 o 15 días necesarios para que la hendidura o cajete presente un color amarillento, indicativo de iniciada la cicatrización de la planta y referencia importante para comenzar la diaria producción de aguamiel. Por otra parte, habría que puntualizar que la raspa del maguey y la extracción o cosecha de aguamiel son dos actividades diferenciadas y coincidentes entre sí.

La labor de raspar el maguey se produce removiendo el tejido de la hendidura localizada en la piña o corazón, con el raspador (ocaxtle o cuchara elíptica) a través de desplazamientos oscilatorios. A medida que continua la remoción del tejido de la planta, aumenta el tamaño del cajete. De acuerdo con lo señalado por los campesinos, al comenzar y finalizar la etapa de producción del maguey, la savia que proporciona es escasa y de baja calidad. La extracción de aguamiel consiste en recolectar la savia almacenada en el cajete utilizando un objeto llamado acocote, después de unas horas haber raspado.

El aguamiel se vierte en garrafas de plástico de 20 litros. Algunos campesinos lo acopian en el acocote tradicional¹⁸, aunque mayormente prefieren las botellas de PET y mangueras de polietileno. El plástico también ha desplazado a la bota de piel de ovino o caprino para guardar la savia del agave y a los barriles de madera, para su almacenamiento en el tinacal. El agave de Colonia Centro Ceremonial Otomí y Sexta Sección presenta un rendimiento diario de cuatro litros de aguamiel, dos por la mañana y dos por la tarde, con un ciclo productivo de cuatro a seis meses.

La savia extraída es trasladada al tinacal¹⁹, un espacio con recipientes de plástico o madera que alberga la semilla²⁰ obtenida del asiento de un pulque elaborado con antelación. La fermentación toma aproximadamente 24 horas, por ello, a partir del primer abastecimiento de aguamiel a la semilla, el pulque de la primera fermentación deberá alimentarse diariamente.

18 El acocote es una calabaza seca de la especie lagenaria siceraria perforada por ambos lados, la cual funciona como succionador y contenedor de aguamiel (CONACULTA, 2010; Aguilar et al. 2014).

19 El tinacal es una construcción con medidas variables e independiente a la vivienda del productor. No obstante, en la zona de estudio el número de tinacales que presenta estas características es mínimo, debido a que un elevado porcentaje de campesinos dispone del área más fresca y oscura de la cocina para colocar los contenedores de pulque y las herramientas de raspado y extracción de aguamiel o bien de un lugar techado situado en la parte exterior de la vivienda.

20 La semilla o pie de pulque deberá ser reemplazada cada 20 días o cada mes.

Las características organolépticas de la bebida son: color blanco, textura lechosa no viscosa, sabor y olor herbáceo, dulce y fuerte. Para lograr un pulque dulzón se agrega una cantidad elevada de aguamiel. Para conseguir un pulque fuerte, se concentra una menor cantidad de salvia.

Tipología de campesinos de acuerdo al manejo del maguey

La zona de estudio presenta tres modalidades de manejo del maguey pulquero. La primera y de mayor trascendencia pertenece al sistema de milpa o policultivo, en la cual la planta es utilizada como barrera viva y, para el establecimiento de bordos. La segunda corresponde a un sistema mixto que alterna diferentes productos como: maguey, maíz, haba y papa. La tercera y última atañe al monocultivo de maguey. El sistema de manejo define el tipo de productor y comercializador de la planta y la bebida existente en las comunidades estudiadas. A partir de lo anterior, existen cinco principales tipos de productores.

El primer tipo está compuesto por campesinos que poseen una cantidad reducida de magueyes. Para ellos, es un cultivo secundario que cumple la función de barrera viva. Los magueyes son comercializados a vecinos, familiares y amigos incorporados a la actividad pulquera, para favorecerse de su aprovechamiento. Los campesinos del segundo tipo emplean los ejemplares cultivados en sus tierras de labor, pero también suelen comprar magueyes a familiares, vecinos y amigos el consentimiento para aprovechar las plantas en edad productiva. El tercer tipo comprende a campesinos que mediante una contribución económica compran el derecho de usufructuar las plantas de otros agricultores.

El cuarto tipo se compone de campesinos que aprovechan las plantas propagadas como monocultivo en sus tierras de labor. Ellos comparten con los campesinos de la segunda y tercera categoría la particularidad de comprar el derecho de explotar los agaves de familiares, amigos y vecinos para la sustracción de aguamiel y su posterior producción de pulque. El quinto tipo se integra por un grupo de campesinos que no maneja ni aprovecha el maguey de sus terrenos de cultivo. En este capítulo, se excluyen la información de los tipos uno y cinco y, sólo centramos la atención en los otros tres.

Tipología de productores de acuerdo a la producción de pulque

En las comunidades Colonia Centro Ceremonial Otomí y Sexta Sección, la producción de pulque es realizada por un grupo de campesinos con diversas características económicas, sociales y culturales. Un primer grupo se conforma por adultos mayores, que en su juventud se desplazaron a laborar a la Ciudad de México y al reintegrarse a la vida comunitaria percibieron en la producción y comercialización de pulque una alternativa económica complementaria al ingreso familiar. La actividad la aprendieron de sus padres y ocasionalmente de vecinos. La producción de pulque, la agricultura y el pastoreo son las principales estrategias de sustento de este grupo.

Actualmente, la elaboración y venta de pulque sigue proporcionando beneficios económicos a la unidad familiar, la cual se encuentra integrada por dos o tres miembros: la pareja; la pareja más un adolescente; o el padre o madre con una dama o varón solteros. Esto, como resultado de la partida del nido de los hijos adultos. Por otro lado, los miembros de este grupo llevan a cabo

actividades de trasplante de hijuelos como método de repoblamiento del agave pulquero, sin embargo, su edad y la lejanía de las tierras de cultivo son factores que motivan el desplazamiento de esta labor cultural.

El segundo grupo lo constituyen campesinos en edad adulta que heredaron de sus padres el conocimiento sobre tlachiquear y producir pulque. Estos campesinos se desplazaron por periodos de 5 a 15 años a la Ciudad de México, donde laborando en actividades de la construcción. Por cuestiones de salud o porque percibieron en las actividades primarias una opción laboral, se reincorporaron a las tareas agropecuarias y, vislumbraron en la elaboración y comercialización de pulque una alternativa adecuada para obtener ingresos. Las prácticas de repoblamiento de maguey que los campesinos de este grupo llevan a cabo corresponde al establecimiento de cercos vivos.

El tercer grupo se conforma por mujeres campesinas en edad adulta que aprendieron de sus padres el saber hacer. Ellas consideran que la producción de pulque les permite obtener ingresos complementarios para la unidad familiar. Las prácticas de repoblación que llevan a cabo están incorporadas a un sistema de monocultivo en el que colaboran los cónyuges y familiares varones, jugando un papel importante para su consecución. El cuarto y último grupo está constituida por un grupo pequeño de jóvenes que durante su niñez y adolescencia ingresaron al mundo de la actividad pulquera y actualmente la practican como una labor complementaria.

Existe una relación estrecha entre los miembros de los tres primeros grupos y la cantidad de bebida producida. Las mujeres del primer y tercer grupo producen de 10 a 15 litros diarios. Los varones del primer y segundo grupo producen de 25 a 50 litros diarios. El volumen de producción define el tipo de consumidor que la adquiere. Esto es, a mayor capacidad de producción, el comprador será un intermediario que la revende en su negocio o vivienda o, una diversidad de personas que de manera directa compran la bebida al productor que visita sus hogares para promoverla o ranchearla.

Tipología de los consumidores y los lugares de compra y consumo

Los campesinos que se encuentran en este régimen de producción constituyen los primeros dos grupos mencionados y elaboran de 30 a 50 litros de pulque diariamente. El área de distribución y venta se localiza en múltiples demarcaciones, por ejemplo: el centro del pueblo de San Pedro Arriba, la cabecera municipal de Temoaya y comunidades del municipio de Toluca: San Andrés, San Pablo Autopan, San Mateo Otzacatipan; y del municipio de Otzolotepec: San Mateo Mozoquilpan y San Agustín Mimbres. Los campesinos que elaboran una cantidad menor a la enunciada, suelen comercializar la bebida en sus propios negocios y en sus hogares.

Los negocios suelen ser puestos semifijos ubicados a las afueras del Centro Ceremonial Otomí o establecimientos de alimentos y bebidas, administrados principalmente los fines de semana y días festivos. Algunas viviendas y ciertas misceláneas operan como pulquerías de lunes a domingo. La capacidad de producción fluctúa entre 10 y 15 litros, aunque también convergen campesinos que producen 25 litros. La diferencia entre aquellos que elaboran de 10 a 15 litros y los que producen una proporción mayor se debe a que estos últimos además de vender en casa, también abastecen pedidos cada tercer día, de manera semanal y por temporada.

Un reducido número de campesinos que producen pocas cantidades, elevan su producción en abril, mayo, octubre, noviembre y la primera semana de diciembre, debido a solicitudes de temporada. A partir de lo observado en las comunidades estudiadas, se identifican cuatro tipos de consumidores. El primero corresponde a compradores locales que acuden a hogares-pulquerías a consumir o realizar pedidos. El segundo, a consumidores de municipios aledaños que realizan pedidos para la temporada de siembra y cosecha de maíz o papa, así como por compradores del área conurbada a la Ciudad de México que realizan encargos una o dos veces por semana.

Las personas que visitan el Centro Ceremonial Otomí y sus alrededores enmarcan el tercer tipo de consumidores. Ellos acuden a las pulquerías localizadas sobre la carretera que conduce al recinto arquitectónico de la cultura otomí. El cuarto y último grupo corresponde a compradores de municipios aledaños, quienes reconocen la tradición pulquera de las comunidades de la zona noreste del municipio de Temoaya y, valoran e identifican las bondades que el consumo de la bebida brinda a personas que padecen diabetes, razón que motiva a que acudan a las pulquerías tres o cuatro veces por semana, acompañados fundamentalmente de su familia.

Respecto a la comercialización, es esencial reconocer a los tianguis como otro canal de distribución y venta. El tradicional tianguis de jueves y domingo que se instala en la cabecera del municipio de Otzolotepec es para los campesinos de la zona de estudio un espacio más de mercantilización de la bebida. Estos tianguis suelen ser visitados por consumidores experimentados y novatos que saborean la bebida en compañía de amigos y extraños cerca del tendero; o bien por aquellos que se complacen de gustarla en familia, razón por la cual suelen comprar dos o tres litros para llevar a sus hogares.

Puntos concluyentes

Las conclusiones que se pueden realizar de este trabajo están acotadas en cuatro temas principalmente: 1) el sistema milpa, 2) el relevo generacional, 3) la producción y comercialización y; 4) canales de comercialización. En términos generales, la práctica del cultivo de maguey da la impresión de estar en un periodo de contracción, del cual no se vislumbra cómo pueda salir toda vez que no hay incentivos para llevar a cabo una comercialización con un mayor beneficio económico. Esto, al mismo tiempo desincentiva tanto a las generaciones de adultos como a los jóvenes, quienes aspiran a otro tipo de mercado laboral.

Sistema milpa

El sistema milpa acogido por los campesinos de la zona de estudio favoreció por un amplio periodo de tiempo el régimen de compra y venta de agave y la producción de pulque a pequeña escala. No obstante, el paulatino abandono de las actividades agrícolas y de algunas labores culturales, como el establecimiento de maguey pulquero a manera de barrera viva, está desencadenando problemas de escasez de la planta. A este respecto, los campesinos refieren que, de continuar la tendencia de desabasto de maguey, en un intervalo de tiempo no mayor a ocho años se menoscabará radicalmente la producción de pulque.

Las mínimas actividades de reproducción de maguey pulquero responden a la presencia de un sistema agrícola tradicional que, vinculado al desarrollo de una diversidad de quehaceres interrelacionados, favorecen el sostenimiento de la unidad familiar. La conjetura expuesta es significativa para interpretar la razón que motiva las reducidas labores de propagación de agave, así como para comprender que la multiplicidad de quehaceres que ayudan a complementar el ingreso familiar presenta variabilidad -en otras palabras, aun cuando las actividades de las unidades familiares están centradas en las labores agropecuarias, unas remplazan a otras indistintamente-, circunstancia que probablemente acentúa la escasez del maguey.

Relevo generacional

La partida del nido de los hijos adultos repercute en la disminución de la superficie de terreno destinada al cultivo de productos agrícolas, de manera tal que uno o más espacios destinados a las actividades agrícolas pueden encontrarse en aparente desuso. Lo anterior es relevante al momento analizar las razones que intervienen en la suspensión de las labores que posibilitan la propagación magueyera; esto porque al destinar como única área cultivable el solar donde se encuentra establecida la vivienda, manifiesta el inconveniente de robar espacio a otros cultivos, a pesar de que la planta magueyera continúa sembrándose como cerco vivo.

La función de las tierras de labor cambia de agrícola a habitacional al ser transferidas a los descendientes de la unidad familiar. Los herederos destinan los espacios de cultivo principalmente para uso habitacional, de tal modo que remueven los agaves y ocasionalmente establecen en su lugar plantaciones de árboles de ornato. Actualmente, los jóvenes están interesados en actividades rentables monetariamente, de modo tal que en la ciudad administran negocios de bienes y servicios o son empleados en las labores de construcción y análogamente como sucede con un pequeño sector estudiantil, no muestra interés en continuar llevando a cabo actividades agrícolas.

Producción y comercialización

El establecimiento del agave pulquero como monocultivo demanda la ejecución de prácticas culturales que como cerca viva no necesita o requiere en menor proporción. Esta circunstancia desincentiva a los otomíes y en consecuencia caen en el desánimo de continuar cultivándolo. Lo anterior sumado a los bajos niveles de rendimiento de aguamiel y el reducido valor económico del pulque. La bebida en la zona de estudio presenta una variedad de precios que oscilan entre los \$5 y los \$25 por litro; variabilidad que obedece a factores como la localización de la pulquería, el canal de distribución y el periodo de venta.

Los establecimientos localizados en las cercanías del CCO expenden la bebida a un precio superior a \$10 y los emplazados al interior de la comunidad Sexta Sección a \$5 y \$7. Aun cuando un reducido número de productores intenta instituir un precio apropiado que englobe aspectos socioculturales y económicos vinculados al proceso de producción de la bebida, no todos los consumidores son partidarios de costearlos, razón por la cual, ajustan su precio a las posibilidades del consumidor. Sin embargo, el precio no incide en que decidan o no interrumpir la actividad pulquera, empero reconocen que debería tener un precio justo.

Canales de comercialización

Los productores disponen de una serie de canales de distribución variados: pulquerías, venta casa por casa en localidades de los municipios de Toluca y Otzolotepec, intermediarios, tianguis o plazas. No obstante, estos espacios limitan el valor monetario de la bebida y no constituyen lugares seguros para la comercialización. El canal de intermediarios permite vender la bebida por volumen, sin embargo, la situación es inestable debido a que estos espacios de comercialización dependen de las instituciones públicas para continuar operando; y la vía de distribución de plazas y tianguis, como espacios públicos tradicionales presentan la ventaja relativa de ser ampliamente concurridos.

Es de notar que son diversos los canales de comercialización para la bebida, sin embargo, el único a través del cual se garantiza una forma segura de mercantilización es la pulquería. La apertura de los canales se produjo debido a que no todos los productores pueden participar de un mismo canal de distribución, a que buscan pocos riesgos al momento de comercializar la bebida y a que permiten a los productores desarrollar las diferentes actividades agropecuarias de las que participan. Sobre este punto se puede concluir que los productores no requieren más canales de comercialización sino consolidar los ya existentes.

CAPÍTULO IX

Mujeres indígenas, cargos de elección y proceso electoral en México (2018)

María Magdalena Sam Bautista

Introducción

El poder más negado a las mujeres ha sido históricamente el poder político. Esta frase se la escuché, hace muchos años, por primera vez a Dalia Barrera Bassols, experta en el tema de mujer y política en México y desde entonces me ha acompañado esa certeza.

Desde la aprobación formal del derecho de las mujeres a votar y ser votadas en 1953 las mujeres interesadas en la política tuvieron que transitar por un largo y sinuoso camino para acceder a los cargos de elección. Casi 70 años han pasado para que en algunos cargos de elección popular las mujeres alcanzaran casi la igualdad en términos numéricos (como en las diputaciones locales) en el acceso a los cargos de elección popular mientras que en otros casos el acceso sigue siendo muy reducido (como en las presidencias municipales o comunitarias).

Desde mediados de la década de los años 90 del siglo pasado algunas estudiosas del tema se preguntaban ya sobre que factores impedían o ayudaban que las mujeres se incorporaran a los cargos de elección popular en México (Barrera, Masolo, Sam, Barrera y Pérez; entre otras) poniendo el énfasis en los factores subjetivos e institucionales para explicar el escaso acceso de las mujeres a los cargos. En este marco, es importante señalar que si a las mujeres en general se les ha negado de facto el acceso a los cargos de elección popular a las mujeres indígenas aún más a partir de su doble exclusión: ser mujeres y ser indígenas. Por tal motivo, nos hemos planteado como objetivo del presente texto describir la presencia electoral de las mujeres indígenas a los cargos de elección popular en México durante el proceso 2018 desde la perspectiva interseccional feminista que nos permite reflexionar sobre los múltiples niveles de exclusión que experimentan las mujeres indígenas, así como su mutua determinación.

A partir de ello, es importante recordar que la reforma del 2014, en buena medida, abrió la puerta para la participación electoral de las mujeres indígenas en México por dos vías: por un lado, a través de la inclusión de las candidaturas indígenas, y por otro, debido a la apertura de las candidaturas ciudadanas.

Durante el proceso electoral de este año participó María de Jesús Patricio como precandidata a la Presidencia de la República por la vía ciudadana y a propuesta del Concejo Nacional Indígena (CNI). Marichuy, como fue llamada cariñosamente por la sociedad mexicana, es una médica tradicional indígena, profesora en un programa de la Universidad de Guadalajara (U de G) que rompió paradigmas y cuya candidatura fue resultado de un largo proceso social de empoderamiento y de una creciente presencia de las mujeres indígenas en los cargos de elección y en las organizaciones sociales y políticas en este país.

Por último, es pertinente señalar que el presente documento se organiza en los siguientes

apartados. En el primer apartado se presenta el planteamiento del problema y se expone el territorio de tema y el nicho a estudiar; en el segundo apartado, se presentan algunas consideraciones teóricas sobre las mujeres indígenas y el poder; en el tercer apartado, la metodología; en el cuarto apartado, el proceso electoral del 2018; en el quinto apartado, la candidatura de María de Jesús Patricio a la Presidencia de la República; y en el último, las conclusiones y propuestas.

Las mujeres indígenas en los últimos treinta años se han convertido en actrices políticas y se han incorporado de manera comprometida a la lucha de los pueblos indígenas en México a través de las organizaciones donde participan. Dicha incorporación se ha realizado con grandes costos (comunitarios y personales) y ha encontrado expresión no sólo en las organizaciones, sino lentamente en los partidos políticos, organizaciones nacionales mixtas de carácter político o social donde han construido una agenda política y de género a favor de las mujeres indígenas.

Tomando en cuenta esta lenta incorporación a los partidos políticos intentamos reflexionar sobre la participación de las mujeres indígenas en la reciente contienda electoral tratando de entender ¿en qué medida las mujeres indígenas participan en los partidos políticos nacionales en México? ¿los partidos políticos con registro nacional son incluyentes con las mujeres indígenas? ¿cómo cuenta el género y la etnia para la determinación de una candidatura al interior de los partidos políticos? Es decir, nos interesa describir y reflexionar sobre la presencia de las mujeres indígenas durante los procesos electorales nacionales y las condiciones adversas o positivas a las que se enfrentaron durante el proceso electoral 2018.

Mujeres indígenas y procesos electorales: algunas consideraciones

Diversas autoras y autores (Dalton, 2005; Valladares, 2008, 2008^a, 2017; Rivera, 2018; Bustillo, 2014, entre otros/as) han documentado la situación y posición que tienen los grupos indígenas y que expresa las dificultades para participar en los procesos políticos y/o electorales. La revisión de la información existente ha dado cuenta de los siguientes ámbitos problemáticos (CEE, 2013): a) en torno al marco conceptual, b) en torno al marco normativo, c) en torno a la participación política y electoral, d) en torno a la participación específica de las mujeres y e) en torno a los indicadores y sistemas de información.

Aunque este diagnóstico es anterior a la reforma electoral del 2014, en lo sustantivo, sigue siendo vigente y atinado. Acá quiero destacar dos aspectos relacionados al marco conceptual y a la participación específica de las mujeres. En relación al marco conceptual plantea como propuesta:

...la crítica del indigenismo comunitarista al liberalismo no debe disolver la apuesta nacional por igualar los derechos de todos los ciudadanos, sino procurar su tratamiento justo en un contexto de diversidad cultural y lingüística. Es decir, que el derecho a la diferencia se enlace con el de oportunidades iguales para todos; que al mismo tiempo que se renuncie a la pretensión histórica de homogeneizar la sociedad, se construya una unidad plural, sin renunciar a la justicia (CEE, 2013, pág. 7).

La propuesta de retomar el planteamiento comunitarista en un escenario de igualdad de

derechos es relevante. Garantiza el derecho a la diferencia junto con el derecho a la igualdad. Tarres (2011), señalaba que llamaba la atención sobre la ausencia de una agenda de género para las mujeres en general y para las mujeres indígenas en particular. Ella lo planteaba de la siguiente forma:

En los regímenes democráticos la cultura de género hegemónica relega e invisibiliza los derechos de las mujeres, por lo cual no se ha logrado una agenda de género que supere las divisiones partidarias más aún tratándose de mujeres indígenas (Tarrés 2011, 75).

Sin embargo, es importante señalar que Valladares (2017) ha planteado que las jóvenes generaciones que participan actualmente en organizaciones sociales y políticas mixtas han construido una "agenda étnica y de género" (Valladares, 2017, pág.24) y han tenido un papel relevante y decisivo en la construcción del feminismo de cuarta generación, el feminismo indígena o culturalmente situado. Así, pese a la cultura hegemónica de género en los últimos treinta años, señala Valladares en este mismo trabajo, se fue construyendo un camino firme de participación de las mujeres indígenas que se expresan en agendas construidas por una generación de jóvenes mujeres indígenas). En este proceso, señala la autora, ha jugado un papel relevante la doctrina de los derechos humanos a a partir del 2011 y las acciones afirmativas a favor de las mujeres.

Por otro lado, Domínguez y Santiago (2014, pág. 17) se han referido a los obstáculos de la participación política de las mujeres indígenas a partir de una revisión muy precisa de trabajos sobre el tema. Las autoras destacan diversos aspectos como: los obstáculos en la política formal, las limitaciones que ellas se imponen al privilegiar el rol reproductivo, la vivencia de la violencia política, ocupar cargos con escasa formación y experiencia, entre otros.

Interseccionalidad feminista

Desde el punto de vista metodológico la interseccionalidad se ha revelado como un instrumento de gran potencialidad explicativa de la realidad de los sectores que viven múltiples opresiones. En este sentido la Organización de las Naciones Unidas (ONU) ha señalado que:

La interseccionalidad es una herramienta para el análisis, que aborda múltiples discriminaciones y nos ayuda a entender la manera en que conjuntos diferentes de identidades influyen sobre el acceso que se pueda tener a derechos y oportunidades (ONU, 2004, pág. 1)

Así las cosas, nos interesa hacer uso de la interseccionalidad feminista debido a que las mujeres indígenas viven múltiples desigualdades como el género, la etnia, la clase social y la etaria (en el caso de las mujeres indígenas de la tercera edad). Es por ello, que resulta importante reconocer, explicar y describir como la intersección de esas múltiples exclusiones generan o no dificultades para el respeto de los derechos humanos de las mujeres indígenas.

Frente a esto tenemos que reflexionar en ¿cómo practicar la interseccionalidad? La ONU (2004, pág. 5) señala los siguientes aspectos:

- Ver a la discriminación como algo central al desarrollo y al ejercicio de los derechos humanos.
- Valorar un enfoque de análisis que vaya de "abajo hacia arriba". Es decir, recuperando la experiencia de los sujetos de análisis.

En este documento trataremos de operar ambas posibilidades a fin de conocer las mutuas determinaciones entre las diversas discriminaciones que viven las mujeres indígenas.

La Association for Women's Rights in Development (AWID) (2004, pág. 5) ha señalado que "...el uso de la interseccionalidad implica valorar un enfoque de "abajo hacia arriba" en la investigación, el análisis y la planeación". En este sentido, plantea que deben formularse las siguientes preguntas: ¿Cómo viven realmente las mujeres y los hombres? ¿Qué factores influyen en la vida de las mujeres? ¿Cuáles son las distintas formas de opresión?

¿Qué testimonios personales dan cuenta de ello? ¿Qué información por raza, sexo, etnia, casta, edad, status ciudadano y otras formas de identidad definen a este sector de mujeres? Intentaremos en este texto abordar estos aspectos.

Metodología

Este trabajo se basa en fuentes documentales como libros, artículos y ensayos así como en la revisión hemerográfica sobre el tema. Por otra parte, también se revisaron entrevistas realizadas a mujeres indígenas en el poder en el formato de video, con la finalidad de obtener información útil para la reflexión sobre la participación de las mujeres en los procesos electorales.

Los antecedentes

En este apartado nos interesa destacar dos cuestiones que, en cierta medida, constituyen el contexto de la participación electoral de las mujeres indígenas durante el proceso electoral 2018. Por un lado, la reforma electoral del 2014, la redistribución electoral (en lo general), y las acciones positivas a favor de las mujeres indígenas (en lo particular).

El marco normativo federal

La Reforma Electoral del 2014 fue el marco general de la definición de los distritos electorales indígenas y de las acciones afirmativas a favor de las mujeres. Fue publicada el 10 de febrero del 2014 en el Diario Oficial de la Federación y se integró de los siguientes temas: 1) Modificaciones al régimen político, 2) la reforma constitucional en materia electoral que abarcó las siguientes instituciones y ámbitos: a) Instituto Nacional Electoral, b) Organismos Públicos Locales Electorales (OPLES), c) Coordinación entre el INE y los OPLES, d) Autoridades Jurisdiccionales Locales, e) Umbral para mantener el registro de partidos políticos, f) Coaliciones, g) Debates, h) Encuestas, e) Artículos promocionales utilitarios, f) Fedatario Electoral; Paridad de género en las candidaturas, g) Candidaturas independientes, h) Fiscalización Electoral y Coordinación en Materia de Inteligencia Financiera, i) Procedimiento Especial Sancionador, j) Denuncias frívolas, k) Recuento de votos, Nulidad de elecciones, l) Modelo de comunicación política, ll) Votos de los mexicanos residentes en el extranjero, m) Derechos Electorales de las Comunidades Indígenas,

n) Justicia intrapartidaria, m) Elecciones internas de los partidos, n) Representación Partidaria en la Integración de las Legislaturas Locales, o) Financiamiento privado, p) Obligaciones Partidarias en Materia de Transparencia, q) Prorrates.

Señalados los aspectos que en general se plantearon en la reforma del 2014, queremos señalar tres aspectos, que consideramos, fueron fundamentales en el 2018 para estimular la participación de las mujeres indígenas en el proceso electoral: las candidaturas independientes, la paridad de género y los derechos electorales de las comunidades indígenas.

La participación político electoral en las comunidades indígenas está regida, por un lado, por las leyes federales, estatales y locales del derecho positivo; y por otro, por la normatividad de derecho indígena. En relación al nivel federal tiene un lugar central la Ley Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales publicada en el 2014 en los apartados 3 y 4 de su artículo 26 plantea que:

Los pueblos y comunidades indígenas tienen derecho a elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los Ayuntamientos. Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas. 4. Los pueblos y comunidades indígenas en las entidades federativas elegirán, de acuerdo con sus principios, normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de hombres y mujeres en condiciones de igualdad, guardando las normas establecidas en la Constitución, las constituciones locales y las leyes aplicables (LFIPE, 2014, pág. 13).

Como se desprende del anterior texto la Ley federal otorga a los pueblos y comunidades indígenas a elegir a sus autoridades por medio del derecho escrito y por medio de sus normas comunitarias. En el caso que nos ocupa a partir de este planteamiento a nivel federal y jurisprudencia generada a nivel federal se avanzó en la definición de los términos de la participación indígena desde las acciones positivas.

La redistribución electoral

En México, según el INEGI (2010), viven 25 millones 694 mil 928 personas que se auto adscriben como personas indígenas, es decir; forman parte de los grupos originarios (y que representan el 21.5 por ciento de la población total nacional). De esta población el 75 por ciento se encuentran distribuidos en 8 entidades de la República mexicana: Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Estado de México, Puebla, Yucatán, Guerrero e Hidalgo y en todas estas entidades la proporción de mujeres con respecto a los hombres es mayor (véase gráfica 1).

Población indígena por sexo y entidad federativa 2015



Gráfica 1. Fuente: CNDI (2017).

A partir el proceso electoral de este año este sector de la población está representado en 28 distritos federales y 56 distritos locales (INE, 2017). Para tal efecto, el INE en el 2016 y el 2017 realizó una consulta a 2,525 instituciones de comunidades y pueblos indígenas para conocer la opinión de los habitantes sobre si estaban o no de acuerdo de que su municipio perteneciera a un determinado distrito electoral y cuál de las comunidades sería la cabecera distrital. A partir dela consulta se terminaron los distritos electorales federales y locales donde al tienen 40 por ciento de población o más (INE, 2017).

Entidad	Distrios Federales	Entidad	Distritos Locales
Chiapas	5	Campeche	3
Guerrero	2	Chiapas	9
Hidalgo	2	Chihuahua	1
Oaxaca	7	Guerrero	5
Puebla	4	Hidalgo	3
Quintana Roo	1	México	1
San Luis Potosí	1	Michoacán	1
Veracruz	3	Nayarit	1
Yucatán	3	Oaxaca	12
Total	28	Puebla	4
		Quintana Roo	2
		San Luis Potosí	3
		Veracruz	3
		Yucatán	8
		Total	56

Fuente: INE (2017).

Como se desprende de la lectura del cuadro 1 Oaxaca, Chiapas y Puebla son los que tienen más distritos electorales federales; mientras que Oaxaca, Chiapas y Yucatán encabezan la lista de entidades con más distritos electorales locales. Esto guarda relación con la existencia de grupos étnicos y lingüísticos que hay en estas entidades del centro y del sur del país.

Acciones positivas a favor de las mujeres indígenas

Los datos históricos han dado cuenta que los partidos políticos no registran suficientes candidaturas indígenas en las diputaciones federales en México. A partir de lo planteado por la LFIPE en materia de igualdad y teniendo en cuenta la redistribución electoral (como el escenario general) se aprobaron acciones afirmativas y criterios que tendrían que cumplir los partidos políticos para las candidaturas de las mujeres indígenas en el país. Estas acciones se concretaron entre noviembre de 2017 y mayo de 2018.

El 8 de noviembre de 2017 se firmó el Acuerdo INE/CG508/2017 del Consejo General del Instituto Nacional Electoral por el que se indican los criterios aplicables para el registro de candidaturas a los distintos cargos de elección popular que presenten los partidos políticos y, en su caso, las coaliciones 556 los consejos del instituto para el proceso electoral federal 2017-2018²¹. El acuerdo fue aprobado por los Consejeros Electorales en lo general en sesión extraordinaria del Consejo General celebrada el 8 de noviembre de 2017.

La medida tomada en el Acuerdo fue la siguiente:

...que los partidos políticos y/o coaliciones postulen, en por lo menos 40 por ciento de los 28 distritos indígenas del país..a personas que se autoadscriban como indígenas; es decir, por lo menos 12 candidaturas divididas en 6 mujeres y 6 hombres (INE, 2017, pág. 37).

Esta medida buscaba ser una acción afirmativa a favor de las mujeres indígenas en México, a partir de considerar su histórica marginación de los cargos de elección popular en los partidos políticos. Llama la atención que las menciones realizadas meses más adelante se refieren a que las acciones positivas se tomaron en los municipios de 60 por ciento de población indígena o más, lo cual, no coincide con lo señalado inicialmente en el acuerdo del INE.

Hacia el 14 de diciembre de 2017 la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación determina que durante el registro de los candidatos los partidos deben acompañar la solicitud con la documentación que acredite el vínculo con la comunidad del candidato registrado; asimismo, que los partidos en los 13 distritos federales solamente candidatos indígenas garantizando. Por otra parte, el 29 de marzo de 2018 se aprueba el acuerdo INE/CG299/2018 sobre el registro de candidaturas al congreso federal (por ambos principios).

El 11 de abril de 2018 Florentina Salamanca Arellano (ex diputada local panista del Estado de México) solicita al presidente del Consejo General del INE le informe sobre los parámetros usados por el INE para corroborar la existencia de vínculo comunitario de los y las candidatas

21 Véase [https://repositoriodocumental.ine.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/93955/INE-CG508-2017-8-11-17%20\(003\).pdf](https://repositoriodocumental.ine.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/93955/INE-CG508-2017-8-11-17%20(003).pdf)

indígenas o por los partidos políticos; asimismo, copias de los documentos que los partidos políticos usaron para acreditar el vínculo comunitario de los candidatos y candidatas. En respuesta, el INE se declara incompetente para responder a la primera pregunta, pero brinda información sobre los expedientes de las candidaturas. Frente a lo anterior, el 17 de abril de 2018 Florentina Salamanca Arellano promueve una demanda de juicio para la protección de los derechos político electorales de la ciudadanía por la omisión a su solicitud de información.

El 25 de abril de 2018 La Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación resuelve como fundada la impugnación presentada por Salamanca Arellano y ordena al INE a dar respuesta a la impugnación. El 11 de mayo de 2018 la respuesta dada a la impugnación presentada por Salamanca Arellano fue contestada de la siguiente forma:

...como ya se dijo se deberá acreditar por los partidos políticos al momento del registro, con las constancias que, de manera ejemplificativa y enunciativa, más no limitativa, se apuntan enseguida: • Haber prestado en algún momento servicios comunitarios, o desempeñado cargos tradicionales en la comunidad, población o Distrito por el que pretenda ser postulado. • Participar en reuniones de trabajo tendientes a mejorar dichas instituciones o para resolver los conflictos que se presenten en torno a ellas, dentro la población, comunidad o Distrito indígena por el que pretenda ser postulado. • Ser representante de alguna comunidad o asociación indígena que tenga como finalidad mejorar o conservar sus instituciones (INE, 2018a, pág. 9).

Asimismo, para considerarse plenamente como una autoadscripción calificada basada en elementos objetivos se precisa la necesidad de:

...asumir una perspectiva intercultural, esto es, que los medios para acreditar la pertenencia apuntada, resulten de las constancias expedidas por las autoridades comunales existentes en la comunidad o población indígena, como pueden ser, las autoridades elegidas de conformidad con las disposiciones de sus sistemas normativos internos; la asamblea general comunitaria o cualquier otra con representación conforme al sistema normativo vigente en la comunidad, conforme a lo establecido en la Guía de actuación para juzgadores en materia de Derecho Electoral Indígena, Capítulo V, denominado: Directrices de actuación para resolver casos relativos al Derecho Electoral Indígena (INE, 2018^a, pág. 10).

La acreditación de la ciudadanía indígena puede ser mediante (INE, 2018^a, pág. 10):

- Las constancias generadas por las autoridades comunales reconocidas en la comunidad o por cualquier representante de dicha comunidad.
- Nombramientos en cargos o comisiones.
- Constancias de cumplimiento de obligaciones comunales.

- Recibos de pago de cooperaciones, faenas, servicios comunitarios, o bien, constancias a través de las cuales se pueda deducir que pertenece a la comunidad por haber cumplido con sus obligaciones frente a ella, según su propio sistema normativo.

En conclusión, hay leyes y jurisprudencia que dan un importante impulso a las acciones positivas a favor de las mujeres indígenas y su inclusión en la esfera político electoral.

Las mujeres indígenas en el proceso electoral 2018

En este apartado queremos destacar los resultados electorales durante el proceso electoral del 2018 a dos niveles: a nivel de las diputaciones federales y a nivel de la candidatura ciudadana a la presidencia de la república. Le antecede a estos dos apartados una breve reflexión sobre los partidos políticos y la inclusión de las mujeres indígenas.

¿Qué dicen los partidos políticos sobre las mujeres indígenas?

El INE (2018b) realizó un estudio en el 2018 donde analiza las plataformas electorales de los partidos políticos nacionales en el proceso 2017-2018 en relación a la igualdad de género. En este trabajo se concluye que las plataformas tienen en común cuatro aspectos: a) el combate a la pobreza de las mujeres, b) la ampliación del presupuesto del financiamiento destinado a mujeres, c) erradicar la violencia contra las mujeres y d) propiciar educación igualitaria e incluyente. El tema de las mujeres indígenas y su acceso al poder está ausente en las plataformas de todos los partidos nacionales.

Cuando son mencionadas las mujeres son como beneficiarias de proyectos productivos, como beneficiarias del apuntalamiento de los usos y costumbres, como sector vulnerable al cual se le debe asegurar el acceso a todos los niveles de educación y asociadas a la necesidad de revertir las condiciones de pobreza de las comunidades indígenas. Diversas estudiosas de la participación política femenina han señalado que el "cuello de botella" para dicha participación son los partidos políticos y sus lógicas internas y los siguientes datos lo confirman.

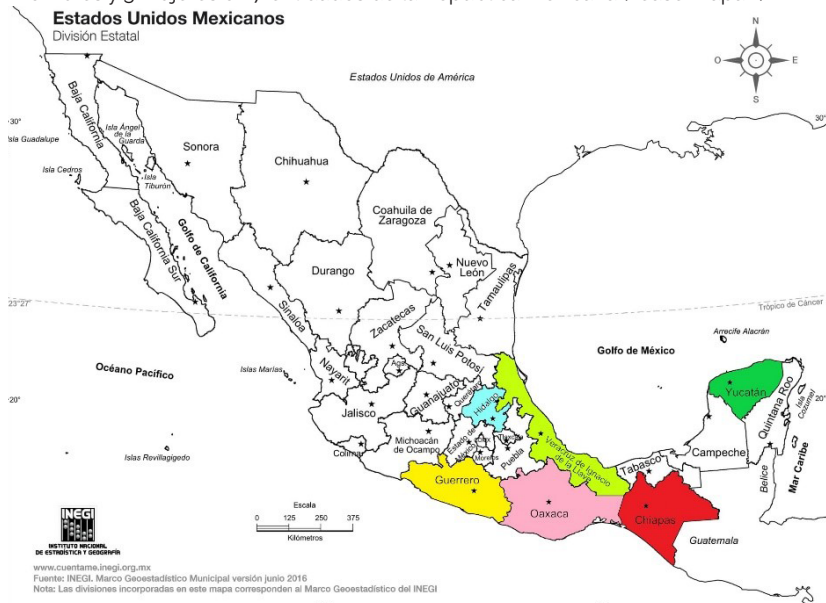
Los resultados electorales en el 2018

Según el INE (2018) el resultado de la medida fue que se registraron un total de 43 candidaturas indígenas en 13 distritos electorales; de éstas 42 fueron avaladas por partidos políticos y una fue independiente. Además, 20 candidaturas fueron de mujeres y 23 de hombres. La distribución quedó como sigue.

Las diputaciones federales

El INE señala que por vez primera a nivel nacional se tendrán 13 diputados/as indígenas en los estados de Veracruz (Tantoyuca), Chiapas (Palenque, Bochil, Ocosingo, San Cristóbal de las Casas y Las Margaritas), Yucatán (Valladolid y Ticul), Oaxaca (Teotitlán de Flores Magón) y Tlaxcala (Matamoros), Guerrero (Tlapa de Comonfort) e Hidalgo (Huejutla de Reyes). De estos diputados/as:

Mapa 1: Entidades con diputados/as indígenas, 10 son hombres y 3 mujeres en 7 entidades de la República Mexicana (vease mapa 1).



Fuente: elaboración propia en base a datos del INE (2018).

Como se observa en el anterior mapa los estados donde se tienen diputados indígenas son entidades del centro y sur del país, regiones de una gran población indígena.

Cuadro 2
Candidatas ganadoras en el PREP y en el conteo distrital

Nombre	Distrito	Coalición	Porcentaje de votos	Ratificadas en conteo distrital
Bernarda Re-yes Hernández	Tamazunchale, S.L.P.	Todos por México	32.61%	NO
Irma Juan Carlos	II Teotitlán de Flores Magón, Oax.	Juntos haremos historia	52.59 %	SI
Ma. Del Carmen Obrador Narváez	I Palenque, Chis.	Juntos haremos historia	53.63 %	SI
Clementina Marta Dekker Gómez	V San Cristóbal de las Casas, Chis.	Juntos haremos historia	49.72%	SI
Alicia Muñoz Constantino	XI Las Margaritas, Chis.	PRI-PVEM-Panal	43.09 %	NO

Fuente: Instituto Nacional Electoral (2018).

La precandidatura de una mujer indígena: María de Jesús Patricio

Durante el proceso electoral del 2018 para elegir Presidente de la República por la vía independiente la legislación federal planteó una serie de requisitos para presentar la candidatura.

El artículo 371, párrafo I, de la Ley General Electoral de Procedimientos e Instituciones (LGEPI) señala la obligatoriedad para las candidaturas independientes presentar firmas equivalentes al 1 por ciento de la lista nominal en al menos 17 entidades del país. Ante la autoridad electoral se presentaron 87 intenciones, 48 de las cuáles alcanzaron la calidad de aspirantes, 2 desistieron en el proceso, y finalmente, sólo un aspirante logró cumplir con los requisitos.

Al proceso se presentaron los precandidatos: Jaime Rodríguez Calderón, Armando Ríos Piter, Margarita Zavala, Eduardo Santillán Carpinteiro, María de Jesús Patricio Martínez y Jorge Cruz Gómez y de estos sólo tres realizaron el proceso de consecución de apoyos ciudadanos.

María de Jesús Patricio nace en Tuxpan, Jalisco, México, hace 54 años, pertenece a la etnia nahua y cuenta con estudios de bachillerato. Ejerce en su natal Tuxpan como médica tradicional y funda la U.A.C.I de la Universidad de Guadalajara (U. de G.) donde funge como docente de esta universidad.

Ahora bien, es importante señalar que la candidatura de María de Jesús Patricio Martínez tiene antecedentes históricos muy precisos. El primero de ellos, por supuesto, es la misma trayectoria de participación política y comunitaria de la precandidata. En 1994 inicia su participación como integrante del Foro Nacional Indígena, en 1996 es fundadora de la Asamblea del Consejo Nacional Indígena (CNI), en el 2001 habla en el Congreso de la Unión, y en resumen, entre 1996 y el 2017 es participante activa en el CNI.

En diversas entrevistas María de Jesús Patricio expresa su admiración por la propuesta El Zapatismo como movimiento político a favor de los derechos de los pueblos indígenas, que entre otros logros, propone la Ley Revolucionaria de Mujeres que posiciona a las mujeres indígenas con un proyecto propio que abre espacio para su participación en las comunidades y en el encuentro con diversos pueblos y comunidades indígenas a través del Congreso Nacional Indígena (CNI). Por otra parte, la reforma electoral que permite las candidaturas ciudadanas para la Presidencia de la República.

Coincidimos con López y Rivas (2017) cuando señaló 7 razones para votar por María de Jesús Patricio. Básicamente, las razones eran las siguientes:

- Es una idea discutida a profundidad en las comunidades.
- Se basa en experiencias autonómicas de facto.
- La candidatura viene del sector de los oprimidos.
- La propuesta se funda en la congruencia ética de los integrantes.
- Es una respuesta al patriarcado y la triple opresión de las mujeres indígenas.
- Es una propuesta incluyente.

Otra cuestión importante de la candidatura de María de Jesús Patricio Martínez es que emergía

de un Congreso cuya organización obedece a una lógica horizontal (a diferencia de los partidos políticos) donde las decisiones se toman colectivamente. Así este Congreso se rige por los siguientes principios: a) Servir y no servirse; b) Construir y no destruir, c) Representar y no suplantar; d) Convencer y no vencer, e) Obedecer y no mandar, f) Bajar y no subir, g) Proponer y no imponer.

En este contexto, la precandidatura presentaba características totalmente diferentes a las presentadas por los otros candidatos y candidatas que, de entrada, presentaban, las características de tener nexos cercanos con los partidos políticos nacionales.

El umbral de apoyos solicitados a los precandidatos fue de 866,593 firmas y sólo una candidata, Margarita Zavala, consiguió los apoyos válidos con respecto al umbral y el número de entidades mínimas donde debía cumplirse el umbral. Sin embargo, esta candidata más tarde abandonaría la contienda electoral y Jaime Rodríguez, pese a no haber conseguido el 100 por ciento de los apoyos válidos terminó siendo aceptado para participar como candidato independiente en el proceso electoral. Por lo que toca a María Jesús Patricio sólo obtuvo 281, 945 apoyos ciudadanos con 3,391 votos duplicados y el 30.92 por ciento de apoyos válidos con respecto al umbral en 2 estados (véase cuadro 3).

Cuadro 3
Precandidatos ciudadanos a la Presidencia de la República 2018

Aspirante	Umbral	Apoyos ciudadanos	Duplicados	Apoyos válidos con respecto al umbral	Entidades donde cumplió umbral
Jaime Rodríguez Calderón	866,593	2,034,403	266,357	98.08 %	17
Margarita Zavala Gómez del Campo	866,593	1,578,774	132,602	100.41 %	21
María de Jesús Patricio Martínez	866,593	281,945	3,391	30.92 %	2

Fuente: Instituto Nacional Electoral (2018).

María de Jesús Patricio Martínez recorre el país durante el periodo que marca el INE y en esa etapa plantea los contenidos de su proyecto de país buscando comunicar a la sociedad mexicana la urgencia de un proyecto de país que incluya a los indígenas, sus necesidades y el respeto sus derechos humanos.

Durante la precampaña del 2018 María de Jesús Patricio señaló:

"Es el tiempo de los pueblos indígenas, y en esta lucha también van las mujeres, porque somos las que contribuimos a estas luchas, y no ha sido visible la participación de las mujeres. Es el momento de que

nos abracemos juntas y caminemos por esa reconstrucción y esa participación activa de las mujeres. No nos tiene que doblegar nadie por esa decisión. Tenemos que seguir articulándonos a todos y más a las mujeres (Oropeza, 2018, pág. 1).

Como queda claro, la apuesta de María de Jesús era a favor del auto reconocimiento, la articulación y la persistencia. Aunque enarbolaba las demandas de los indígenas en lo general, también tenía un acercamiento a la problemática de las mujeres.

Lo local

En el nivel local, ya desde la primera década del siglo pasado Barrera (2006) describía aquellos factores que impulsaban a las mujeres indígenas a buscar un cargo de elección en el ámbito municipal. Nos lo decía de la siguiente manera:

En las elecciones bajo el sistema normativo interno, la creciente escolaridad de las mujeres indígenas, la migración masculina, el ingreso de las mujeres a los mercados de trabajo, su inserción en las corrientes democratizadoras de la vida social y política, así como en la lucha por la autonomía y contra la marginación de sus comunidades y la discriminación étnica, impulsan a más mujeres indígenas a querer desempeñar un cargo en el cabildo, mayoritariamente nombradas en asamblea comunitaria, también a través de la militancia en algún partido político (Barrera 2006, pág. 32).

Ya que en la reforma electoral del 2014 se establece la observancia de la paridad por parte de los partidos político en las elecciones estatales y municipales deberán reflejarse estos principios, para la mayoría de las entidades y municipios es pronto para saberlo. Sin embargo, puede preverse que la incorporación de las mujeres en los municipios indígenas presentará una mayor dificultad por las exclusiones históricas a las que se han visto sometidas.

En el nivel local sabemos por la prensa de las decenas de casos de mujeres indígenas en comunidades de Chiapas y Oaxaca (principalmente) que han buscado o asumido un cargo de representación popular en sus comunidades como agentes municipales o presidentas y en la mayoría de los casos han sido objeto de violencia política o de género llegando a atentar contra su integridad física y su vida.

Puntos concluyentes

Al analizar desde la perspectiva interseccional algunas condiciones contextuales y situaciones de las candidatas indígenas durante el proceso electoral 2018 se puede observar cómo opera la articulación/intersección de varias exclusiones que dificultan su participación en la vida política electoral del país.

¿Cómo viven realmente las mujeres y los hombres en regiones indígenas? Como se observa en

el mapa 1 las entidades con diputados/as indígenas son Veracruz, Oaxaca, Chiapas, Guerrero, Hidalgo y Yucatán, estados identificados con altos niveles de marginación y bajos niveles del Índice de Desarrollo Humano (IDH). En ese contexto, de pobreza y carencias en varios ámbitos se presentan una serie de factores institucionales (falta de acceso a la educación formal, partidos políticos excluyentes, instituciones del estado ausentes, entre otras) y subjetivos que influyen en la vida de las mujeres indígenas que configuran a su vez diversas formas de opresión (a partir de la clase, la etnia, el género y la edad). Todas estas formas las podemos identificar en el caso de las candidatas y precandidatas que participaron en el proceso electoral del 2018.

Quizás el caso más visible fue el de la médica tradicional María de Jesús Patricio Martínez, ya que como precandidata a la Presidencia de República obtuvo una mayor cobertura de la prensa. Los medios de comunicación recogieron una declaración de la candidata el 10 de octubre del 2017 denunciando la negativa de una institución bancaria de abrirle una cuenta bancaria (requisito que solicitaba el INE para lograr su registro). En relación a este suceso El Universal (2017) señaló lo siguiente:

Como con otros candidatos, las opiniones en redes sociales no tardaron. Sin embargo, algunos tuiteros no se referían a las propuestas de "Marichuy" sino a qué es indígena, a su apariencia o a que es mujer (El Universal, 2017, pág. 1)

La nota apareció en el periódico con el siguiente título "Se mofan de Marichuy...", lo cual, expresa la violencia de la que fue objeto la candidata indígena en las redes sociales y la discriminación que sufrió por una institución bancaria nacional. Por otra parte, Hernández (2017) reportó los comentarios misóginos, racistas y clasistas que circularon por redes sociales. Algunos de estos, según la autora, fueron los siguientes: "Otra vieja chin'" con el machismo que sólo existe en sus frustradas mentes", "que vergüenza que en las reuniones con otros presidentes esta vieja vaya a representarnos con sus harapos y sus trenzas, ni ha de saber hablar inglés", "vieja y además tonta tenía que ser, no creo que sepa ni escribir. Vieja bajada del cerro a tamborazos", entre otros comentarios similares. Asimismo, Luis Hernández Navarro (2018) señaló:

"La campaña de María de Jesús Patricio tuvo gran éxito al evidenciar la existencia de esos resabios racistas, misóginos y excluyentes en la sociedad y la política mexicanas. De hecho, el que haya aflorado en la contienda electoral toda esta basura muestra una de las razones del porqué fue necesaria esa incursión (Hernández, 2018, pág. 1)

Es claro que realizar una campaña política en medio de expresiones racistas, excluyentes y clasistas influyeron negativamente al derecho de la médica tradicional de acceder a una participación político electoral en igualdad de condiciones con los otros/as candidatos/as participantes del proceso electoral. Aún en esas condiciones María de Jesús Patricio fue, de todos/as los candidatos/as, quien presentó el mayor porcentaje de firmas válidas (94.48 por ciento), con respecto a los otros contendientes: Jaime Rodríguez (59.46 por ciento), Armando Ríos Piter (65.66 por ciento) y Margarita Zavala (67.59 por ciento).

Una revisión somera del caso de la médica tradicional y precandidata María de Jesús Patricio

da cuenta como la interacción de múltiples exclusiones delimitan el contexto personal desde el cual las mujeres indígenas tienen que participar en los espacios electorales. "A contracorriente" llevó su candidatura, teniendo casi todo en contra.

Es importante señalar que María de Jesús Patricio llega por la vía ciudadana y no por un partido político. Esto debido a dos razones: la primera tiene que ver con la escasa inclusión de las mujeres indígenas en los partidos políticos; y la segunda, tiene que ver con el proceso mismo de socialización política de la precandidata desde el movimiento indígena que sostiene una enérgica crítica a las prácticas de los partidos políticos en México.

Puntos concluyentes

Es innegable los efectos positivos de la reforma electoral del 2014 a favor de la visibilización y operación de los derechos político-electorales de los pueblos indígenas en México en general, y de las mujeres indígenas en particular. Sin embargo, aún quedan aspectos por ajustar en la implementación de las acciones positivas de los candidatos indígenas y de las mujeres indígenas. Uno de los aspectos más lamentables son los casos de los candidatos en zonas indígenas, que han sido acusados de no cumplir con los requisitos de adscripción, y que participan en las contiendas por la vía indígena. Ese tipo de situaciones debe evitarse y la autoridad electoral debe dejar claro, ante la ciudadanía, los criterios usados para aceptar como candidato/a indígena a tal o cual aspirante, así como la legitimidad de los medios de verificación.

Es importante también que la autoridad electoral elabore una política institucional efectiva y sustantiva que le permita atender, sancionar y prevenir los casos de misoginia, racismo y clasismo a los que se enfrentan las mujeres indígenas durante los procesos electorales. Promover los valores de la inclusión, el respeto y la diversidad deben estar en el centro de la construcción de una sociedad democrática.

La participación político electoral de las mujeres indígenas debe verse en una triple perspectiva: una perspectiva multicultural; una perspectiva multidisciplinar; y una perspectiva interseccional. Sin estas tres perspectivas, se corre en riesgo de abordar de manera parcial la caracterización de las circunstancias que rodean el acceso a los derechos políticos de las mujeres indígenas.

Plataformas de los partidos políticos nacionales

PARTIDO	TEMAS
PAN	La pacificación del país, con seguridad, respeto a los derechos humanos y justicia para todas las personas. Desarrollo humano. La transformación del actual régimen político y el impulso a la democracia ciudadana. Economía para la inclusión y el bienestar.
PRI	Impulsar la igualdad de género en todos los ámbitos. Combatir la violencia de género. Establecer el principio de equidad salarial Promover el empoderamiento económico de las mujeres. Educar para la igualdad. México incluyente y solidario. Combatir frontalmente las desigualdades

PRD	<p>Transversalidad en la perspectiva de género, diversidad y paridad.</p> <p>Respeto a la diversidad, garantizar el libre desarrollo de la personalidad, e integración igualitaria de los grupos sociales en situación de vulnerabilidad.</p> <p>Adecuada aplicación del sistema de justicia penal, administración y procuración de justicia y transformación del modelo de seguridad pública con participación ciudadana.</p> <p>México equitativo y sustentable. Salario remunerador y empleo digno.</p>
PVEM	<p>Acciones afirmativas para alcanzar la paridad de género.</p> <p>La sana convivencia entre hombres, mujeres, niños, jóvenes y adultos.</p> <p>Garantizar los derechos civiles, familiares, económicos, sociales y políticos de todas las personas.</p> <p>Eliminar todo tipo de violencia y discriminación.</p> <p>Mismo trabajo, mismo sueldo.</p>
PT	<p>Ampliar y fortalecer la participación de las mujeres en la toma de decisiones.</p> <p>Construir medidas legales y culturales que coadyuven a terminar con la violencia hacia las mujeres.</p> <p>Garantizar su seguridad pública y establecer leyes estrictas que impidan el acoso sexual en los centros de trabajo.</p> <p>Sancionar toda discriminación sexual.</p> <p>Impulsar políticas de acción afirmativa del género femenino, que eliminen la marginación y la discriminación. Combatir la discriminación y la desigualdad en los centros trabajo por motivos de embarazo o de atención materna.</p> <p>Apoyar a la acción autónoma de los distintos sectores discriminados y oprimidos.</p> <p>Promover la apertura de espacios específicos de integración y participación en la vida laboral, social, política y cultural del país.</p>
MC	<p>Promoción de la igualdad sustantiva de género.</p> <p>Empleos dignos.</p> <p>Educación incluyente y de calidad.</p> <p>Diseñar e implementar una política de seguridad ciudadana.</p> <p>Seguridad y justicia para las mujeres.</p> <p>Cambio de régimen y de gobernabilidad democrática.</p>
NA	<p>Transversalidad de la perspectiva de género en las acciones del gobierno.</p> <p>Liderazgo político.</p> <p>Ciudadanía comprometida con el combate hacia la violencia en todos los frentes y escenarios</p>
MORENA	<p>Equidad de género.</p> <p>Combate a la pobreza.</p>
ES	<p>Promover la homologación de las leyes electorales estatales para incrementar el porcentaje de las prerrogativas destinado a capacitación, promoción y desarrollo del liderazgo político de la mujer pasando del 3% al 10%.</p> <p>Promover la armonización legislativa de la tipificación de la violencia política contra las mujeres en cada entidad federativa.</p> <p>Desarrollo social y combate a la pobreza.</p> <p>Régimen político.</p> <p>Mejorar las oportunidades productivas para mujeres a través de programas de capacitación para el trabajo.</p> <p>Ampliar y fortalecer el presupuesto destinado al financiamiento de proyectos productivos que beneficien a las mujeres y hombres indígenas.</p>

Fuente: INE (2018).

CAPÍTULO X

Inserción financiera como mecanismo para mejorar la calidad de vida en los pueblos originarios

Ariadna Hernández Rivera

Introducción

Los pueblos originarios en México presentan diversas características socioculturales y demográficas que los exponen a vivir problemas de pobreza y vulnerabilidad. El Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018, establece que la inserción financiera de los pueblos originarios en todo el país, requiere de estrategias y acciones contundentes. Para la entidad mexicana el reto está presente en el Plan de Desarrollo del Estado de México 2017-2023, que establece la inclusión de los grupos étnicos en las exigencias de la sociedad, de mercado y de la economía.

De igual forma, Organismos internacionales, instituciones gubernamentales, centros académicos, entre otros, han promovido políticas públicas, iniciativas y programas para ayudar a mejorar las condiciones de vida de los individuos que viven en estas comunidades. Sin embargo, aún existen rezagos importantes, entre ellos el acceso a los servicios financieros que, de acuerdo con el análisis de este estudio, resulta prácticamente imposible de ingresar. Por ello, es necesario dimensionar la importancia de la inclusión financiera para favorecer su participación en el mercado y obtener mayores posibilidades de aumentar su bienestar.

De acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2014), los Pueblos Originarios (PO), son la base de la multiculturalidad de México, caracterizados por poseer rasgos sociales, historia y lengua materna propias. Esto ha incentivado en los últimos años a la creación de políticas públicas que garanticen sus derechos, como lo es su acceso a servicios básicos, entre los que destacan vivienda, seguridad social y educación.

Sin embargo, las tasas de pobreza más altas a nivel internacional pertenecen a los pueblos indígenas. En el caso específico de México, un análisis del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2017), a través de un comparativo entre 2012 y 2014, incluyendo población en hogares indígenas y hablantes de lengua indígena en hogares no pertenecientes a PO, muestra un aumento de casi 500 mil personas en situación de pobreza, poniendo en evidencia la vulnerabilidad económica de los PO. Además, a través de su Informe de Evaluación (2018), el CONEVAL evidencia que los PO enfrentan brechas económico-sociales, ya que, en 2016 el 85.1% residentes de zonas rurales eran pobres, principalmente, mujeres.

Ante este panorama, es necesario la adopción de políticas públicas de nueva generación, con mayor cobertura en el alcance de los derechos de los PO y su alfabetización en materia financiera. Para ello, se tienen que tomar a consideración el contexto inmediato en el que se desenvuelve este sector, disminuyendo la marginación y aumentando sus oportunidades económicas (Duchicela, Jensby, Uquillas, Lukic &

Sirker, 2015).

En otros países, los grupos prioritarios son la población vulnerable, por lo que existen políticas públicas en Educación Financiera enfocadas a este sector. Por ejemplo, en Canadá, han tenido como resultado un aumento en su capacidad para comparar costos de servicios bancarios, aumentando sus niveles de ingreso (Bowles, 2015). Ante esto, en México, se debe incentivar un trabajo conjunto entre gobierno, instituciones financieras y sociedad, para ampliar las relaciones con los PO, mejorando sus circunstancias sociodemográficas, a través la alfabetización financiera. Para el análisis del siguiente trabajo, los términos PO, pueblos indígenas y pueblos aborígenes, se usarán como sinónimos para describir grupos sociales que comparten particularidades similares, a saber, una identidad social y cultural que es distinta de los grupos dominantes en la sociedad.

El acceso a servicios financieros de los pueblos indígenas, es una alternativa para mejorar su calidad de vida, a través de su inserción en las actividades económicas. Esto se logra a partir del diseño de proyectos públicos encaminados a beneficiar a los PO, considerando sus características cualitativas, todo ello para mitigar los niveles de pobreza existentes.

Este capítulo tiene como objetivo analizar el perfil sociodemográfico de los PO, para conocer las causas que dificultan su acceso a los servicios financieros que tiene el país, buscando proponer alternativas que coadyuven a mejorar su bienestar económico y social. Asimismo, se busca exponer las principales estrategias desarrolladas por los organismos internacionales para mitigar la dificultad de los PO en el acceso a servicios financieros en el país.

Existen diversas definiciones, conceptos y discusiones teóricas de los pueblos originarios, pero todas ellas coinciden con el hecho de que son grupos desfavorecidos. De acuerdo con la International Work Group for Indigenous Affairs (2018), son los descendientes excluidos de aquellos pueblos que habitaban un territorio antes de la colonización o la formación del estado actual, con características particulares que los distinguen culturalmente de otras personas o pueblos.

En el Cuadro 1 se observan las características de los PO en relación con diversos aspectos económico-sociales de su entorno en el que se desarrollan.

Cuadro 1. Características de los Pueblos Originarios

Contexto	Características
Economía	Se basa en la diversidad y conocimientos de la biodiversidad, manteniendo un amplio abanico de estrategias económicas para actividades primarias. Al enfrentarse al mercado exterior, su competitividad es ineficiente, por lo que la mayor parte de su población se encuentra en condiciones de pobreza extrema.
Política	Autoridades seleccionadas a partir de tratamientos especiales, en mayor parte regidos por usos y costumbres. Antes de la época de la colonia, no tenían estado.
Religión	En América Latina existe una mezcla del catolicismo con creencias locales, relacionadas con la naturaleza.
Organización social	Jerarquías con liderazgos locales, sistemas igualitarios, e incorporación del sector infantil en actividades cotidianas.

Fuente: Elaboración propia con base en The World Bank Operational Manual (2005) Banco Mundial (2017), FLACSO México (2016).

Ante esto y en concordancia con la United Nations Development Programme (2018), los PO se diferencian por:

- i. Vivir o mantener un apego a territorios ancestrales geográficamente diferenciados.
- ii. Tendencia a mantener instituciones sociales, económicas y políticas distintas dentro de sus territorios.
- iii. Aspiran a permanecer culturalmente, geográficamente e institucionalmente distintos, en lugar de asimilarse plenamente a la sociedad nacional.
- iv. Se auto identifican como indígenas o tribales.

Cómo se ha mencionado anteriormente, la cultura es un rasgo distintivo de los PO, según Gelles y Levine (1995), ésta es un conjunto de factores compartidos por una sociedad, especialmente creencias y valores, así como normas, tradiciones, símbolos, lenguaje y tecnología. Otro rasgo de la población indígena es su diversidad y pluralidad. En México los PO no son homogéneos, ya que existen 68 a los cuales les corresponde las 68 lenguas que se hablan a lo largo de todo el país (CDI, 2014). En el interior del país es evidente la pluralidad lingüística, cultural e incluso religiosa, por lo que su análisis de estos sectores, se convierten en complejos y diversos.

La multiculturalidad del país es resultado de diferentes orígenes y vertientes. Para este trabajo se consideran principalmente dos transiciones para explicar la diversidad. Como se observa en el cuadro 2, en primer momento, es la transición de una economía de planificación centralizada con cierta especialización económica en el período prehispánico (Carrasco, 1977; Gibson, 1964; Soustelle, 1962). Aquí destacan economías locales con rica trascendencia cultural, destacando lenguas y costumbres.

Cuadro 2. Transiciones de la multiculturalidad en México

	Época prehispánica	Época colonial
Economía	Especialización económica de actividades primarias. Intercambio comercial dentro de los centros urbanos, en los mercados públicos, así como en el comercio mayorista entre ciudades	Dependía de los artesanos, que erigían edificios y obras públicas; la especialización económica continuó. Sin embargo, es importante mencionar que, en general, la estrategia de España para sus colonias fue prohibir o al menos dificultar la producción de bienes de consumo, estimular la industria en la Península Ibérica y monopolizar el comercio, lo que redujo los incentivos hacia una mayor especialización económica.
Gobierno	Los líderes estaban representados por los señores indígenas o caciques. Los ingresos del gobierno se basaban en los tributos pagados por los laicos y los pueblos bajo la ocupación mexicana	Burocracia española, se introduce la república.
Asentamientos geográficos	Ubicación estratégica en áreas naturales para facilitar la producción y vigilancia de comunidades subyugadas	Algunos de estos estaban ubicados en los sitios de antiguos asentamientos indígenas o en centros urbanos para facilitar el comercio a través del esclavismo. Ocurrió el fenómeno de la migración y exclusión de las periferias.
Religión	Politeísmo hacia deidades del entorno natural.	Mezcolanza del cristianismo con la cultura local.

Fuente: Elaboración propia con base en Pérez Velasco (2014), Carrasco (1977), United Nations Human Rights System (2013), Gibson (1964), Soustelle (1962).

La segunda transición se desprende de las relaciones de convivencia y dominación de la etapa colonial. Aquí el objetivo no era el crecimiento económico a través de la especialización, sino la defensa del territorio y la reducción de una carga tributaria excesiva (Pérez Velasco, 2014). Como tal, los pueblos indígenas incorporaron estrategias de defensa, inclinándolos al estancamiento económico durante el período colonial, permaneciendo en el presente, orillándolos a la exclusión social y económica.

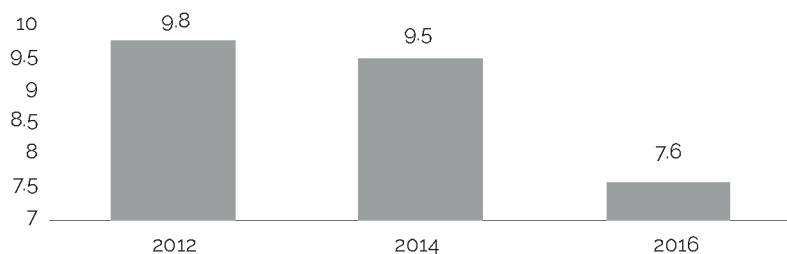
Como lo fue en el pasado y lo es en la actualidad, en el mundo, los pueblos indígenas sufren múltiples formas de exclusión derivadas de factores históricos como la colonización, así como de la discriminación política, económica y social. Esto ha resultado en niveles más altos de pobreza, analfabetismo y menor expectativa de vida entre los grupos indígenas. De acuerdo con Hanemman (2000). Hoy en día, muchos pueblos indígenas todavía están excluidos de la sociedad y, a menudo, se ven privados de sus derechos como ciudadanos iguales del Estado.

Es evidente la relación entre las circunstancias históricas experimentadas por los pueblos indígenas, su comportamiento económico actual y su pobreza. Históricamente, han soportado el colonialismo, defendiendo sus tierras durante mucho tiempo y, por lo general, perdiendo sus posesiones originales. En respuesta, construyeron sus propios conjuntos de instituciones y cultura, grupos sociales no dominantes y una preferencia social por trabajar en pequeñas empresas familiares. Sin embargo, su dinámica social, ya no es económicamente viable, porque están limitándose a vivir en algunas de las regiones más pobres del país.

Panorama económico de los pueblos originarios

En el marco de la expansión de los mercados y procesos de integración comercial, como parte de la globalización, son perceptibles las desigualdades sociales en las naciones, siendo la población indígena la que presenta mayor vulnerabilidad económica. Por ejemplo, para 2010-2012 tres de cada cuatro indígenas eran pobres, mientras que en 2014-2016 los hablantes lenguas indígenas en situación de pobreza mantuvo una media de 78% (CONEVAL, 2017, 2018); esto considerando los ingresos, carencias sociales, acceso a seguridad social, servicios básicos, alimentación, así como grado de cohesión social (Ley General de Desarrollo Social, 2018).

Gráfico 1. Evolución de la Pobreza Extrema en México 2010-2016
(Porcentaje de la población total, %)

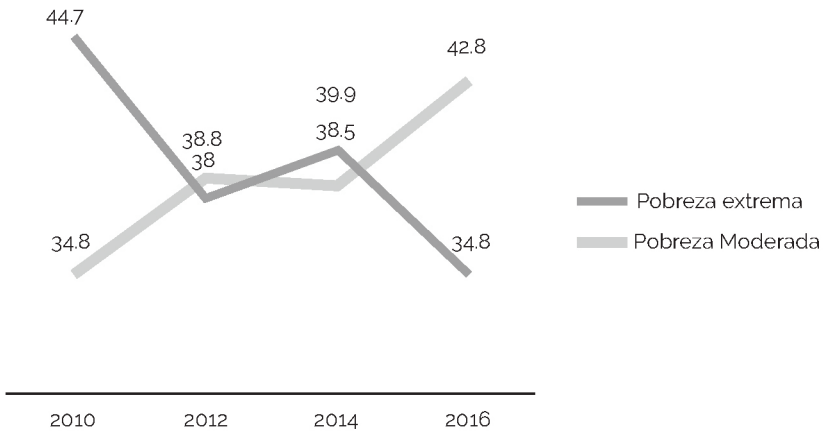


Fuente: Elaboración propia con estimaciones del CONEVAL 2017.

De acuerdo con cifras de CONEVAL (2017), ha existido una disminución en el porcentaje de personas en pobreza en México, en el Gráfico 1, se observa una tendencia a la baja, en el 2016

(7.6%) fue menor en comparación con el 2014 (9.5%) y 2012 (9.8%). A partir de la Encuesta Intercensal de 2015, la CDI estimó que en el país existen 12, 025,947 personas pertenecientes a un PO, esto representa casi el 10% de la población total.

Gráfico 2. Población Indígena en situación de Pobreza Extrema y Moderada (Porcentaje de la población, %).

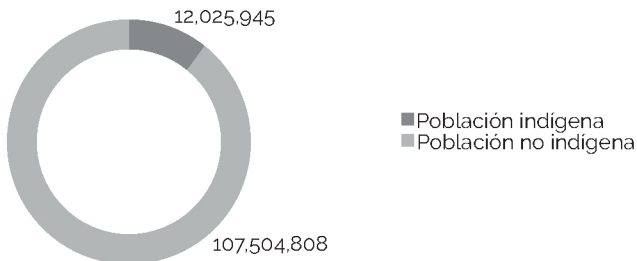


Fuente: Elaboración propia con estimaciones de CONEVAL a partir del MCS-ENIGH, 2010, 2012, 2014 y ENIGH 2016.

En contraste, el Gráfico 2 muestra las tendencias de pobreza en la población indígena en los últimos años, sin cambios significativos en sus variaciones. Por lo anterior, aún existen retos en el combate a la pobreza: lograr un ritmo de desarrollo humano sostenido; propiciando la cobertura económica; para abatir las brechas regionales y entre grupos de población.

Apesar de las políticas de asistencia social aplicadas en diferentes administraciones gubernamentales, la situación de pobreza que padecen los pueblos originarios no ha mejorado (Bautista, Tánori, Vera, 2017). En 2012, 8.2 millones (72.3%) estaban en situación de pobreza, para el 2014 el número aumentó a 8.7 millones (38.5% en pobreza moderada y el 39.9% en pobreza extrema). Así, hubo más mexicanos pertenecientes a un pueblo indígena en situación de pobreza extrema.

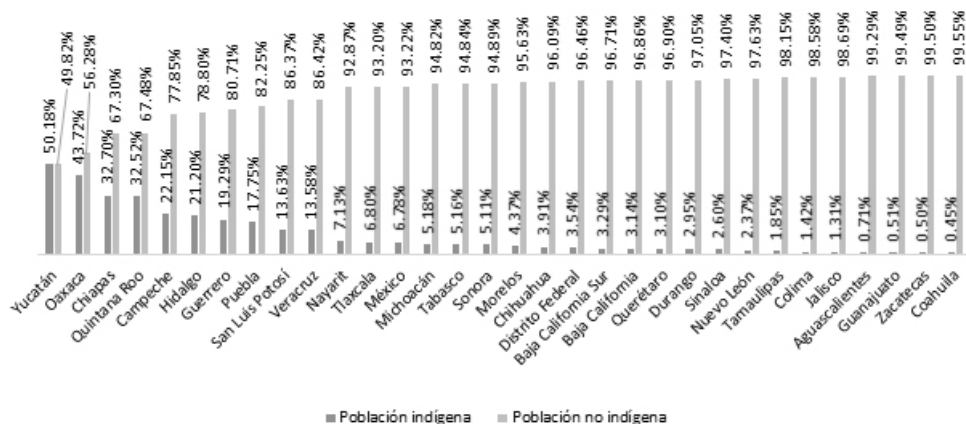
Gráfico 3. Población indígena total en México (Número de habitantes)



Fuente: Elaboración propia con estimaciones de CONEVAL a partir del MCS-ENIGH, 2010, 2012, 2014 y ENIGH 2016.

Como se mencionó anteriormente, existe una relación histórica de los PO y su dinámica económica; de acuerdo con estimaciones de la CONEVAL (Gráfico 3), el número de habitantes indígenas en México alcanza una cifra aproximada de 12'025,947 habitantes, lo que representa el 10% de la población total, existiendo una concentración en estados como Chiapas, Michoacán, Zacatecas, (Gráfico 4). Dichos resultados son consecuencia de la industrialización de la que ha formado parte el país, ya que ha impulsado el fenómeno de la migración de los PO, hacia

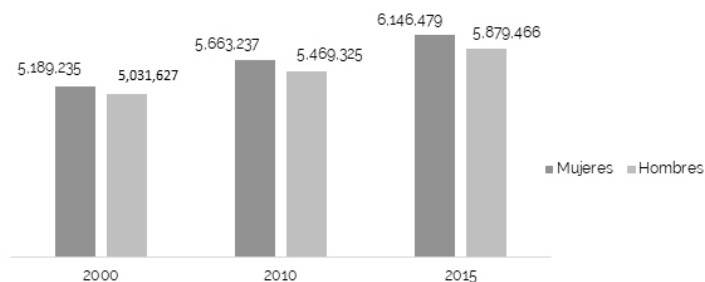
Gráfico 4. Población indígena por entidad federativa (Porcentaje de la población)



Fuente: Elaboración propia con estimaciones de CONEVAL a partir del MCS-ENIGH, 2010, 2012,2014 y el MEC del MCS ENIGH 2016.

Respecto al género, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura a través de Da Silva (2018), dice que el sector de las mujeres indígenas es la mayor víctima de las desigualdades. En este sentido, el Atlas de mujeres rurales de América Latina y el Caribe (2017) puntualiza que de los 47 millones de indígenas de esta región se concentra en México. En el Gráfico 5 con las últimas cifras del CONEVAL, se observa un incremento de población del género femenino, del cual el 80% vive en extrema pobreza de acuerdo con la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y el Caribe (2018). En el caso de México, y debido al proceso de industrialización acontecido desde 1940, tres centros urbanos crecieron en gran medida por la llegada de grandes flujos migratorios; fueron los casos de la ciudad de México, Guadalajara y Monterrey, fenómeno migratorio del campo a la ciudad (Cárdenas, 2014).

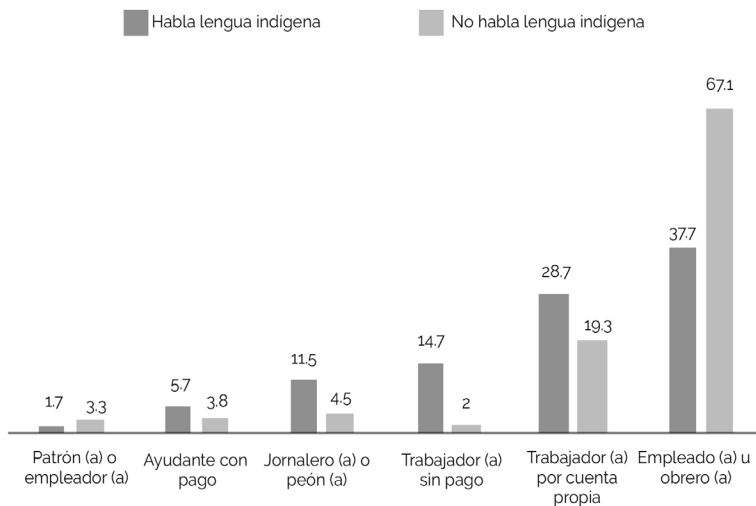
Gráfico 5. Población indígena por género en 2000, 2010, 2015 (Número de personas)



Fuente: Elaboración propia en base a INEGI. Encuesta Intercensal, 2015.

En otro sentido, México es considerado como el segundo país a nivel internacional con la mayor tasa de pobreza indígena (80%), superado por la República Democrática del Congo (85%) (Banco Mundial, 2011). Aunado a esto el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), manifiesta que el 40% de los indígenas en México durante el 2010, sufrieron discriminación, lo que lleva a personas de los PO a desempeñar actividades laborales con bajo nivel de ingreso. Como se observa en el Gráfico 6, sólo el 1.7% de hablantes de lengua indígena llega a ocupar un puesto de mando, mientras que el 14.7 trabajan sin remuneración alguna.

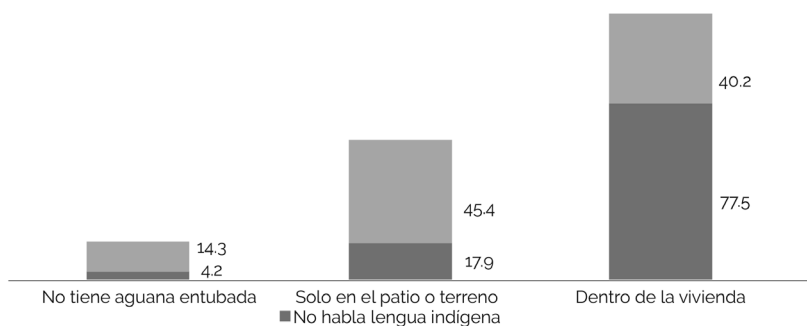
Gráfico 6. Posición en el trabajo de acuerdo con la condición de habla indígena 2015 (Porcentaje de la población 15 años y más, %).



Fuente: Elaboración propia en base a INEGI. Encuesta Intercensal, 2015.

De igual forma, la marginación de las comunidades indígenas se refleja en su acceso a los servicios básicos, como es la salud, educación y vivienda (González, Ibarra, 2016). Al respecto, en el 2015 de acuerdo con la Encuesta Intercensal del INEGI, de las personas con habla indígena, el 14.3% no tenía acceso a agua entubada, y menos del 50% la tenía dentro de su vivienda, como se muestra en el Gráfico 7.

Gráfico 7. Hogares con disponibilidad de agua entubada 2015. (Porcentaje de acuerdo con condición de habla indígena de las familias)



Fuente: Elaboración propia en base a INEGI. Encuesta Intercensal, 2015.

Con lo anterior, es evidente la necesidad de políticas públicas que incentiven el desarrollo de los PO, ya que las brechas económicas y sociales a las que se enfrentan, los limitan en el mejoramiento de su calidad de vida. Ya que, se enfrentan constantemente a obstáculos y desafíos para acceder a servicios básicos y adoptar nuevas tecnologías, ambos aspectos trascendentales para su incorporación en la actual globalización (Banco Mundial, 2017).

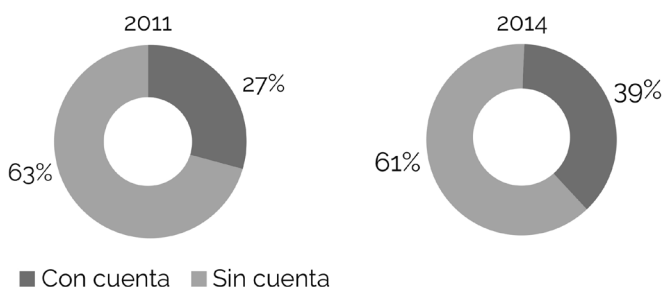
Las dificultades de acceso a los servicios financieros

A medida que el acceso a los servicios financieros se expande en todo el mundo, también hay una preocupación creciente de que muchos consumidores pueden no tener suficiente información para usar estos nuevos productos y servicios (Bruhn, Lara, McKenzie, 2013). En respuesta a estas preocupaciones, gobiernos, empleadores, organizaciones sin fines de lucro e incluso bancos comerciales alrededor del mundo han impulsado cursos de educación financiera. A pesar de que estos programas se hacen cada vez más populares entre los responsables de las políticas y los proveedores financieros, siguen excluyendo a los PO, es aquí donde surge la siguiente interrogante ¿Hay restricciones económicas o de comportamiento que impiden a este sector participar en tales programas?

A menudo, los proyectos federales y corporativos establecen metas de desarrollo que están dirigidas por las autoridades centrales, pero son excluyentes, o incluyen solo superficialmente, ya que los Pueblos indígenas. En el caso de México no han sido prioridad para la toma de decisiones, a pesar de que tales proyectos pueden tener grandes impactos para estas personas.

Para observar el panorama de los PO en el acceso a servicios financieros, primero se debe de partir de una visión de la población total. Por ejemplo, en el Gráfico 8, con estimaciones del Grupo del Banco Mundial (2017) identificadas en el Rastreador de Progreso de la Universal Financial Acces (UFA, 2020), se observa un incremento del sólo 11% desde 2011 a 2014, en el acceso a una cuenta bancaria.

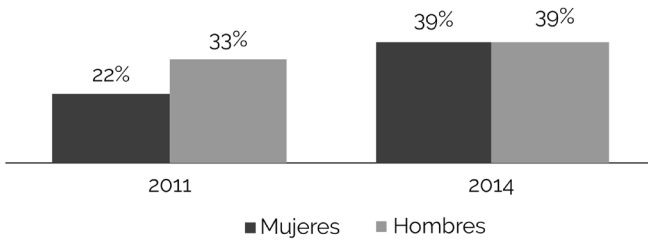
Gráfico 8. Porcentaje de la población que posee una cuenta bancaria



Fuente: Elaboración propia con base en el informe UFA 2020, del Banco Mundial (2017)

De este total, las mujeres son las que menos tenían acceso a cuentas bancarias en el 2011, posteriormente, con el impulso de políticas de equidad, su cifra llegó a tener el mismo puntaje

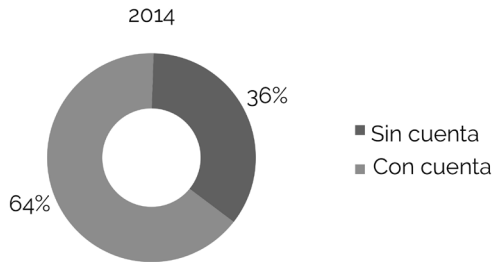
Gráfico 9. Porcentaje de la población con cuentas bancarias (Mujeres y Hombres), %.



Fuente: Elaboración propia con base en el informe UFA 2020, del Banco Mundial (2017).

La falta de conocimiento de productos y servicios financieros del mercado formal ha llevado a que más mexicanos opten por la informalidad, como muestra el Gráfico 10. Esto aumenta el riesgo de los usuarios de ser víctimas de negligencias y violación de sus derechos.

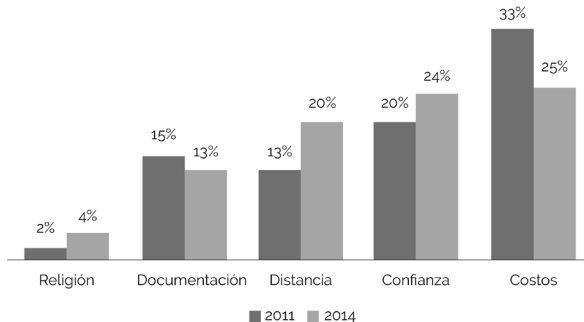
Gráfico 10. Porcentaje de adultos que no tienen una cuenta bancaria y realizan transacciones en el sistema financiero informal.



Fuente: Elaboración propia con base en el informe UFA 2020, del Banco Mundial (2017).

Es así como las personas en México enfrentan brechas financieras en cuanto a servicios, principalmente por las razones que se muestran en el Gráfico 11.

Gráfico 11. Barreras para acceder a una cuenta bancaria (Porcentaje de la población)



Fuente: Elaboración propia con base en el informe UFA 2020, del Banco Mundial (2017).

En este sentido México representa alrededor de 2,6% de los 2000 millones de adultos no bancarizados en el mundo. Por ello es uno de los 25 países que el Grupo del Banco Mundial y sus socios han priorizado como parte de un esfuerzo para alcanzar el Acceso Financiero Universal para 2020, cuyo objetivo es permitir el acceso de todos los sectores que conforman su población, incluyendo los PO, a una cuenta de operaciones o un instrumento financiero para ahorrar dinero y enviar o recibir pagos a adultos fuera del sistema financiero formal.

Como muestra la Tabla 3, el Banco Mundial ha incentivado varios proyectos activos en México pensados para ayudar al país a fortalecer la supervisión del sector financiero, fomentar el crédito y ampliar la inclusión financiera.

Tabla 3. Proyectos del Banco Mundial en México para combatir la exclusión financiera

Nombre y año de aprobación	Descripción
Proyecto para la Consolidación del Ahorro, el Sector Crediticio y la Inclusión Financiera (2011).	Mejorar el desempeño de las instituciones crediticias y de ahorro del país y ampliar sus servicios financieros, en especial en áreas marginales de 1250 municipios.
Ampliación de la Financiaci3n Rural (2008)	Busca ampliar el acceso al crédito entre micro, pequeñas y medianas empresas (Mipymes) y fortalecer la capacidad institucional, en instituciones financieras públicas y privadas, para la prestación de financiamiento rural sostenible.
Compartamos (2001)	Apoyo a los sectores de crédito y seguros.
Progreseemos (2015)	Apoyo a Mipymes, Personas Físicas con Actividad Empresarial y Personas Morales de los Sectores Comercio, Industria, Agroindustrial y Servicios.
CAMESA (2013)	Apoyo a una institución microfinanciera para 370.000 emprendedores
Afluenta (2015)	Apoyo a la red de finanzas colaborativas a través del crédito
Kreditech (2017)	Préstamos personales en línea de acuerdo con las necesidades del usuario
PRONAFIM (2015)	Apoyo crediticio a los microempresarios, impulsando el desarrollo empresarial de México

Fuente: Elaboración propia con base en International Finance Corporation (IFC, 2016).

Para el logro de análisis del acceso de los PO, las políticas deben considerar el contexto histórico y colonización contemporánea. Al respecto el Banco Mundial (2017) dice que México logrará una meta de 29 millones de adultos con acceso a servicios financieros al implementar una estrategia nacional de inclusión financiera que considere los antecedentes y contexto de su

multiculturalidad.

Otras intervenciones, como liberar el entorno legal y normativo, pueden ayudar a brindar acceso a 35 millones de personas que actualmente ahorran o realizan pagos fuera del sistema financiero formal (CDI, 2018). Además, la digitalización de las transferencias en efectivo de tipo Gobierno a Persona, de la ayuda de programas sociales, pueden alcanzar a 6 millones de personas que actualmente reciben su ayuda de gobierno o salarios en efectivo (CDI, 2017).

Los PO son en su mayoría comunidades rurales marginadas, las transacciones financieras realizadas en estos lugares en particular, reciben el nombre de Finanzas Rurales. Aquí se contemplan servicios como los créditos y el ahorro, entre otros. Entre las actividades respecto a esta área, por su impacto en el desarrollo económico de estos pueblos destacan los mencionados en la Tabla 4.

Tabla 4. Servicios financieros rurales, formales e informales.

Servicio	Características
Sector formal	
Programas de ahorro y seguros	Tiene relación directa con los ciclos agrícolas. Incentiva la planeación estratégica financiera. Contrarresta la incertidumbre de los ingresos.
Créditos para inversión y capital de trabajo	Ayuda a capitalizar actividades primarias. Evita la venta de activos. Resultan desfavorables si existe ignorancia de su funcionamiento.
Servicios de giro de dinero	Posibilitan la liquidez. Se considera envío de dinero de forma segura.
Sector informal	
Prestamistas	Surgen a partir del difícil acceso a una institución financiera. Cobro de interés por usura. Pueden o no solicitar garantías.
Programas de autoayuda comunitaria	Fomentan el ahorro. Otorga créditos comunitarios El endeudamiento es a tasas favorables.
Transferencia de dinero	Generalmente se lleva a cabo por choferes o tiendas en red con el extranjero. No son seguros ni confiables.

Fuente: Elaboración propia con base en Inforesources (2008).

La capacidad de los consumidores de tomar decisiones financieras idóneas y utilizar productos financieros es crucial a la hora de asegurar la inclusión financiera. En 2013, el Banco Mundial publicó la Encuesta Mexicana de Capacidad Financiera, la primera encuesta representativa a nivel nacional encargada por el gobierno para comprender mejor el comportamiento, actitudes y conocimientos financieros de las personas e informar la formulación de políticas e

intervenciones públicas.

México ha implementado una variedad de cambios para acelerar la inclusión financiera. En 2014, el gobierno aprobó la Reforma Financiera Integral, para incrementar la contribución del sector financiero al crecimiento económico. La reforma se centró en cuatro áreas: incentivar la competencia en las transacciones financieras, fortificar la legislación, el mandato y la estructura operacional bancaria para ampliar el acceso al crédito a través de instituciones financieras privadas. Esto tendrá como resultado una evaluación más sistemática del crédito bancario comercial con beneficios colaterales.

Para mitigar las barreras con las comunidades rurales, el gobierno también comenzó a realizar sus pagos a través de una tarjeta de crédito, en lugar de efectivo. La mitad de los 6,5 millones de beneficiarios del programa de transferencia condicionada en efectivo Prospera (anteriormente Oportunidades) ahora reciben sus pagos a través de una cuenta electrónica asociada a una tarjeta de débito (CDI, 2016). Prospera también proporcionó acceso a mujeres de bajo ingreso, algo que explicaría la ausencia de una brecha de género en el Gráfico 5.

El acceso a servicios financieros de los PO en las comunidades rurales, con estándares de calidad, normatividad, y sostenibles son una necesidad que nadie puede negar. Su importancia radica en que pueden ser el detonador, en mayor o menor medida, del desarrollo rural y de la reducción de la pobreza (Arcos, Pérez, Platas, 2011). Sin embargo, el principal problema de México es el de aumentar la penetración de los servicios financieros, además de conceder acceso financiero a personas que están fuera del alcance del sector financiero regulado. La banca de desarrollo tiene un papel clave que jugar aquí, concentrándose en ampliar el acceso financiero a personas y negocios hasta ahora difíciles de alcanzar.

Puntos concluyentes

El acceso a servicios financieros es una necesidad ante el panorama económico que se vive en la actualidad; para lo cual en el Estado de México es pertinente establecer acciones para la reivindicación de sus derechos. Al respecto, México por su contexto histórico y diversidad geográfica es un país con multiculturalidad reconocida a nivel internacional, sin embargo, sus índices de pobreza representan un reto para el diseño de políticas públicas enfocadas a la inclusión financiera.

Es un derecho para los Pueblos originarios el tener acceso a servicios financieros, ya que este puede ser detonante para el desarrollo económico de sus regiones. Al tener mayores alternativas de financiamiento para inversión en actividades productivas, se podría impulsar a zonas rurales a través de sus actividades del sector primario.

Por tanto, existe una relación positiva directa entre el acceso a servicios financieros y la estabilidad socioeconómica de una comunidad indígena, es por ello por lo que Organismos Internacionales deben realizar trabajos conjuntos con las autoridades de un país para que la cobertura financiera alcance a los PO, coadyuvando a su bienestar social.

CAPÍTULO XI

Entre el cielo y la tierra: las montañas sagradas de los otomíes del Valle de Toluca, patrimonio biocultural

Araceli Mendieta Ramírez | Saúl Alejandro García

Introducción

Los otomíes del Valle de Toluca se han caracterizado por ser un pueblo profundamente religioso que ha logrado preservar una concepción mítica y ancestral del mundo, a pesar de la transformación de sus territorios, de los cambios generados por la urbanización y los efectos del sistema económico imperante. Los espacios abiertos y la naturaleza, han sido ancestralmente lugares que conectan el mundo material con el mundo espiritual y forman parte de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos.

Las relaciones de los pueblos otomíes con la naturaleza se manifiestan en el conocimiento acumulado del hábitat y el carácter sagrado de los lugares. En el Valle de Toluca, los cerros y las montañas son considerados como espacios sagrados, y tal significación es parte de su herencia cultural.

Los bosques, terrenos de cultivo, ríos y montañas han sido, desde la época prehispánica, escenarios de cultos religiosos, ceremonias y ritos, algunos tienen que ver con el ciclo agrícola, las lluvias, los ancestros o lo sobrenatural. En este sentido, las montañas sagradas son parte del patrimonio biocultural de los pueblos originarios.

La persistencia de ciertas prácticas culturales en lugares sagrados es una expresión del valor de la naturaleza en la reproducción sociocultural de los pueblos, de tal manera que el equilibrio entre el hombre y el ambiente, equivale a preservar una forma de vivir.

I. El entorno geográfico de los cerros sagrados

Los cerros sagrados de la región otomí del Valle de Toluca, forman parte de una gran región que comprende al Municipio de Ixtlahuaca y es territorio de numerosas comunidades otomíes y mazahuas, por esto, hemos decidido llamarle la región "otomazahua"²². En ésta región de pueblos originarios, hay comunidades que hablan la lengua y otras donde paulatinamente se va reemplazando por la lengua oficial, el español.

A pesar de la influencia de la cultura hegemónica, la población conserva su sentido de pertenencia y ciertos rasgos identitarios de los pueblos mesoamericanos como: saberes y conocimientos sobre la naturaleza a través de las prácticas agrícolas, el tratamiento de la salud-enfermedad, la construcción y elaboración de herramientas o utensilios para uso doméstico, festividades, costumbres, danzas, cuentos, mitos y leyendas entre otros. Podríamos decir que las localidades otomíes están ancladas históricamente a sus conocimientos ancestrales de la naturaleza, a través de las prácticas culturales que preservan.

22 La etnorregión otomazahua es definida como el territorio y el espacio en el que los habitantes mazahuas y otomíes habitan, reproducen y preservan su lengua materna, prácticas culturales, rituales y con ello, su cosmovisión. Esta apropiación del espacio va más allá de los límites políticos administrativos municipales que el Estado impone para fines de planeación y gestión.

La región otomazahua comprende varios municipios, entre los cuales destaca Toluca, Lerma, Temoaya, Jiquipilco, Ixtlahuaca, Morelos, Jilotepec, San Felipe del Progreso, San José del Rincón, Atlacomulco, entre otros. Y, forma parte de una de las regiones étnicas más grandes en población y territorio en la entidad mexicana, ocupa un tercio del territorio y además, cuenta con una mayor proporción de áreas naturales protegidas, como en el caso de la reserva de la biosfera de la mariposa monarca, el corredor biológico de la sierra del noreste donde se ubica el centro ceremonial otomí, Sierra del Monte de las Cruces, el parque Miguel Hidalgo y Costilla (la Marquesa), hasta llegar a la Sierra del Chichinautzin (Lagunas de Zempoala).

La región otomí-mazahua se divide en valle y montaña. La montaña está compuesta por bosques de encino (*Quercus crassipes*), diversas variedades de pino (*Pinus montezumae* y *Pinus patula*), oyamel, madroños (*Arbutus xalapensis*), Tepozanes (*Budleja cordata*), cedro blanco (*Cupressus lindleyi*), robles (*Quercus rugosa*) entre otros, configurando una diversidad de ecosistemas.

Los valles se caracterizan por sus lomeríos, laderas y llanuras, rodeadas de milpas, cultivos de cereales, tomate e incluso flores y entre estos paisajes corre la cuenca del Río Lerma contaminada y con unos pocos remansos de agua y el Río Sila que crece con los escurrimientos de la zona montañosa y recorre comunidades de Morelos, Jiquipilco e Ixtlahuaca, dando origen a corrientes perennes, intermitentes y efímeras que atraviesan el valle.

Algunos nichos endémicos no han sobrevivido a los cambios en el medio, que no sólo tienen que ver con la contaminación, sino con especies inducidas en lagunas y presas, aunado a la construcción de autopistas que han fraccionado los cerros, alterado los ecosistemas e incluso desecado los mantos acuíferos y alterando las cadenas tróficas. En el valle predominan las plantas forrajeras o pastizales extensivos.

El Valle de Toluca y el de Ixtlahuaca, continuación del primero y la Sierra de las Cruces; son consideradas tierras frías, la cadena montañosa que forma la Sierra de las Cruces tiene una altitud de más de 3000 metros sobre el nivel del mar (msnm). Ambas regiones poseen un clima subhúmedo y frío, con una estación de lluvias de mayo a octubre. El Valle de Toluca, es la planicie más elevada de todo México —en algunos lugares alcanza 2,683 msnm—, tiene una longitud de 110 kilómetros y una superficie de 4,500 kilómetros cuadrados (Barrientos, 2004). Al norte del valle se localiza el cerro de Jocotitlán, con una altitud de 3910 msnm (Velazco, 2006, pág. 35).

Los otomíes rodean Toluca al este y al oeste, se extienden en toda la mitad de los llanos, uniéndose en la ladera de la Sierra de las Cruces con los otomíes de esta región. Ya en el Valle de Ixtlahuaca, se encuentran en lugares como Jiquipilco, repartiéndose en pequeños pueblos. Asimismo, se localizan al este de Ixtlahuaca, mientras que los mazahuas se ubican en el oeste. Hacia Atlacomulco y Jilotepec se encuentran poblados ya sea otomíes (San Andrés Timilpan, San Bartolo Morelos) o mazahuas (Santiago Acutzilapan, Pueblo Nuevo).

La Sierra de las Cruces es una cadena montañosa que separa el Valle de México del de Toluca, el área forestal mantiene los abundantes manantiales a través de la humedad y los escurrimientos de las partes altas y junto con la precipitación pluvial que varía entre 800 y 1200 mm/año (Velazco, 2006, pág. 36), hacen posible los cultivos de riego en el valle. En las comunidades asentadas

hacia la Sierra de la cruces se han construido presas y bordos para acumular el agua de lluvia y aprovechar los escurrimientos de las partes altas, esta agua es utilizada para el cultivo y suelen ser bebederos de los animales que se pastorean.

En ambas regiones, ubicamos espacios sagrados que se encuentran identificados en los territorios de las comunidades originarias mazahuas y otomies. En esta área hay una serie de templos, espacios abiertos, cuevas, ríos, manantiales, ubicados en los cerros y cumbres de las sierras y otros lugares que representan una conexión entre el mundo natural y el mundo sobrenatural; los ritos y celebraciones también están relacionados con los ciclos de cultivo, el temporal y la naturaleza, en fechas y días sagrados.

Las características ambientales y geográficas de la región, así como la cercanía cultural entre otomies y mazahuas, hacen que algunos de estos lugares y tiempos sagrados sean compartidos por diversos pueblos. Aunque, también existe una serie de templos y oratorios familiares que, de alguna manera, constituyen espacios sagrados privados "más íntimos".

II.- Los cerros sagrados de la región otomazahua: receptáculos de la preservación ambiental y cultural

Desde tiempos prehispánicos, la creencia de que los dioses habitan en lo más alto de las montañas es un mito en las culturas mesoamericanas. A través del tiempo, algunos ritos y tradiciones han sido preservadas por los pueblos originarios y hoy son consideradas costumbres ancestrales relacionadas con el entorno natural; soporte y base que mantiene vivas las raíces mesoamericanas. Las crónicas de la colonia ya daban cuenta de los altares en espacios sagrados abiertos, en documentos como la Historia Eclesiástica Indiana de Fray Jerónimo de Mendieta:

Es, pues, de saber, que en todos los lugares que dedicaban para oratorios, tenían sus ídolos grandes y pequeños; y los tales lugares (como queda tocado) eran sin número, en los templos principales y no principales de los pueblos y barrios, y en sus patios, y en los lugares altos y eminentes, así como montes, cerros y cerrejones, y en los puertos, a do los que subían echaban sangre de sus orejas, y ponían incienso, y de las rosas que cogian en el camino ofrecian allí [...] También tenían ídolos junto a las aguas, mayormente cerca de las fuentes, a do hacian sus altares con sus grandes cubiertas por encima, y en muchas principales fuentes cuatro altares de estos a manera de cruz unos enfrente de otros y allí en el agua echaban mucho incienso ofrecido y papel. Y cerca de los grandes árboles hacian lo mismo y en los bosques (González, 1996. Págs. 99-100).

El culto en los cerros, las montañas, ríos, lagos, ojos de agua, cuevas, árboles entre otros, adquiere una connotación sacra, debido a una serie de hechos mágico-religioso que han dejado huella en la naturaleza y resignifican el espacio geográfico. En términos de Mircea Eliade (1998), el espacio sagrado es una porción del territorio donde se encuentran signos, códigos y lenguajes que indican la sacralidad del lugar y se leen a través de la orientación, las formas, las posiciones, las conductas, revelando las dinámicas y los procesos de comunicación que mantienen con otros espacios sagrados.

La sacralidad de los cerros se circunscribe en hechos relacionados con mitos de origen (del mundo), apariciones de seres místicos y hechos históricos locales, que permite la reproducción cultural mantenida a tradición oral y al mismo tiempo, son parte de la construcción del sentido de pertenencia.

En los espacios sagrados el tiempo es efímero, porque allí se concentran el conocimiento en torno al origen de la vida, el universo y el cosmos. También son espacios donde lo terrenal se vincula con otros mundos y el mundo de la forma se alimenta de las deidades y del inframundo para mantener el equilibrio natural. Se trata de una vinculación entre la cultura y la naturaleza, donde la dimensión material y simbólica son parte de una totalidad.

Los espacios sagrados, mantienen su estatus a partir del sentido que tienen para las comunidades. Son parte de la memoria colectiva donde se registra y recuerda de dónde venimos, lo que somos y a dónde iremos. Los lugares sagrados son una porción de tiempo y espacio que permite mantener el equilibrio entre lo divino y lo terrenal, el pasado y el presente, el bien y el mal. En estos espacios, la ritualidad es una de las manifestaciones y formas de respeto hacia los seres divinos.

En el caso de los pueblos originarios, los espacios sagrados tienen una connotación distinta al resto de las poblaciones no originarias, esto significa que la connotación sacra del paisaje no es generalizada en la región. En la cosmovisión de los otomíes, el espacio sagrado está definido por el pensamiento cosmogónico que organiza al mundo terrestre, natural y espiritual.

Así, el espacio sagrado es representado en la sacralización de espacios específicos y cada elemento que conforma la estructura del espacio y territorio tiene un sentido, como las piedras, árboles, lagunas y montañas. Los lugares sagrados no sólo están relacionados con el equilibrio de energías, también sirven como una especie de reguladores de las conductas individuales y colectivas, como en otras culturas que consideran a la naturaleza como parte de una totalidad.

Los espacios sagrados de los otomíes están cargados de significados culturales y se distinguen de otros espacios al mantener tradiciones de los pueblos mesoamericanos y cuyas características las podemos sintetizar en: acciones rituales para la conformación de calendarios ligados a los ciclos agrícolas, la comunicación con las divinidades ancestrales, tratamiento de la salud-enfermedad y sobre todo la renovación de una relación ancestral con la naturaleza.

En términos de Johanna Broda (1996, 2003), las montañas del Valle de Toluca-Ixtlahuaca, son consideradas como sagradas porque constituyen el paisaje ritual y forman parte de una red territorial de lugares de culto.

La construcción social y cultural que una comunidad cimentada sobre la concepción del espacio como sagrado, está determinada por procesos históricos (Eliade, 1998), pero también por culturas que han resistido las influencias hegemónicas, a través del tiempo. De acuerdo con Alicia Barabas (2003), en términos regionales – territoriales, los espacios sagrados son parte del paisaje ritual y están determinados por puntos geográficos en particular, aunque también pueden abarcar espacios territoriales más amplios, como menciona en el siguiente fragmento:

Los límites en el paisaje ritual (...) parecen marcar no más fronteras que las rituales ni tienen más poseedores que los fieles devotos, recordando que fronteras y posesiones son sólo simbólicas. Un conjunto de paisajes rituales puede abarcar desde el espacio propio de cada comunidad hasta cubrir incluso una ruta devocional surcada de caminos de peregrinación que conducen a santuarios: puntos geográfico-simbólicos complejos y polifacéticos que establecen la interacción y articulación social, y que pueden clasificarse tanto en naturales – cuevas, manantiales, árboles – como materialmente construidos – capillas, altares, cruces (Barabas, 2003, pág. 21).

Como vemos en la perspectiva de Barabas, los lugares y objetos sagrados comprenden tanto elementos de los ecosistemas, como del paisaje cultural, de ahí que en la sierra de las cruces se observan capillas y cruces asociadas a manantiales y espacios sagrados. La sacralidad de los cerros se aprecia a partir de una serie de santuarios, como en el caso de la Capilla de los Ángeles en el Municipio de Morelos, pero en otros puntos de los cerros y montañas, aunque no hay vestigios materiales, pueden verse ofrendas o rituales asociados al pedimento de la lluvia, buenas cosechas.

Johanna Broda (1991, 1996, 2001, 2003) de una manera reiterativa ha evidenciado que los cerros en el mundo mesoamericano que los cultos en los cerros y montañas, forman parte de una relación donde los pueblos tienen conciencia de la dependencia de la naturaleza. Hechos que ha recopilado principalmente entre pueblos nahuas y documentos históricos – arqueológicos de los aztecas.

En el caso de los cerros del Valle de Toluca-Ixtlahuaca, además de advertir la existencia de ritos relacionados con el pedimento de la lluvia, el culto a la naturaleza ha sido una forma de preservar el *modus vivendi* en el que las montañas no sólo son parte la cosmogonía, sino que también proveen a los pueblos a través de la diversidad biológica y florística, para mantener la vida misma.

En otras palabras, no sólo se pide por la lluvia y buenas cosechas, sino también son cerros dadores de vida, porque los bosques, montañas y cerros, garantizan una diversidad de alimentos (hongos y animales), plantas medicinales y comestibles, combustible y materias primas (madera, resina y leña), entre otros.

En los cerros se venera a las deidades para pedir, pero también para agradecer por los frutos y favores recibidos, como parte de los ofrecimientos se les visita en grandes y pequeñas peregrinaciones, se danza y se renueva el pacto que alguna vez hicieron sus abuelos con los señores del monte.

En la omnipotencia de lo sagrado, hay una fusión perfecta entre la el tiempo y el espacio, esta integración es claramente descrita por Enrique Florescano (1987):

La conversión de la superficie terrestre en un espacio sagrado en donde cada provincia, cada grupo étnico, cada barrio, cada sector social y cada

individuo tenía asignado un espacio preciso gobernado por las fuerzas cósmicas, dioses y símbolos sagrados, se completó con la transformación del acaecer temporal en tiempo gobernado por los dioses, de tal manera que toda la acción humana realizada en el espacio y en el tiempo perdió su sentido profano y se convirtió en una acción dominada por lo sagrado (Florescano, 1987, pág. 35).

El tiempo y el espacio son principios ordenadores de las costumbres, el ciclo agrícola, ciclos biológicos y climatológicos, las estaciones del año y el calendario religioso. En una perspectiva donde el tiempo es cíclico, la fiesta es "[...] una celebración de la unidad entre tiempo y espacio, una reactualización de los principios sagrados que gobiernan el universo y una comunión de los hombres con el orden sagrado" (Florescano, 1987, pág. 36).

Las fiestas son de los devotos que se congregan y llevan ofrendas, parafinas, flores y comida para celebrar; aunque, para llegar tengan que realizar largos trayectos, las personas de distintas edades, e incluso familias completas, suben por empinados senderos y caminos, cargando sus ofrendas y alimentos, sin importar las distancias, temperaturas o condiciones climáticas.

El carácter sagrado de los paisajes, cerros y montañas sagradas, constituye el patrimonio biocultural de los pueblos originarios mesoamericanos. En este sentido, las prácticas productivas sostenidas en los recursos naturales y el orden divino del mundo, constituyen una forma de racionalidad ecológica, a partir de la cual preservan y adaptan la praxis que representa la eficacia instrumental de los conocimientos milenarios.

Desde este punto de vista, los cerros sagrados son también contenedores de conocimientos tradicionales que los abuelos han heredado y las generaciones otomíes han ido acumulando y adaptando. Y, la población actual, no sólo es depositaria de los conocimientos ancestrales, sino que alrededor de estas relaciones hombre-naturaleza mantienen prácticas productivas amigables con el medio ambiente, que de perderse, se estaría hablando de una hecatombe, no tan sólo cultural sino también ambiental.

III.- Los cerros sagrados de los otomíes del Estado de México

En la región otomazahua se ubican en la parte centro y norte la sierra de las cruces que desemboca en el Municipio de Jiquipilco. En este nudo de montañas se localizan diversos cerros, los cuales son considerados como sagrados por "haberse aparecido" deidades cristianas, pero también seres sobrenaturales.

Los santos y vírgenes como la Virgen de los Remedios, de Guadalupe, de los Ángeles, el Divino Rostro, Santa Teresita entre otros, son evidencias de cómo se incorpora la dimensión cronológica y evangelizadora de los conquistadores al tiempo cíclico y espacios sagrados de las culturas mesoamericanas:

Enrique Florescano (1987), encuentra ciertas similitudes entre la tradición aparicionista cristiana y europea con las apariciones ocurridas en los territorios de pueblos originarios, algunas de estas similitudes son: se aparecen a los más humildes, ofrece protección a los devotos, su aparición

constituye una señal, los lugares poseen un significado prehispánico y las apariciones son parte del proceso de catequización. En sus propias palabras:

Otros hechos que vinculan a la virgen con los indígenas son su color moreno y las flores, la señal que la virgen ofrece al obispo Zumárraga, que en la tradición indígena siempre ha sido expresión de lo bello y depurado. Estas características de la aparición de Guadalupe, junto con la fuerte carga del lugar mismo donde ocurrió el milagro, en el cerro donde se adoraba a Tonantzin prehispánica, explican la propagación acelerada del culto guadalupano y su profundo arraigo en la mentalidad indígena. En términos culturales puede decirse que la guadalupana fue la primera divinidad protectora del desarraigado universo de los indios, la primera divinidad del panteón religioso cristiano que hicieron propia los indígenas, y el primer símbolo común que identificó a los diversos sectores sociales que surgieron de la conquista española (Florescano, 1987, pág. 196).

Enrique Florescano (1987) y Johanna Broda (s/f, 2001) coinciden en que muchos de estos santos son reminiscencia de deidades mesoamericanas, Broda plantea que la edificación de capillas y cruces católicas en los cerros y montañas sagradas, han tomado el lugar de antiguos adoratorios prehispánicos. Y ésta geografía ritual tiene origen en las culturas mesoamericanas. Este sincretismo religioso, ha permitido conservar los cultos a los dioses prehispánicos haciéndolos coincidir con las fiestas a los santos y asociadas a los calendarios agrícolas.

Dentro de esta línea de investigación de la geografía ritual Sergio Sánchez Vázquez agrega que en la concepción de los otomíes, los cerros son también depósitos naturales de agua, y alojan vientos, nubes y lluvias, los buenos y los malos temporales. Y las cruces en las cimas reforzaron el proceso de evangelización, como refiere en el siguiente párrafo:

Para los frailes y religiosos encargados de evangelizar a los indios, constituyó una consigna plantar una cruz en todo lugar donde los "naturales" realizaran fiestas o ceremonias a sus dioses, destruyendo las imágenes o por lo menos sobreponiéndoles el símbolo del cristianismo. El mismo Fray Bernardino de Sahagún, tan interesado en recopilar información sobre las costumbres y usos de los indígenas, practicó tales acciones. Dichas ceremonias no sólo se realizaban en las cimas de los cerros, sino también en los manantiales o fuentes de agua (Sánchez, 2001, pág. 446).

Las comunidades otomíes y mazahuas tienen en común muchas festividades asociadas a las actividades agrícolas, días de muertos y veneración a los santos (González Ortiz, 1999, 2005, 2012). Pero también, las fiestas marcan tiempos cíclicos cosmogónicos, la vida cotidiana, los procesos de salud-enfermedad y los ciclos biológicos y productivos.

En cuanto a los espacios sagrados de otomíes y mazahuas, tienen similitudes y diferencias; mientras entre los mazahuas predominan los espacios sagrados familiares, en las comunidades

otomies se observa la veneración en espacios abiertos, como en los cerros, montañas, nacimientos de agua y otros ambientes naturales. Con esto, no queremos decir que los mazahuas, no tengan lugares sagrados, pero suelen ser más evidentes los nichos y altares familiares. Es importante mencionar que los mazahuas tienen dos cerros sagrados y uno de ellos es compartido con los otomies.

Los espacios sagrados de los mazahuas son por lo regular la milpa, los espacios domésticos como la cocina y los altares u oratorios familiares. Algunos, datan del Siglo XVII (Vargas, s/a). Estos son atendidos de acuerdo a relaciones de patrilinealidad y se heredan. El altar familiar sirve como parte de culto hacia fuera, en tanto el fogón es considerado el centro de culto "hacia adentro". Es en la cocina donde se calienta el cuerpo, el maíz, se prepara la comida, y donde se cuenta "el costumbre", que expresa el conjunto de narraciones y creencias disociadas de la cosmogonía católica ortodoxa, donde se destacan los relatos de anuales, brujas y apariciones, además de los ancestros.

En el caso de los otomies, existen altares familiares, pero además existe la creencia de levantar cruces, ya sea en la casa, el patio, en una parte del terreno, en los solares o algún lugar donde haya caído un rayo.

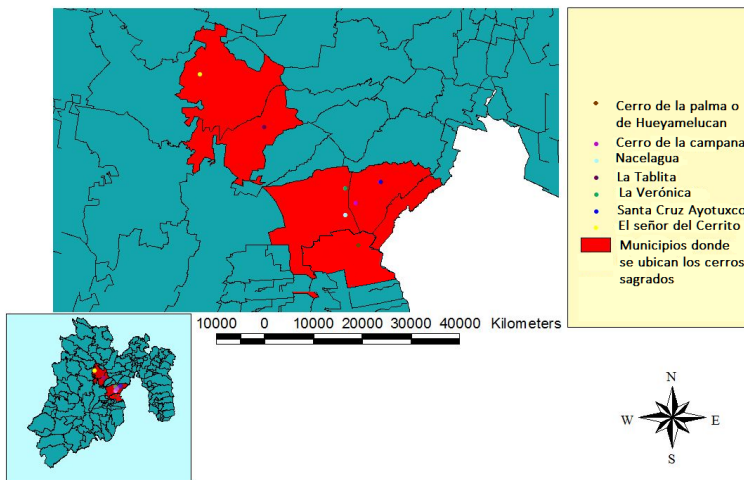
Entre los mazahuas no suele encontrarse esta costumbre, solamente levantan cruces de madera en medio de las milpas o en los altares de sus casas. Mientras los otomies colocan cruces hechas de concreto sobre una base y en algunos casos con un nicho con una veladora. A estas cruces se les adorna el día 3 de mayo.

El culto en los cerros, de los otomies y mazahuas, tiene orígenes desde tiempos inmemoriales y existen pocos datos al respecto. Las evidencias arqueológicas se remiten a la existencia de ídolos y ofrendas que alguna vez se realizaron (Broda, 1996) y la mayor parte de la información que se sabe de estos lugares es por tradición oral y trabajos etnográficos (Gutiérrez, 1991; Mancilla y Chapa, 2001; González, s/a; González, 1999, 2005, 2008; González et al, 2012).

Estos cerros tienen la característica de que, en cada uno de ellos, hay un templo o santuario con imágenes católicas (santos, vírgenes y cristo) y son objeto de visita y adoración en fechas específicas del año. Destacan los siguientes santuarios y templos: el cerro de Santa Cruz Tepexpan (Jiquipilco), el cerrito de la tablita (Temoaya), el cerro de la Verónica o el águila (Lerma), la capilla de la Virgen de los Ángeles (Morelos), el santuario de nacelagua (Lerma), el cerrito de la campana (Lerma- Huixquilucan), el cerrito de Santa Cruz Ayotuxco (Huixquilucan), el cerro de la palma o Hueyamelucan (Ocoyoacac), el cerro de la señora de los Remedios (en Naucalpan) y el santuario del señor de Chalma (Malinalco). Nacelagua y Chalma son espacios sagrados que no están ubicados en los cerros, pero sí, cercanas a orillas del río o donde brotan agua.

Imagen 1.- Municipios otomíes donde se encuentran los cerros sagrados.

Municipios otomíes donde se encuentran los cerros sagrados



Fuente: Realizó Juan Carlos Bastida y Saúl Alejandro con datos de trabajo de campo

Los santuarios son espacios y territorios sagrados, tienen aspectos en común: en lo más alto de los cerros se han construido templos donde se venera al señor del cerrito, Divino Rostro, Santa Teresita, Santa Verónica y la Virgen de Guadalupe; a cada santuario suben dos tipos de mayordomías, la mayordomía que se relaciona directamente con el santo o la virgen y que la forman familias devotas a la imagen y una mayordomía "invisible" que la forman los curanderos de las diferentes localidades de la región otomazahua.

Decimos que son invisibles, porque a diferencia de las mayordomías "comunes", estos no se muestran abiertamente como las otras mayordomías que tiran cohetes y hacen procesión. Estos se escabullen entre los peregrinos. Entre todos los curanderos forman una red de sistemas de mayordomías los cuales se les conoce como "mesas". Estas mesas se ubican en diferentes comunidades y según la fama del curandero la mesa es "chica o grande". Algunos curanderos agrupan a otros en una organización. Una de las más conocidas es la de la organización del Divino Rostro venerado en la Campana y Santa Cruz Ayotuxco. En las imágenes 2 y 3 se muestra la ubicación de los santuarios.

Imagen 1.- Municipios otomíes donde se encuentran los cerros sagrados.

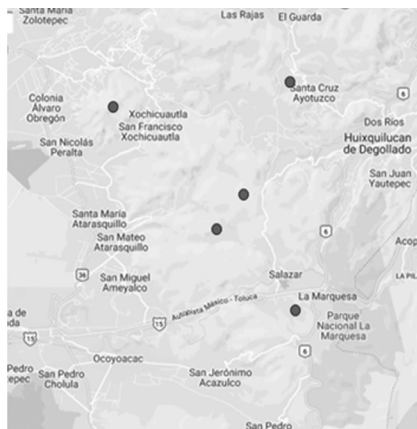


Imagen 2. Santuarios de las cruces.

Fuente: Elaboración propia a partir de los mapas cibernéticos del IGCEM

Los curanderos deben acudir a los diferentes santuarios para poder comunicarse con las deidades y a través de ellos poder curar a las personas. Es así que año tras año, los diversos curanderos acuden a los santuarios para seguir reproduciendo el conocimiento tradicional en torno a los sistemas de salud y cosmovisión.

Imagen 3. Santuarios del Valle de Ixtlahuaca.



Fuente: realización propia a partir de los mapas cibernéticos del IGCEM [http://acvisor.edomex.gob.mx/AtlasCibernético/portal/visorAtlas.do#](http://acvisor.edomex.gob.mx/AtlasCibernético/portal/visorAtlas.do#http://acvisor.edomex.gob.mx/AtlasCibernético/portal/visorAtlas.do#)

Entre los rasgos más destacados de los cerros sagrados, podemos mencionar los siguientes:

a) Santa Cruz Tepexpan, Jiquipilco

Santa Cruz Tepexpan se ubica al noreste de la cabecera municipal de Jiquipilco. Colinda con Ixtlahuaca y se considera la frontera cultural entre mazahuas y otomíes. Las coordenadas donde

se ubica el lugar es 19.55888° norte, 99.69.666 oeste y con una altitud de 3018 msnm.

En Santa cruz Tepexpan se venera al "Señor del cerrito" el día 3 de mayo. A él vienen visitantes de la región mazahua y otomí con imágenes, instrumentos musicales, campanas y grupos de danzantes, forman multitudes para venerar y hacer pedimentos al Señor del Cerrito por tener un significado importante, además de ser considerado este espacio como el límite o frontera cultural entre los dos grupos étnicos (Barrientos, 2004).

El santuario de Santa Cruz Tepexpán data de los siglos XVI y XVIII, en la etnografía de Barrientos (2004) menciona que al señor del cerrito de Ixtlahuaca se le conoce también como el "Señor de las aguas". El templo del señor del cerrito fue construido en 1833 (González, 2008). La imagen que se venera es un Cristo y también se encuentra el "Divino Rostro". En este lugar es venerada Santa Teresita el día 15 de octubre.

La celebración se realiza en el atrio que rodea templo. En él se llevan a cabo las danzas que provienen de diferentes comunidades, una de las más significativa es la de las pastoras. Aunque existen otras danzas como la de los concheros, santiagueros, arrieros y otros. La importancia del santuario y la veneración a estos lugares de otomíes como mazahuas es porque comparten una creencia en común: El señor del templo les hace favores. A unos los cura de diferentes enfermedades. A otros por los favores recibidos durante el año.

b) El Cerrito de la Tablita, Temoaya

El cerro de la Tablita se encuentra localizado en las coordenadas 19.51911° norte, 99.51679° oeste y a una altitud de 3388 msnm, al norte de la cabecera municipal de Temoaya. De acuerdo con información proporcionada por los devotos, en el cerro de la Tablita se apareció la Virgen de Guadalupe, por lo tanto, esta verbena se realiza el día 12 de diciembre.

En este mismo cerro hay un templo donde se venera al "Divino Rostro" o Señor del rayito. En el templo del señor del rayito se ubica un manantial de agua y su templo es de piedra (cantera). En el cerro de la Tablita se encuentra "un duende del agua llamado minthe de color negro, también está en una cuenca y no es bueno porque no está con lo que dice el Dios" (Pérez, 2007, pág.100). En este lugar se tiene la creencia que cuando se posan nubes sobre él, es que va a llover en dos o tres días.

Entre la información que Pérez Lugo recopiló acerca del lugar, destaca la relación del agua y lo sagrado:

El guardián del agua es como una niña, pero la mitad del cuerpo hacia abajo es un pescado. Cuando era niña hacia la danza y subía a la Tablita. Una vez que iba como con cuatro niñas se presentó la niña mitad pescando, se iba en común bailando hasta llegar hasta la tablita, danzaba como una hora colocando flores en el venero del agua, después comían bien y al final bajaban todos a sus comunidades (Pérez, 2007, pág.100).

Como el lugar donde se encuentra este santuario es muy boscoso, en temporada de lluvias

(regularme en los meses de julio, agosto y septiembre) los otomíes de Temoaya y de otras comunidades vecinas, suben a recolectar hongos de monte, que después llevan a vender a Toluca, Ixtlahuaca y Villa Cuauhtémoc.

c) El Cerrito de la Verónica o el águila, Lerma

El cerro de la Verónica o el águila se ubica al noreste de la cabecera municipal de Lerma, entre las coordenadas 19.37915° norte y 99.46327° oeste, a una altitud de 3171 msnm. En la cima de la montaña fue edificado un templo en honor a la Virgen de la Verónica y a unos metros de éste, sobre las rocas hay una cueva donde apareció el Divino Rostro. El día que se realiza la celebración es el 3 de mayo.

Al pie del cerro se localizan comunidades otomíes, como: San Francisco Xochicuautla, San Nicolás Peralta, Santa María Tlalmimilolpan y la colonia Álvaro Obregón. Los guardianes de este cerro son los mayordomos de San Francisco Xochicuautla.

Este cerro tiene la característica de que es poco conocido, pero tiene gran importancia entre los curanderos de región, quienes acuden para realizar limpias y sanaciones de los enfermos. O bien para "encapillar" a personas que podrían ser potenciales sanadores tradicionales.

d) Cerro de la Campana, Lerma-Huixquilucan

Se ubica al este del municipio y colinda con el municipio de Huixquilucan. El cerro de la campana se ubica entre las coordenadas 19.35036° norte y 99.40199° oeste, a una altitud de 3415 msnm. Se le llama cerro de la campana, porque se cuenta, que existió una campana en catedral que fue arrancada por un rayo y la trajo a este cerro, de ahí su nombre. En el cerro de la campana se venera al señor Divino Rostro, además de otras imágenes como la virgen de Guadalupe. El camino para llegar al santuario está marcado por cruces a los que se les coloca flores y ofrendas de pan, copal y fruta. Además de hierbas y plantas medicinales. En torno al cerro, hay muchas leyendas, como la de la cueva encantada:

En el cerro de "La campana", cada primero de enero al mediodía, se abre la entrada de una gruta. Los que tengan más ambición que miedo pueden entrar: allí verán a un chivo, al que hay que reverenciar para poder seguir adelante. Si siguen, encontraran abundancias nunca vistas: frutas, verduras, olorosos guisos y dinero. Pueden llevarse lo quieran y cuanto quieran pero, como dulces "Cenicientas", tendrán que estar atentos al tañir de las campanas porque deberán salir antes de la última campanada, si no lo hicieren así la próxima oportunidad de salir será hasta el próximo primero de enero (leyenda popular).

Al cerro de la campana, suben curanderos de diversas comunidades de la región otomí y mazahua. Este lugar es considerado como un espacio de sanación en donde la gente acude para dejar "promesas" por recuperar la salud o por obtener un bien familiar. El día de veneración es el 3 de mayo y el primero de enero.

e) El Cerro de Santa Cruz Ayotuxco

El cerro de Santa Cruz Ayotuxco se encuentra entre las coordenadas 19.38732° norte, 99.35840°, a una altitud de 3130 msnm. Perteneció a la serranía del monte de las cruces y desde el siglo XI se tienen registros de que se habitaron estas tierras.

En la cresta donde se ubica el templo, se apareció el Divino Rostro; pero, en época prehispánica fueron veneradas las deidades Makata y Makame. El primero, del sexo masculino, representaba a las montañas, a la lluvia y al poder fecundante. La segunda, del sexo femenino, al poder fecundado, al principio pasivo, a las flores. En la cima del cerro en las cuevas y en los enormes monolitos o piedras sagradas se adoraba a Otontecutli (González et al, 2012). En otros acercamientos a los ritos en los cerros y montañas sagradas otomíes, las piedras representan los huesos de los antepasados, y por lo tanto, poseen poderes específicos (Sánchez, 2001, pág. 449).

En la época prehispánica los indígenas solían bailar en honor a sus dioses, formando grupos que recorrían montañas, valles y pueblos a los que más tarde se les llamó huehuenches. Sus deidades se hallaban en la cima de los cerros y se identificaban con la lluvia, la tierra, la agricultura, la serpiente o la mujer que aloja a sus hijos en sus entrañas, especialmente danzaban a Makamé, diosa femenina de la fertilidad, a quien le ofrecían los productos del campo en las cuevas del cerro de la campana (Don'gú en otomí sinónimo de teocalli en náhuatl que refiere a la residencia del soberano o señor supremo) y a Makatá masculino representativo de Huitzilopochtli.

De todos los cerros citados en este trabajo, es el único que tiene una gran infraestructura para albergar a peregrinos que celebran el primero de enero de cada año y el día 3 de mayo. En términos ambientales, también es el más degradado. Es uno de los lugares más significativos para los curanderos y visitantes de varias comunidades otomíes que agradecen al señor por los favores recibidos.

Algunos trabajos han registrado en detalle los rituales y la importancia que tiene este santuario en la región y para los diferentes pueblos otomíes del Valle de Toluca (González et al, 2012).

f) El Cerro de la Palma o "cerrito de Hueyamelucan", Ocoyoacac

Al cerro de la Palma se encuentra en la región de la "marqueza" y pertenece a la comunidad de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac. El templo se localiza a más de 2800 msnm. En este templo se venera a la virgen de Guadalupe y al Divino Rostro. Al igual que los otros santuarios, el señor Divino Rostro tiene una mayordomía que le celebra el día 30 de septiembre. Destaca el sistema de organización de esta mayordomía, pues los mayordomos son gente que trabaja en la Marqueza y el Distrito Federal.

La gente sube al cerrito porque el señor, intercede ante Dios para la concesión de favores en este mundo, normalmente de carácter práctico: éxito en la cosecha, buenos ingresos en el comercio, la sanación de un enfermo, entre otros. Mancilla y Chapa (2001), en una etnografía de este lugar, registran la perspectiva de los devotos:

[...] no nada más aquí estamos venerando la Santa Cruz. No sé si se ha dado cuenta que... aquí,

por ejemplo, se dice el Cerro de la Campana; está otro igual, el Cerro de la Verónica.

No sé si ha escuchado, también está otro igual, y una vez le pregunté a unos compadres de Ameyalco, bueno qué coincidencia por qué... a qué se debe que en los cerros más altos está... está Dios. No sé, dice, pero yo mis abuelos me dijeron, este... pues todas las capillas que están en los cerros forman los cuatro puntos cardinales [...] (Entrevista, mayor de la Santa Cruz Primera, San Jerónimo Acazulco, 1999).

El culto al Divino Rostro, coincide con los otros cerros ya citados.

g) Santuario de Nacelagua, Lerma

Nacelagua no es propiamente un cerro sagrado. Se localiza entre las coordenadas 19.32543° norte y 99.40448° oeste y a una altitud de 2986 msnm. Nacelagua es un espacio sagrado, camino al cerro de la campana y se ubica en el Municipio de Lerma, colinda con la comunidad de Cañada de Alférez. De todos los espacios sagrados, éste se encuentra en peligro de desaparecer por estar en tierras de propiedad privada.

Se dice que en este lugar se apareció la virgen de los remedios, la cual se venera el primer domingo de cada septiembre. Pero adicionalmente, los otomíes y mazahuas de la región siguen acudiendo al santuario como lugar de sanación y parada en su peregrinación al Cerro de la Campana.

La recuperación de información que realizar del antropólogo Yuri Escalante (2012), ilustra la devoción de los otomíes hacia la Virgen de los Remedios, debido a que es la virgen de los rayos y porque además fue protectora de los españoles, a los que se habían unido los otomíes durante la conquista, para derrocar al imperio mexica. El Santuario de Nacelagua, aunque tiene origen prehispánico, se ha reforzado y renovado, a través de las mayordomía, la Asociación del Divino Rostro de Atarasquillo y la Empresa de Desarrollo y Ecología (Escalante, 2012).

Durante la fiesta de la Virgen de los Remedios, los feligreses hacen una procesión desde el pueblo de Atarasquillo cargando la imagen y otras más de las mayordomías invitadas. Suben por el camino de Analco hasta llegar al santuario, mismo que es decorado en su honor con una ofrenda de flores, frutas, alimentos y hierbas curativas por parte de la asociación del Divino Rostro.

Una de las leyendas recopiladas al respecto, es la del curandero Gerardo Alejandro ():

Aquí se cuenta, aquí se canta. A los cinco años del hecho misterioso del brotamiento y del renacimiento del agua en Nacelagua. Se escribe la historia de tal como fue. Desde muy antiguo se le rindió culto a la reina madre, a la señora del agua, la esposa de Tláloc. Pasaron los siglos, se olvidó el misterio. Llegó la conquista. Pasados 300 años de la aparición de la Virgen del Tepeyac de México, se reinició el mito con otro nombre, bajo otra figura. La Chalchiuhtlicue cobró vida otra vez cuando una mujer de nombre Catalina Santana, quien iba con su nieta en busca de hongos para comer, entró sin querer al prohibido monte. Se internó demasiado, oyó llorar a un niño, fuerte, pensó que estaba solo en el monte, tuvo

miedo y buscó el lugar del llanto, el cual provenía de una piedra en medio de la barranca. Se armó de valor y dijo: "En nombre de Dios, del cielo y la tierra, ¿quién eres, por qué me asustas, eres de esta vida o de la otra, eres del bien o eres del mal, enséñate". La piedra tronó, la puerta se abrió y una figura de una mujer de codo y cuarta de altura se vio. Con un niño en brazos la Virgen le habló: "Yo soy la dueña del monte del agua y del que da vida. Yo soy Doña María de los Remedios del Rayo de este monte de Nacelagua. Ve a Atarasquillo y trae un sacerdote, a los principales del pueblo. A la gente diles que digo yo que vengan por mí, que yo quiero vivir en Talaxco (Atarasquillo). La anciana corrió tan rápido como sus pesados pies se lo permitían. Llegó a Talaxco, gritó: "Levántense, vamos", el pueblo la siguió, los mayores, los encargados de la iglesia llegaron al monte y vieron la figura de codo y cuarta. La mujer que estaba adentro de la piedra abierta, toda ella era de oro puro, su pelo era natural, como si recién salida del crisol fuera. La niña de la abuela se desmayó. Como que quedó muerta, la anciana lloró y rezó y pidió. La niña se hincó, volvió a la vida, el servicio profetizó: "Hinquense, cuatro hombres y cuatro mujeres, porque aquí se va formar la danza, porque se han olvidado de su origen, por eso vine yo a recordárselo.

Actualmente, otros curanderos buscan preservar este espacio de sanación y curación de la gente de las comunidades otomías.

h) Ngumure o Cerro de Jocotitlán, Jocotitlán

El cerro de Jocotitlán o Ngumure, es el único cerro sagrado mazahua, aunque al este, se ubican poblaciones otomías que de alguna manera veneran al cerro.

A diferencia de lo demás, el cerro de Jocotitlán no tiene santuario o capilla como el resto. Pero por investigaciones realizadas por Pérez Lugo (2007) y otros, comentan que Nguemore recoge el agua con las manos y apaga con ella su sed. Él bendice también el sol cada mañana, mientras sus pasos lo llevan por el de la vida. Desde hace mucho tiempo sus huellas se repiten sobre niñi mbate. Ahí tiene su cueva frente a ndareje, pequeña isla lamida por la lengua brillante del río Lerma ndareje (Lugo, 2007).

En los relatos otomías sobre esa misma montaña, por la parte sur se narra un conflicto entre dos montañas la mujer está en el volcán de Toluca, en la otra parte norte se dice que la mujer es la misma montaña Nguemore; no es hombre es la mujer y el hombre es la misma montaña de Acambay, igual se presenta entre ellas, según el relato, una rechazo a la petición de amor por parte del hombre: "Días después nguemore y toxte encienden el pospi del amor colocando una piedra hacia el norte y otra el sur y una última hacia el poniente, dejando un espacio abierto hacia el este, para que entre por ahí el calor sagrado del sol" (relato mazahua).

Finalmente, se considera que este cerro es sagrado porque de aquí nace el mundo mazahua.

Conclusiones

A manera de conclusión, el culto a los cerros y montañas no es sólo una herencia cultural de los

antiguos otomíes, sino que es parte de un alianza, pedimento y agradecimiento que los otomíes renovan y refuerzan de generación en generación. Los otomíes preservan la cosmogonía de las culturas mesoamericanas y, a pesar de sus variaciones, aún existe la percepción del mundo como un lugar compartido con seres divinos que habitaban en el bosque, cuevas, ríos, lagunas, barrancas y manantiales, dueños de la lluvia, el agua y el fuego. Señores que cuidan de los pueblos otomíes y tienen el poder de proveer a la tierra de buenas cosechas y por tal razón, es necesario el culto, como agradecimiento.

Cuando los españoles llegaron al Valle de Toluca y conquistaron a los otomíes, los sometieron y evangelizaron al igual que a otros grupos étnicos, lo que implicó aceptar todo un sistema de pensamiento y una forma de vida distinta. Los antiguos dioses y lugares sagrados aparentemente fueron sustituidos con la idea de que el hombre estaba a merced de un sólo Dios en la tierra, con los santos y otras deidades religiosas. Sin embargo, los cultos ancestrales y cristianos siguen teniendo lugares y tiempos sagrados comunes, como las celebraciones de los santos patronos, los fieles difuntos y las fiestas relacionadas con el ciclo agrícola, entre las fechas más relevantes podemos mencionar el 2 de febrero, el 3 de mayo y el 15 de agosto, entre otras.

Los santuarios abiertos en los cerros y montañas, forman parte de un sistema religioso custodiado por las mayordomías en la región otomí, otros testigos y guardianes de los lugares sagrados son los curanderos, los cuales forman una red de mayordomías conocidas como "mesas". Estas mesas se ubican en diferentes comunidades y según la fama del curandero, la mesa es considerada "chica o grande". Algunos curanderos agrupan a otros en una organización. Por citar un ejemplo, una de las más conocidas es la de la organización del Divino Rostro venerado en la Campana y Santa Cruz Ayotuxco.

Los lugares sagrados referidos siguen teniendo un valor práctico en la medicina tradicional y el sistema de cargos tradicional. A través del culto a las divinidades, se ha tejido una red de culto entre comunidades; estamos pues, ante una geografía ritual que comparte rasgos ecológicos comunes y toda esta región forma una red territorial o corredor de paisaje ritual. A este paisaje ritual en la región otomazahua, es a lo que llamamos patrimonio biocultural de los pueblos otomíes, por la conjunción de manifestaciones culturales y religiosas.

Los cerros dadores de vida, siguen siendo generosos con las comunidades, de ellos aún brotan manantiales y ríos, los escurrimientos abastecen a corrientes perenes, intermitentes y efímeras, que a su vez favorecen los cultivos de riego. Al mismo tiempo, son un contenedor de especies florísticas y faunísticas endémicas, proveedores de plantas medicinales y comestibles (hongos y frutos silvestres). En este orden de ideas el culto de los otomíes actuales, también puede entenderse como un tipo de racionalidad ambiental que ha detenido de alguna manera los procesos entrópicos de la sociedad hegemónica, disfrazados de progreso y desarrollo.

Se trata de un patrimonio tangible e intangible, que corre el riesgo de ser saqueado, mutilado y devastado. En este escenario, es urgente diseñar mecanismos de protección y declarar a este corredor como patrimonio de la humanidad de lo contrario corre el peligro de desaparecer.

Referencias bibliográficas

CAPÍTULO I

- Antón, Danilo J. (1999). *Diversidad, Globalización y Sabiduría de la Naturaleza*. Montevideo, Piriguazú Ediciones / CIID.
- Arruda, M. (1995). *Globalización y Pueblos Indígenas*. PACS, Brasil.
- Arruda, M. (1997). *Globalización y Sociedad Civil Repensando el Cooperativismo en el Contexto de la Ciudadanía Activa*. 2ª. Edición. PACS. Rio de Janeiro, Brasil.
- Ceballos G. O., Rurik List, G. Garduño, López Cano, R. María José Muñoz Cano Quintanar, Enrique Collado y Jaime Eivín San Román (comp.) (2009). *La diversidad biológica del Estado de México. Estudio de Estado*.
- Deruyttere, A. (2001). *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia*, Banco Interamericano de Desarrollo, México.
- Leff, E. y M. Bastida (2001). *Comercio, Ambiente y Desarrollo Sustentable: Perspectivas de América Latina y el Caribe*, PNUMA.
- Environment and Trade (2000). *A Handbook*. 2000. IISD, UNEP. Canadá.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2009). *Interculturalidad en procesos de subjetivización*. México: SEP- CGEIB.
- Flecha, C. & y Núñez, M. (2006). "Las mujeres en un mundo intercultural. Una Perspectiva Histórica". En Rebollo, M. A. Género e interculturalidad: educar para la igualdad. Madrid: La Muralla, Aula Abierta, pp. 123-144.
- Kymlicka, H. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Paidós, Barcelona.
- Klisberg, B. (2000). "Muchos Perdedores, Pocos Ganadores". *Alternativa - 21*. Artículos. Reproducido de la *Gaceta de Económicas*, UBA, Buenos Aires, 24 de septiembre de 2000.
- Global Environment Outlook 2000. UNEP. Earthscan. London.
- Mittermeier, R. y C. Goetsch (1992). La importancia de la biodiversidad biológica de México. En: Sarukhán, J. y R de Dirzo (comps), *México ante los retos de la biodiversidad*. Conabio, México.
- Olivé, L. (2006). *Interculturalismo y justicia social*, México Nación Multicultural-Programa Universitario. México: UNAM.
- Panikkar, R. "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo". En: Ortiz-Osés, A. (2004). *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona: Anthropos. pp. 388-389.
- Romero H. G. (2007). *La globalización: una plataforma de exclusión de los pueblos indígenas, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe*.
- Sandoval F. E. A. (1994). Comunicación y cultura en los grupos étnicos del Estado de México, en *Comunicación y Sociedad*, número 20, enero-abril de 1994, pp. 13-33.
- Valenzuela, J.M.(1999). Relaciones Interculturales en la Frontera México - Estados Unidos. En Jorge Alonso et. al. *El Derecho al Identidad Cultural*. Cámara de Diputados LVII Legislatura, CNDH, UIA. México.

CAPÍTULO II

- Austin, P. (2007). Los datos y la documentación lingüística. En *Bases de documentación lingüística* (pp.111-140), México: INALI.
- Arana, E. (1975). La lingüística aplicada a la educación indígena. En *Las lenguas de México II* (pp. 173-193), México: SEP, INAH.
- Adams, R. (2004). Las etnias en una época de la globalización. En *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología* (pp.103-126), México: UAM.
- Beristáin, H. (1998). *Gramática estructural de la lengua española*, México: Limusa.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, (2017).
- CDI, (2005). *Lenguas indígenas en riesgo*. Seris. México.
- CDI, (2016). *Lenguas indígenas en riesgo de desaparecer*, recuperado de <https://www.gob.mx/cdi/articulos/lenguas-indigenas-en-riesgo-de-desaparecer>. [recuperado 01/04/2018]

- Dwyer, A. (2007). Ética y aspectos prácticos del trabajo de campo cooperativo. En *Bases de documentación lingüística* (pp. 49-90), México: INALI.
- Galván, M. Á. (2016) Lenguas en peligro de extinción, recuperado de <http://www.educacionyculturaaz.com/articulos-az/lenguas-en-peligro-de-extincion>, [recuperado 20/01/2018]
- Himmelmann, N. (2007). La documentación lingüística: ¿qué es y para qué sirve?. En *Bases de documentación lingüística* (pp. 15-48), México: INALI.
- INALI. (2017). 64 lenguas están en peligro de desaparecer, recuperado de http://www.milenio.com/cultura/dia_internacional_de_los_pueblos_indigenas-inali-lenguas-peligro-desaparecer-milenio_0_1008499359.html, [recuperado 10/01/2018].
- Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. (2015). México: Diario Oficial de la Federación el 13 de marzo de 2003.
- Maurais, J. (2004). La mundialización y protección de los idiomas. En *De lo local a lo global*. Perspectivas desde la antropología (pp. 139-164), México: UAM.
- Moreno, J. C. (2016). *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*, México: Alianza editorial.
- Mosel, U. (2007). El trabajo de campo y el trabajo lingüístico comunitario. En *Bases de documentación lingüística* (pp. 91-110), México: INALI.
- Robles, C. y Bruce, R. (1975) Transculturación lingüística. En *Las lenguas de México II* (pp. 111-128), México: SEP, INAH.
- Saussure, F. (1988). *Curso de lingüística general*, México: Fontarama.
- UNESCO. (2003). Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas, recuperado de http://www.unesco.org/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE_Spanish_EDITED%20FOR%20PUBLICATION.pdf [recuperado 27/01/2018].
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO III

- Arredondo G. M. (1996). *La importancia de un programa gubernamental en el rescate de la indumentaria Mazahua de Santa Rosa de Lima, municipio de El Oro, Estado de México*. Tesis de Licenciatura. Universidad Autónoma del Estado de México. Facultad de Antropología.
- Arredondo, G. M. (2013). *Mujer Mazahua. Indumentaria e identidad*. Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM). México.
- Arredondo, G. M. y Muñoz, F. (2017). Imaginaria popular: La arte-sanía mexiquense en el siglo XXI. *Texere*. México.
- Comerci, M. E. (2013). Cartografía de lo doméstico. Tejidos, territorialidades y subjetividades femeninas. *Estudios Rurales*, Publicación del Centro de Estudios de La Argentina Rural, 1(5), 46-69.
- Contreras, B. (2015). Reconocimiento del valor biocultural de la producción artesanal a través del intercambio de saberes. El caso de los textiles de lana en Tlaquilpa, Veracruz. Tesis de Maestría. Centro de Investigaciones Tropicales. Universidad Veracruzana.
- Del Vitto, L. A. y Petenatti, E. M. (2009). Asteráceas de importancia económica y ambiental. Primera parte. Sinopsis morfológica y taxonómica, importancia ecológica y plantas de interés industrial. *Multequina*, 18, 87-115.
- Gallego, L. M. (2005). El tejido en chambira, una actividad que une más que sogas. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 19(36), 164-185.
- International Society of Ethnobiology (ISE) (2017). The ISE Code of Ethics. Recuperado de http://www.ethnobiology.net/wp-content/uploads/ISECodeofEthics_Spanish.pdf [recuperado 18/02/2018].
- Jaramillo, H. (1989). El teñido de lana con cochinilla en Salasaca, Tungurahua. *SARANACE*, Revista del Instituto Otavaleño de Antropología, Agosto 1989, 19-31.
- Kumar, A. y Agarwal, P. (2009). Application of natural dyes on textiles. *Indian Journal of Fibre & Textile Research*, 34, December 2009, 384-399.
- Kumar, A. y Konar, A. (2011). Dyeing of Textiles with Natural Dyes, *Natural Dyes*. En E. A. Kumbasar (Ed.), ISBN: 978-953-307-783-3. InTech. Recuperado de <http://www.intechopen.com/books/natural-dyes/dyeing-of-textiles-with-natural-dyes> [recuperado 18/02/2018].
- Muecke, M. (2003). "Sobre la evaluación de las etnografías". En: Morse, J. (Comp.) *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*. Primera Edición en español. Volumen ISBN. 958-655-5. Colombia. Editorial Universidad de Antioquia: 218-243.

- Novelo, V. (1975). Artesanías y capitalismo en México, Ciudad de México, Secretaría de Educación Pública (SEP).
- Ruiz, A. (2014). Construyendo Teotitlán: Migrantes, gringos y etnógrafos. AIBR Revista de Antropología Iberoamericana, 9(1), Enero - Abril 2014, 53 - 74.
- Seale, C. y Flmer, P. (2001). Doing social surveys. En C. Seale (Ed.), *Researching Society and Culture*. SAGE Publications.
- Trueba, S. (2009). Plantas tintóreas utilizadas en artesanías textiles de lana de Soledad Atzompa, Veracruz. Reporte de investigación etnobotánica realizada para el Consejo Veracruzano de Arte Popular (COVAP).

CAPÍTULO IV

- Arendt, H. (2005). *La condición Humana*. Madrid: Paidós.
- Bello, A. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina. *La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Castells, M. (2004). La era de la Información, Vol. II: El poder de la identidad. México: Ed. Siglo XXI.
- Cortina, A. (2009). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dahrendorf, R. (1997). *La naturaleza cambiante de la ciudadanía*. En *La Política: Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*. Ciudadanía El debate contemporáneo, No. 3. Barcelona: Paidós.
- Fleury, S. (2005). "Construcción de ciudadanía en entornos de desigualdad". En *Revista Futuros* No 10. Vol. III. Canadá: Revista electrónica latinoamericana de desarrollo sustentable.
- Guerra, François-Xavier (2000). El Soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina. En Hilda Sabato (coord.) *Ciudadanía política y formación de las naciones: Perspectivas históricas*. México: El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica.
- Held, D. (1997). *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Hopenhayn, Martin (2001). *Viejas y nuevas formas de la ciudadanía*. En *Revista de la CEPAL* No. 73, abril. Naciones Unidas (UN) y Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Hurtado D., y Naranjo, G. (2002). Aprendizajes sociales y pedagogías ciudadanas. Apuntes para repensar la formación ciudadana en Colombia. En *Revista Estudios Políticos*. Enero-junio, No. 21, Medellín, Colombia: Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Antioquia.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- (1996b). Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal. En *ISEGORÍA, Multiculturalismo: Justicia y Tolerancia*, No. 14. España: Instituto de Filosofía del CSIC.
- (2001). El nuevo debate sobre los derechos de las minorías. En Ferrán Requejo (coord.) *Democracia y pluralismo nacional*. Barcelona: Ariel.
- y Wayne J. Norman (1997). El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. En *La Política: Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*. Ciudadanía El debate contemporáneo, No. 3. Barcelona: Paidós.
- Lechner, Norbert (2000). *Nuevas Ciudadanías*. En *Revista de estudios sociales*. No 05, Tema: Fin de siglo, enero. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Marshall, T. H. (2005). *Ciudadanía y clase social*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Melucci, A. (2001). *Vivencia y convivencia*. Teoría social para una era de la información. Madrid: Trotta.
- Mouffe, C. (2001). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós
- O'Donnell, G. (2004). Acerca del Estado en América Latina contemporánea. Diez tesis para discusión. En *La democracia en América Latina*. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. Contribuciones para el debate. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá: Norma.
- Reguillo, R. (2003). Ciudadanías juveniles en América Latina. *Revista Última Década*. Noviembre. No. 019. Viña del Mar, Chile: Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Schnapper, D. (2004). *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Rosario: Homo Sapiens.
- Sojo, C. (2002). La noción de ciudadanía en el debate latinoamericano. En *Revista de la CEPAL* No. 76, abril. Naciones Unidas (UN) y Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Terrén, E. (2003). Educación democrática y ciudadanía multicultural: El reaprendizaje de La Convivencia. En Benedicto, Jorge y María Luz Morán (coord.) *Aprendiendo a ser ciudadanos. Experiencias sociales y construcción de la ciudadanía entre los jóvenes*. Madrid: Instituto de la Juventud José Ortega y Gasset.
- Touraine, A. (2003). *¿Podremos vivir juntos?: iguales y diferentes*. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, Michael (1983). *Esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, Iris Marion (2000). La justicia y la política de la diferencia. Colección Feminismos N° 59. Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la mujer.
- Yarte, R. M. (2007). *¿Culturas contra ciudadanía? Modelos inestables en educación*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Zapata, R. (2003). La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambio de paradigmas. En Revista Anales de la Cátedra. No. 37. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.

CAPÍTULO V

- Álvarez F., Reyes L. (2006). *Tlahaicas, pueblos indígenas del México contemporáneo*. Edición de la Comisión para el Desarrollo de los Indígenas y Programa de la ONU para el Desarrollo. Ciudad de México.
- Barbin L. (1991). *La sociedad Fragmentada*. Nueva Sociedad. Minorías en américa latina. No. 111. Caracas Venezuela.
- Barrios L. G. (2004). *Otomies del estado de México (pueblos indígenas del México contemporáneo)*. Edición del Programa de la ONU para el desarrollo. Ciudad de México.
- Bartolomé C. (2010). *Supremacismo Cultural, Constituciones de Estados y Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, editorial Era.
- Cano Garduño L. y Gómez S. David; (2017). *Cinco sabores tradicionales mexiquenses. Colección presencia y Visión de los pueblos originarios*. Ed. Universidad Intercultural del Estado de México.
- Chartes C. y Stavenhagen R. (2010). *El desafío de la declaración. Historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos Indígenas. Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas*. Copenhague, Dinamarca.
- Instituto Nacional de Geografía e Informática (2010). Censo Nacional de Población y vivienda. México.
- León-Portilla M. (1972). *Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Naciones Unidas (1948). Declaración Universal de Derechos Humanos Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948.
- Segundo Romero Esteban B. (2014). *En el cruce de los caminos: etnografía mazahua*. Editorial Sedesol; Toluca Edo. De México.
- Stavenhagen, R. (2010). Los pueblos originarios: el debate necesario, CLACSO, colección pensamientos.
- Stavenhagen Rodolfo (2008). Los derechos de los pueblos indígenas: desafíos y problemas. Ponencia presentada en el XXVI Curso Interdisciplinario en Derechos Humanos, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica.
- Vázquez G. (1995). *Matlazincas, Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*. INI, Ciudad de México.

CAPÍTULO VI

- Acosta, A. (2008). El "buen vivir" para la construcción de alternativas. En Encuentro Latinoamericano del Foro Mundial de Alternativas (p. 8). Quito: Foro Mundial de Alternativas.
- Acosta, G. A. (2017). La seguridad alimentaria en México y su problemática en el contexto del desarrollo. ININVESTAM, (2), 1–28. Recuperado de http://www.cesnav.edu.mx/ININVESTAM/docs/docs_analisis/da_02-17.pdf
- Aguilar, P. (2014). "Cultura y alimentación. Aspectos fundamentales para una visión comprensiva de la alimentación humana". *Anales de Antropología*, 48(1), 11–31. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(14\)70487-4](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(14)70487-4)
- Alianza por la salud alimentaria. (2018). Manifiesto a la nación por un sistema alimenta-rio nutricional, justo y sustentable. México. Recuperado de <http://elpoderdelconsumidor.org/wp-content/uploads/2018/02/manifiesto-sistema-alimentario-justo-sustentable.pdf>
- Andersen, P. J. (2018). *El mundo indígena 2018*. Perú: IWGIA.
- Atenco, T. J., (2017). *La Relación del Estado mexicano con los pueblos indígenas ha si-do y es de opresión política*. México: CROISZ.
- Avilés, D. (2012). *Comunitas-Identitas, una aproximación a lo religioso*. Revista Angelus Novus, (3), 227–238. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/ran/article/view/98995/97519>

- BM (Banco Mundial). (2018). Pueblos indígenas. Recuperado de <http://www.bancomundial.org/es/topic/indigenouspeoples#1>
- Bellamy, J. (2000). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. España: El viejo to-po.
- Bula, J. I. (1994). "John Rawls y la teoría de la modernización. Una retrospectiva analítica". *Cuadernos de Economía*, XIV (21), 67–83.
- Camacho, J. (2012). Desarrollo comunitario. *Eunomia Revista en Cultura de La Legalidad*, (3), 206–212. Recuperado de <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/viewFile/2132/1064>
- CDI. (2014). Programa especial de los pueblos indígenas. México. Recuperado de <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/32305/cdi-programa-especial-pueblos-indigenas-2014-2018.pdf>
- CDI. (2016a). *Estadísticas e indicadores vinculadas a los derechos de los pueblos y comunidades indígenas*. México: CDI.
- CDI. (2016b). Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2015. México. Recuperado de <https://www.gob.mx/cdi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128?idiom=es>
- Ceña Delgado, F. (1994). Planteamientos económicos del desarrollo rural: perspectiva histórica. *Revista de Estudios Agro-Sociales*, (169), 11–52.
- CEPAL. (2018). Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Una oportunidad para América Latina y el Caribe. Santiago: CEPAL.
- COESPO. (2016). Cuaderno Estadístico Encuesta Intercensal 2015 Estado de México. México: COESPO.
- COESPO (Consejo Estatal de Población) (2017). ¿Cuántos somos? Recuperado de http://coespo.edomex.gob.mx/cuantos_somos [Recuperado 29/06/2017]
- CONEVAL. (2015). Resultados Intermedios de la Cruzada Nacional Contra el Hambre. México: CONEVAL.
- Delgado, F., y Rist, S. (2016). Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo. Boli-via: AGRUCO.
- DOF. (2017). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. México: Diario Oficial de la Federación. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/constitucion/Constitucion_Mayo2017.pdf
- Elbers, J. (2013). Ciencia holística para el buen vivir: una introducción. Quito: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental.
- Estenssoro, F. (2015). El ecodesarrollo como concepto precursor del desarrollo sustentable y su influencia en América Latina. *Universum*, 30(1), 81–99.
- FAO (2009a). *Cómo alimentar al mundo en 2050*. Roma, Organización de las Naciones Unidas
- FAO (2009b). *La agricultura mundial en la perspectiva del año 2050*. Roma: ONU.
- FAO. (2011). *Una introducción a los conceptos básicos de la seguridad alimentaria*. Roma: ONU.
- FAO. (2014a). *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2014*. Roma: ONU.
- FAO. (2014b). *Segunda Conferencia Internacional sobre Nutrición*. Roma: ONU.
- FAO. (2016). Pueblos indígenas. Recuperado de <http://www.fao.org/resources/infographics/infographics-details/es/c/454503/> [Recuperado 15/01/2017].
- FAO. (2018). *El estado de la seguridad alimentaria y nutrición en el mundo*. Roma: ONU. Recuperado de <http://www.fao.org/3/I9553ES/I9553es.pdf>
- FMI. (2016). El FMI y los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Recuperado de <http://www.imf.org/es/About/Factsheets/Sheets/2016/08/01/16/46/Sustainable-Development-Goals> [Recuperado 15/01/2017]
- Garnett, S., et al. (2018). A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation, *Nature Sustainability* (1), 369–374.
- Gaitán, L. F. (2010). *El desarrollo sustentable en América latina: entre la incertidumbre y la realidad*. Recuperado de http://132.248.9.195/ptd2010/enero/0652875/0652875_A1.pdf
- Ghiso, A. (2000). *Potenciando la diversidad. Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva*. Universidad de Costa Rica
- Gotta, C. A., y Taruselli, M. V. (2009). Pueblos originarios y desarrollo: otros saberes y otros modelos para alcanzar la sustentabilidad. *Desarrollo y Medio Ambiente*, (19), 41–51. Recuperado de <https://revistas.ufpr.br/made/article/download/14518/10884>
- Gudynas, E., y Acosta, A. (2011). *El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. La Medición del progreso y del bienestar*. Propuesta desde América Latina, 103–110.
- Gutiérrez, E., y González, E. (2010). De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable: construcción de un enfoque multidisciplinario. México: Siglo XXI-UANL.
- Hall, G., y Patrinos, H. A. (2005). Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994–2004. Recuperado de <http://documentos.bancomundial.org/curated/es/712501468300536572/pdf/330200PueblosIndigenasPobreza1resumen1es.pdf>

- Harnecker, M., y Bartolomé, J. (2016). Planificando para construir organización comunitaria. España: El viejo topo.
- Herrera, F. (2013). Enfoques y políticas de desarrollo rural en México. *Gestión y Política Pública*, 22(1), 131-159.
- Holt, E., y Patel, R. (2010). Rebeliones alimentarias. Crisis y hambre de justicia. España: El viejo topo.
- INEN. (2001). Declaración de la red ambiental indígena sobre el derecho a la comida y la seguridad alimentaria. Estados Unidos de América. Recuperado de <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/181.pdf>
- INEGI. (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Principales resultados por localidad (ITER). México: INEGI.
- INEGI. (2015). Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015. México. Recuperado de http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825078966.pdf
- INSP. (2012). Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2012. Resultados nacionales. México: Instituto Nacional de Salud Pública.
- Kuhnlein, H. V., Erasmus, B., Spigelski, D., y Burlingame, B. (2013). Indigenous Peoples' food systems & well-being: Interventions & policies for healthy communities. Recuperado de <http://www.fao.org/3/a-i3144e.pdf>
- Leff, E. (1986). Ecología y capital: hacia una perspectiva ambiental del desarrollo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1998). Saber ambiental. México: Siglo XXI.
- (2004). Racionalidad ambiental. México: Siglo XXI.
- (2010). Saber ambiental. (E. Leff, Ed.) (6a ed.). México: Siglo XXI.
- Martínez Valle, L. (2002). Economía Política de las comunidades indígenas. Quito: IL-DIS, OXFAM, FLACSO. Recuperado de <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/11606-opac>
- Moreno, A. I., Toledo, V. M., y Casas, A. (2013). Los sistemas agroforestales tradicionales de México: Una aproximación biocultural. *Botanical Sciences*, 91(4), 375-398. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.17129/botsci.419>
- Mujica, N., y Rincón, S. (2010). *El concepto de desarrollo: posiciones teóricas más relevantes*. *Revista Venezolana de Gerencia*, 15(50), 294-320. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/290/29015906007.pdf>
- Mundo, V., Shamah, T., y Rivera, J. a. (2013). *Epidemiología de la inseguridad alimentaria en México*. Salud Pública de México, 55(2), 206-213.
- ONU. (2013). Una población sana depende de sistemas alimentarios saludables. Día Mundial de la Alimentación. Recuperado de http://www.fao.org/fileadmin/templates/getinvolved/images/WFD_issues_paper_2013_web_ES.pdf
- ONU. (2017a). Desarrollo sostenible. Recuperado de <http://www.un.org/es/sections/what-we-do/promote-s> [Recuperado 15/05/2017]
- ONU. (2017b). Día internacional de los pueblos indígenas. Recuperado de <http://www.un.org/es/events/indigenousday/> [Recuperado 15/01/2018]
- Pérez, M. A., y Rivera, M. A. (2011). Los Pueblos Originarios de México. *Revista Estudios Agrarios*, 17(47), 15-60. Recuperado de http://www.pa.gob.mx/publica/rev_47/análisis/los_pueblos_originarios.pdf
- PNUD. (1990). Informe sobre el Desarrollo Humano 1990. Colombia: ONU
- PNUD. (2016). Informe sobre Desarrollo Humano. Roma: ONU
- Ponce, G., y Kánter, I. del R. (2017). Día internacional de los pueblos indígenas. Al día las cifras hablan, (71), 1-10. Recuperado de <http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/bitstream/handle/123456789/3652/AD-71.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Prada, R. (2008). Subversiones indígenas. La Paz: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100610094301/prada.pdf>
- Ramírez, H. J. J., Orihuela, A., Castañeda, T., y González, D. J. G. (2015). Situación del mercado internacional de commodities agroalimentarios en los albores del siglo XXI. En *La crisis alimentaria y la salud en México* (pp. 45-64). México: UAEMEX, Castellanos editores.
- Restrepo, M., Gutiérrez, L. A., y Ríos, L. A. (2018). Seguridad alimentaria en poblaciones indígenas y campesinas: una revisión sistemática. *Ciência & Saúde Coletiva*, 23(4), 1169-1181. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018234.13882016>
- Senado de la República. (2017). Población indígena de México con mayor probabilidad de caer en pobreza, destaca el IDB. Recuperado de <http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/boletines/38021-poblacion-indigena-de-mexico-con-mayor-probabilidad-de-caer-en-pobreza-destaca-el-ibd.html> [Recuperado 15/01/2018]
- SEMARNAT. (2017). Los 68 grupos étnicos de México, patrimonio intangible de sabiduría en nuestras Áreas Naturales Protegidas. <https://www.gob.mx/semarnat/es/articulos/los-68-grupos-etnicos-de-mexico-patrimonio-intangible-de-sabiduria-en-nuestras-anp?idiom=es> [Recuperado 15/01/2018]
- Sen, A. (1982). *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford: Basil Blackwell.

- SINHAMBRE. (2014). Cruzada Nacional Contra el Hambre. Recuperado de <http://sinhambre.gob.mx> [Recuperado 18/08/2014]
- Sousa, B. de. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17–39.
- Spalding, R. J. (1985). El Sistema Alimentario Mexicano (SAM): ascenso y decadencia. *Estudios Sociológicos*, 3(8), 315–349. <https://doi.org/10.2307/40419836>
- Sugjira, Y., Martel, P., y Figueroa, S. (1997). Atlas Etnográfico de la Cuenca Alta del Río Lerma: otomíes, mazahuas, matlazincas y nahuas en los 32 municipios. México: Gobierno del Estado de México.
- Tamames, R. (1999). *Estructura económica internacional*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tetreault, D. (2004). Una taxonomía de modelos de desarrollo sustentable. *Espiral*, X (29), 45–80.
- THP. (2018). Datos de hambre y pobreza. Recuperado de <https://thp.org.mx/mas-informacion/datos-de-hambre-y-pobreza/> [Recuperado 15/01/2017]
- Toledo, V. M. (1989). Naturaleza, producción, cultura: ensayos de ecología política. *Ve-racruz*: Universidad Veracruzana.
- Toledo, V. M. (1996a). Las consecuencias ecológicas de la Ley Agraria de 1992. *Revista Estudios Agrarios*, (4), s/n.
- Toledo, V. M. (1996b). Principios etnoecológicos para el desarrollo sustentable de co-munidades campesinas e indígenas. *Temas Clave, CLAES*, (4), s/p.
- Toledo, V. M. (1999). Campesinidad, agroindustrialidad, sostenibilidad: los fundamentos ecológicos e históricos del desarrollo rural. *Revista de Geografía Agrícola*, (28), 7–19.
- Toledo, V. M., y Barrera, N. (2008). La Memoria Biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona. Recuperado de <https://www.socla.co/wp-content/uploads/2014/memoria-biocultural.pdf> <http://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2013/09/Art.-Notas-a-la-Memoria-Biocultural-de-Victor-Toledo.pdf>
- Toledo, V. M., Carabias, J., Mapes, C., y Toledo, C. (1985). Ecología y autosuficiencia alimentaria: Hacia una opción basada en la diversidad biológica, ecológica y cultural de México. México: Siglo XXI.
- Toledo, V. M., Carabias, J., Toledo, C., y González, C. (1989). La producción rural en México: alternativas ecológicas. México: Fundación Universo Veintiuno.
- Toledo, V. M., y Ortiz, B. (2014). México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad. México: Unidad Universitaria del Golfo Centro.
- Toussaint, E. (2007). Banco Mundial: el golpe de estado permanente. España: El viejo topo.
- Toussaint, E. (2010). La crisis global. España: El viejo topo.
- Urquijo, M. J. (2014). La Teoría de las Capacidades en Amartya Sen. *Edetania*, (46), 63–80. Recuperado de <http://revistas.ucv.es/index.php/Edetania/article/view/161/136>
- Valcárcel, M. (2006). Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo. Lima.
- Vía Campesina. (2018). ¡Soberanía alimentaria ya! Una guía por la soberanía alimentaria. Bruselas. Recuperado de <https://viacampesina.org/en/wp-content/uploads/sites/2/2018/02/Food-Sovereignty-a-guide-ES-version-low-res.pdf> [Recuperado 15/01/2018]
- Wolfe, M. (1976). Las utopías concretas y su confrontación en el mundo de hoy. Chile.
- Zárate, R., Artesi, L., y Madoery, O. (2007). Ciudadanía, territorio y desarrollo endógeno: resistencias y mediaciones de las políticas locales en las encrucijadas del neoliberalismo. Buenos Aires: Biblos.

CAPÍTULO VII

- Bjeljac-Babic, R. (2008) "6.000 language: an embattled heritage". Consulta 19 de agosto de 2007. Disponible en: http://www.unesco.org/courier/2000_04/uk/doss01.htm
- Castaneira, A. (2008) *El Paso Mareño: La interacción huave en el Istmo Sur de Tehuantepec, Oaxaca*. (Posclásico Medio). FAMSI.
- Crystal, D. (2001) *La Muerte de las Lenguas*. Madrid: Cambridge University Press.
- Diario de la Mixteca (2013) "Oaxaca camina hacia la extinción de sus lenguas indígenas". México. Consulta 02 de junio. Disponible en <https://www.diariodelamixteca.com/cultura/oaxaca-camina-hacia-la-extincion-de-sus-lenguas-indigenas.html>
- Diaz Couder, E. (1997) "Multilingüismo y Estado Nación en México" en *Diversité Langues*. Montréal-Canada: Université de Québec. Disponible en <http://www.quebec.ca/diverscite>.
- Fasold, R. (1996) *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la Sociolingüística*. Madrid: Visor Libros
- Fishman, J. (1991) *Reversing Language Shift. Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*.

Clevedon: Multilingual Matters Ltd.

Fishman, J. (1984) "Conservación y desplazamiento del idioma como campo de investigación" en: P. Garvin y Y. Lastra (comp.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, pp. 375-423. México: UNAM.

Fishman, J. (1982) *Sociología del lenguaje*. Madrid: Cátedra.

Hernández Díaz, J. y Jesús Lizama, Q. (1996) *Cultura e identidad étnica en la región huave*. Oaxaca: UABJO

Holmes, J. (1992) *An introduction to sociolinguistics*. Londres: Longman Limited.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) (2012) México. *Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*. México: INALI

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) (2009) *Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales 2008-2012*. PINALI. México: INALI

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) (2008) *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales*. México: Diario Oficial. Consulta 9 de enero de 2008: http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf

Montero Gutenberg, G. (2017) *Enseñanza y variación dialectal de la lengua ombeayiüts*. Tesis de doctorado. Posgrado de pedagogía. México: FES-Aragón-UNAM.

Radin, P. (1916) "On the relationship of huave and mixe" en *American Anthropologist*. Vol. XVIII, No. 1-4, pp. 411-421.

Roth Seneff, A. (1989) "Desplazamiento lingüístico en el desarrollo regional de México", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 38, vol. X, México: El Colegio de Michoacán, pp. 29-50.

Saville Troike, M. (2005) *Etnografía de la comunicación. Una introducción*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Serrano, M. J. (2011) *Sociolingüística*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Swadesh, M. (1959) *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*. México: UNAM

Terrazas Villasana, G. (2016) *El proceso de desplazamiento de la lengua ombeayiüts en las formas de habla de las niñas y los niños del nivel preescolar*. Tesis de licenciatura. Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca.

UNESCO (2003) *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas. Documento adoptado por la Reunión Internacional de Expertos sobre el programa de la UNESCO "Salvaguardia de las Lenguas en Peligro"*. París: UNESCO

CAPÍTULO VIII

Aguilar, B., Enriquez, J. R., Rodríguez, G., Granados, D., y Martínez, B. (2014). El estado actual de Agave salmiana y A. mapisaga del Valle de México. *Revista Mexicana de Agroecosistemas*, 1(2), 106-120.

CDI (2015). Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2015, con base en: INEGI. Encuesta Intercensal. México, 2015. Recuperado de <https://www.gob.mx/cdi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128?idiom=es> [Recuperado 27/01/2018].

COESPO (2016). *Etnias mexiquenses Visión estadística 2015*. Toluca: Gobierno del Estado de México.

Colín, M., y Gutiérrez, V. (2012). *Proceso de cambio sociocultural y el papel del grupo de mujeres Ya'panagui (ya viene amaneciendo)*, en *la localidad de San Pedro Arriba del municipio de Temoaya*. (Tesis de pregrado). Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

CONACULTA (2010). Encuesta Nacional de Hábitos, Prácticas y Consumo Culturales. Recuperado de https://www.cultura.gob.mx/encuesta_nacional/#/W6PhgvIRf4Y [Recuperado 05/04/2018].

Farfán, R., y Orozco, M. E. (2007). Caracterización biofísica y social del Centro Ceremonial Otomi Mexica, Estado de México. *Quivera*, 9(2), 263-278. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40190210> [Recuperado 12/02/2018].

Farfán, R. (2008). *Desempeño Ambiental del Bosque Templado en el Centro Ceremonial Otomi -Mexica, Temoaya*. (Tesis de maestría). Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

GEM (2002). Reglamento de la Ley de Planeación del Estado de México y Municipios. Recuperado de <http://legislacion.edomex.gob.mx/node/85> [Recuperado 03/03/2018].

H. Ayuntamiento de Temoaya (2016). *Plan de Desarrollo Municipal de Temoaya 2016-2018*. Temoaya, México: H. Ayuntamiento de Temoaya.

INEGI (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2015). *Encuesta intercensal 2015*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Lara, F. (2013). *Conocimiento micológico tradicional en una comunidad campesina otomí: San Pedro, municipio Temoaya*.

Estado de México. (Tesis de maestría) Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Narváez, A. U., Martínez, T., y Jiménez, M. A. (2016). El cultivo del maguey pulquero opción de desarrollo para las comunidades del altiplano central mexicano. *Revista de Geografía Agrícola*, (56), 33-44.

Ramírez, I. (2009). *Perfiles indígenas en el Estado de México*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

CAPÍTULO IX

AWID (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. Association for Women's Rights in Development, No. 9, agosto en http://www.inmujeres.gub.uy/innovaportal/file/21639/1/2_avid_interseccionalidad.pdf

Barrera D. y L. Hernández (2017). *Mujeres indígenas. Participación social y política y transformaciones generacionales*. México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza.

Bustillo Marin, R. (2014). El derecho a la participación política de las mujeres indígenas: acceso, ejercicio y protección. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

CEE (2013). *Proyecto de Sistematización de la Información Existente sobre la Participación Electoral de los Pueblos Indígenas de México*. México: Centro de Estudios Educativos A.C.

CIDH (2011). El camino hacia una democracia sustantiva: La participación política de las mujeres en los municipios llamados de usos y costumbres" en Diez Américas, OEA/Ser.L/V/II. Doc. 79, 18 de abril.

CNDI (2017). La CDI opera un sistema de información e indicadores por medio del cual identifica, cuantifica y caracteriza a la población indígena de México, en <https://www.gob.mx/cdi/articulos/indicadores-sobre-las-mujeres-indigenas-resultados-de-la-encuesta-intercensal-2015>.

CNI (2018). "¿Qué es el CNI?" en <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>

Dalton, M. (2005). "La participación política de las mujeres en los municipios llamados de usos y costumbres" en Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres. Oaxaca: EDUCA. A.C.

Domínguez, A. y Santiago G. (2014). "Un acercamiento a la participación político electoral de los pueblos indígenas de México" en Revista Ilatinoamericana de Estudios Educativos, México: vol. XLIV, N+um. 3, pp.83-135.

El Universal (2017). "Se mofan de Marichuy, la candidata independiente indígena" en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/se-mofan-de-marichuy-la-andidata-independiente-indigena>.

Hernández L. (2018). "México: Marichuy y la exclusión política" en Nodal. Noticias de América Latina y el Caribe en <https://www.nodal.am/2018/03/mexico-arichuy-la-exclusion-politica-luis-hernandez-navarro>.

Hernández S. (2017). "Sobre la participación política de las mujeres. Parte 2" en <https://proyectopuente.com.mx/2017/10/26/la-participacion-politica-las-mujeres-parte-2/>

INE (2018). "Refrenda INE compromiso con los derechos políticos de los indígenas" en Participación política de la mujer en México. México: Comisión nacional de Derechos Humanos.

INE (2018a). Acuerdo del Consejo general de Instituto Nacional Electoral, por el que en acatamiento a la sentencia dictada por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación en el acuerdo del consejo sup-jdc-260/2018, se da respuesta respecto a los parámetros para la verificación del vínculo comunitario de las personas indígenas que fueron propuestas por los partidos políticos como candidatas a puestos de elección popular en <https://repositoriodocumental.ine.mx/xmlui/handle/123456789/95996>

INE (2018b). Análisis sobre las plataformas electorales de los partidos políticos nacionales para el Proceso Electoral 2017-2018, en relación con la igualdad de género en <https://igualdad.ine.mx/wp-content/uploads/2017/10/ctfigynd-or-20180320-p7.docx>

Isunza, A. (2008). "Participación política de las mujeres indígenas. Usos y costumbres" en ONU (2004). "Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica" en http://www.inmujeres.gub.uy/innovaportal/file/21639/1/2_avid_interseccionalidad.pdf

Oropeza, D. (2018). "Es el momento de abrazarnos juntas: Marichuy" en Luchadoras en <https://luchadoras.mx/marichuy/>

Rivera, T. (2018). "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos" en <http://www.libertadciudadana.org/archivos/Biblioteca%20Virtual/Derechos%20de%20las%20Mujeres%20y%20la%20Indigena/Documentos%20Internacionales/Mujeres%20Indigenas%20luchando%20sus%20derechos.pdf> consultado 2 de septiembre de 2018).

OCDE (2000). Methodology for Case Studies of Organizational Change. Recuperado de <http://bert.eds.udel.edu/oecd/cases/CASES11.html> [Recuperado 27/01/2016].

- Valladares, L. (2017). "Cosechando Esperanzas a través de los cambios generacionales: del derecho de las mujeres al feminismo indígena culturalmente situado" en Barrera D. y L. Hernández (2017). *Mujeres indígenas. Participación social y política y transformaciones generacionales*. México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, pp. 23-54.
- Valladares, L. (2008). "Ser mujer y ser mujer joven en las comunidades indígenas en México" en M. L. Pérez, Jóvenes indígenas y globalización en América Latina. México: INAH, Colección Científica, pp. 69-62.
- Valladares, L. (2008^a). "Globalización de la resistencia. La polifonía del discurso sobre los derechos de las mujeres indígenas: de la aldea local a los foros internacionales" en *Alteridades*, No. 18, pp. 47-65.

CAPÍTULO X

- Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y el Caribe (2018), *Las mujeres indígenas sufren más discriminación*, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO).
- Banco Mundial (2011), *Entendiendo la pobreza, Pueblos Indígenas*, recuperado en mayo 2018 en <http://www.bancomundial.org/es/topic/indigenouseoples>
- Banco Mundial (2017), *Rastreador de Progreso de la Universal Financial Acces (UFA, 2020) UFA 2020 Overview: Universal Financial Access by 2020*
- Banco Mundial (2017), *Informe anual 2017, Poner fin a la pobreza extrema*, Impulsar la prosperidad compartida, worldbank.org/annualreport
- Bautista G., Tánori J., Vera J. (2017), Conditioners of satisfaction with the life of native peoples in Mexico, *ScienceDirect*, <https://doi.org/10.1016/j.aijppr.2017.11.007>
- Bowles P. (2015), *Urban Aboriginal Individuals' Financial Behaviour and Experiences: Some Focus Group Evidence*, *University of Northern British Columbia*, Vol. 5, no. 1, <http://dx.doi.org/10.5663/aps.v5i1.23873>
- Bruhn M., Lara G., McKenzie D. (2013), *Why Is Voluntary Financial Education So Unpopular? Experimental Evidence from Mexico*, Policy Research Working Paper, NO. 6439, World Bank, Washington.
- Cámara de Diputados (2018), *Ley General de Desarrollo Social*, Diario Oficial de la Federación.
- Cárdenas E. (2014), *Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas*, *Intersticios Sociales* (marzo-agosto), recuperado en junio de 2018 en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421739500003>
- Caro, J.C. (2003), *La dimensión de las microfinanzas rurales en América Latina: un análisis comparativo de cuatro países*, RIMISP.
- Carrasco P (1977), *La sociedad mexicana antes de la conquista*. In: Cosío Villegas D (ed) *Historia general de México*. El Colegio de México, México
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2014), *Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014 – 2018*, Primera edición, 2014, México.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2017), *Dirección de información y comunicación social 1 comunicado de prensa No. 09*, México.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2018), *Informe de Evaluación, evaluación de la política de desarrollo social 2018*, recuperado en mayo de 2018 en <https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/IEPSM/Paginas/IEPDS-2018.aspx>
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED, 2010), *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*, ENADIS, 2010.
- Da Silva (2018), *Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura*, *Foro de Mujeres Indígenas de América Latina y el Caribe*, Recuperado en junio de 2018, <http://www.fao.org/cuba/noticias/detail-events/es/c/1095936/>
- Duchicela, Jensby, Uquillas, Lukic, Sirker (2015), *Indigenous peoples development in World Bank-financed projects: our people, our resources - striving for a peaceful and plentiful planet: case studies report* (English), Washington: World Bank Group.
- Gelles y Levine (1995), *Sociology: An Introduction*, McGraw-Hill, ISBN: 0079119271
- Gibson C (1964) *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford University Press, Redwood city
- González K. Ibarra Y. (2016), *Identidades sociolingüísticas y migración internacional*, *Reacciones frente a la discriminación*, *Scielo*, vol.26 no.51 México.
- Hanneman R. (2000), *Introducción a los métodos del análisis de redes sociales*, California: Departamento de Sociología de la Universidad de California Riverside.

- Inforesources (2008), *El acceso a los servicios financieros en las comunidades rurales*, Focus No 2/08, Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación COSUDE.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2015), Encuesta Intercensal (2015).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2016), Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH, 2016)
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Módulo de Condiciones Socioeconómicas 2016.
 -----Módulo de Condiciones Socioeconómicas 2014.
 -----Módulo de Condiciones Socioeconómicas 2012.
 -----Módulo de Condiciones Socioeconómicas 2010.
- International Work Group for Indigenous Affairs* (2018), *The Indigenous World 2018* ISSN: 1024-0217 ISBN: 978-87-92786-85-2
- Nobre M, Hora K, (2017), *Atlas de mujeres rurales de América Latina y el Caribe*, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la agricultura (FAO), ISBN: 978-92-5-309961-0
- Pérez Velasco J. (2014), *Economic behavior of indigenous peoples: the Mexican case*, Springer Link.
- Platas R, Arcos M, Pérez A. (2011), Servicios financieros rurales: Un negocio necesario. *Revista Mexicana de Agronegocios 2011*, Redalyc,
- Reddy, R; Bruhn, M; Tan, C. (2013), *Financial capability in Mexico: results from a national survey on financial behaviors, attitudes, and knowledge (English)*. Washington DC: World Bank. <http://documents.worldbank.org/curated/en/653031468287158989/Financial-capability-in-Mexico-results-from-a-national-survey-on-financial-behaviors-attitudes-and-knowledge>
- Sierra T. (2013), *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, FLACSO México, ISBN: 978-607-9275-10-5
- Soustelle J (1962), *Daily life of the Aztecs on the eve of the Spanish conquest*. Macmillan, New York
- The Word Bank (2005), Operational Manual, Indigenous People, OP. 4.10
- United Nations Development Programme* (2018), Indigenous Peoples, recuperado en mayo de 2018, <http://www.undp.org/content/undp/en/home/democratic-governance-and-peacebuilding/rule-of-law--justice--security-and-human-rights/indigenous-peoples.html>
- United Nations Human Rights System (2013), Indigenous Peoples and the United Nations Human Rights System, No 9, Rev 2, Geneva.
- Wenner, M. y Proenza, F (2002), "Financiamiento Rural en América Latina y el Caribe: Desafíos y Oportunidades" En M. Wenner, J. Alvarado y E. Galarza (eds.) *Prácticas prometedoras en finanzas rurales: Experiencias de América Latina y el Caribe*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES), Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y Academia de Centroamérica.
- World Bank Group (2016), *International Finance Corporation*, Project Information Portal, recuperado en mayo de 2018, a través de: <https://disclosures.ifc.org/>


CAPÍTULO XI

- Albores Zárate, B. (1995). Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma. Zinacantepec: Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México.
- Arízpe, L. (1979). *Indígenas en la ciudad de México, el caso de las "Marías"*. México: SEP- Setseptenas.
- Barrientos López, G. (2004). *Otomies; pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI - PNUD.
- Barabas, A. (2003). Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En *Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: INAH. Tomo I: 13-36.
- Barrientos, G. (2004). El Cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca. En J. Broda y G. Eshelman (Eds.), *Historia y vida ceremonial de las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 351-372.
- Broda, J. (2003). El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros. En *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, por B. Albores & J. Broda. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense/UNAM-IIIH, 51-90.
- Broda, J. (2001). Introducción a la Parte III Montañas sagradas de grupos étnicos de Mesoamérica. En J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (Eds.), *La Montaña en el paisaje ritual* (pp.321-329). México: CONACULTA, INAH.
- Broda, J. (1996). Paisajes rituales del Altiplano Central. *Arqueología Mexicana*, 6 (20), 40-49.
- Broda, J. (1991a). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, J. Broda, S. Iwaniszewski & L. Maupomé, eds. México: UNAM-IIIH, 461-500.

- Broda, J.; Iwaniszewski, S. & Montero, A. (coord.) (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA/ INAH/ UNAM.
- Broda, J. (s/a). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. En Revista *Estudio la diversidad religiosa en México*. México: Graffylia-UNAM. Recuperado de: <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/14.pdf> [Recuperado 13/08/2013]
- Esclante, Y. (2012). *Breve historia del santuario de nacelagua*. Boletín Ameyalli Tozquitl. Recuperado de: https://www.google.com.mx/search?q=Breve+historia+del+santuario+de+nacelagua&rlz=1C1CHBD_esMX751MX751&ooq=Breve+historia+del+santuario+de+nacelagua&aqs=chrome.69j5784643486j0j78.sourceid=chrome&ie=UTF-8 [Recuperado 13/08/2012].
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, España: Paidós Orientalia.
- Florescano, E. (1987). *Memoria Mexicana*. México: Grupo Editorial Planeta.
- González, M. I. (s/a). Las santas imágenes en el imaginario otomí-mazahua de Santa Cruz Tepexpan. En *Revista diario de campo* #63. México: INAH.
- González, L. (1996). *Jerónimo de Mendieta: vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*. México: El Colegio de Michoacán.
- González, F. (1999). La organización social de los mazahuas. En *Ciencia Ergo Sum*. México: UAEM.
- González, F. (2005). *Estudio sociodemográfico de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de México*. Toluca, México: El Colegio Mexiquense – CEDIPIEM.
- González, F. (2008). *Un pueblo que camina; peregrinación con el señor del cerrito de Tepexpan*. México: Universidad Intercultural del Estado de México – Plaza y Valdés Editores.
- González, F. et al (2012). *El fuego y el agua en los rituales de curanderos otomíes*. En *Andes*, vol. 23. Argentina: Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12726101004> [Recuperado 13/08/2017].
- Gutiérrez, P. (1991). El monte Sagrado de los Mazahuas. En *Ateneo*, Revista Cultural, N°4/Toluca, México. Pp. 57. T. XXI.
- Mancilla, A.; Chapa H. (2001). Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco, Estado de México. En *Ciencia Ergo Sum*, Julio, Vol. 8, #2. México: UAEM.
- Pérez, L. (2007). *Tridimensión cósmica otomí; aportes al conocimiento de su cultura*. México: Chapingo- Plaza y Valdés.
- Sánchez, S. (2001). La Santa Cruz: culto en los cerros de la Región Otomí Zctopan-Ixmiquilpan. En J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (Eds.), *La Montaña en el paisaje ritual* (pp.441-453). México: CONACULTA, INAH.
- Vargas, S. (s/a). Pueblos indígenas de México y Agua: mazahuas (Jñatjo, Jñatro). En *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*. México: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua.
- Velazco Orozco, J. J. (2006). Caracterización ambiental y social. En *Estudio antropológico de una región agrícola del Norte del Estado de México*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Primera edición
Noviembre de 2019,
Guanajuato, Gto. México.
Dirección: Alfredo Perez Bolde S-N,
Faccionamiento: Astaug, CP: 36250, Gto.

D.R. © Universidad de Guanajuato
Plataforma Editorial Re - Vuelta • Publicaciones digitales



Este libro compila una variada discusión sobre el papel que han jugado los pueblos originarios en el Estado de México, ampliando la mirada para abarcar la condición de las etnias en todo el país. Desde hace cientos de años los pueblos indígenas y afrodescendientes han sido excluidos del desarrollo integral de México, y en mayor o menor medida, estos grupos han ocupado un lugar residual en las políticas públicas de los diferentes gobiernos, y sufrido de manera regular de discriminación por parte del resto de la población.

ISBN: 978-607-441-691-6



9 786074 416916