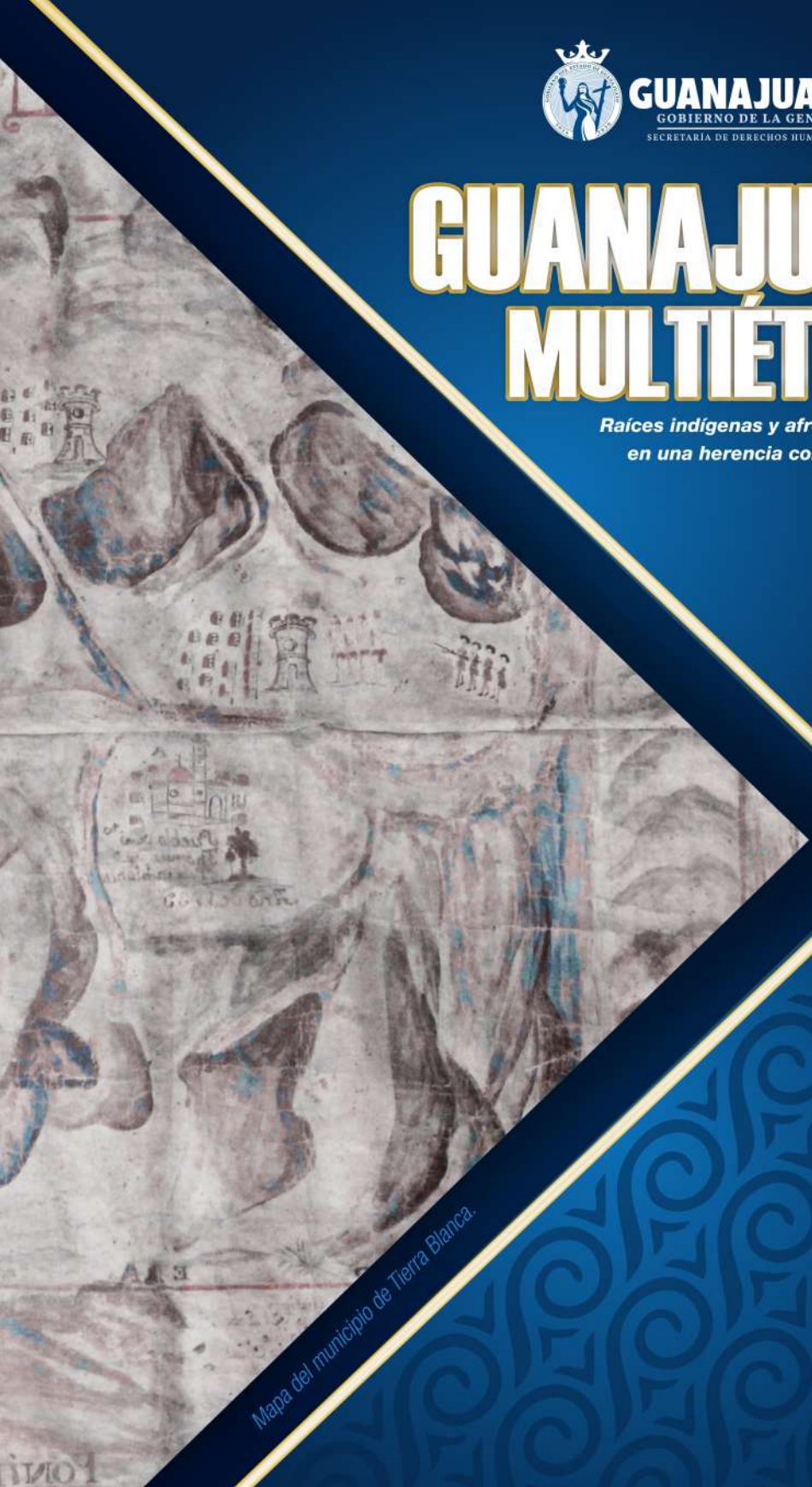
GUANAJUATO
GOBIERNO DE LA GENTE
SECRETARÍA DE DERECHOS HUMANOS

GUANAJUATO MULTIÉTNICO

Raíces indígenas y afromexicanas en una herencia compartida



Mapa del municipio de Tierra Blanca.

CONSEJO ESTATAL INDÍGENA DEL ESTADO DE GUANAJUATO

(2025- 2028)

Santiago de Jesús Nieves Mendoza
Apaseo el Alto / presidente

Alfredo Lambar Ramos
Atarjea / consejero

Anel Pozada Morales
Dolores Hidalgo C.I.N. / consejera

Francisco Javier Chavero Ramírez
San Luis de la Paz / consejero

Teresita Hernández Rojo
Santa Catarina / consejera

María Rafaela Ramblas Armenta
Valle de Santiago / consejera

Fabiola Piña Mendoza
Villagrán / consejera

Marlene Guadalupe Soria Rinconcillo
Comonfort / consejera

José Eduardo Palacios Rentería
Salvatierra / consejero

Antonio Ramírez Rico
San Miguel de Allende / consejero

Joaquín Gallegos Llata
Tierra Blanca / consejero

Eric Ramírez López
Victoria / consejero

Mariana Montes Saenz
Xichú / consejera

Guanajuato multiétnico

Raíces indígenas y afromexicanas en una herencia compartida

EDICIONES
COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA

GUANAJUATO
GOBIERNO DE LA GENTE
SECRETARÍA DE DERECHOS HUMANOS

Ediciones Comunicación Científica se especializa en la publicación de conocimiento científico de calidad en español e inglés en soporte de libro impreso y digital en las áreas de humanidades, ciencias sociales y ciencias exactas. Guía su criterio de publicación cumpliendo con las prácticas internacionales: dictaminación de pares ciegos externos, autentificación antiplagio, comités y ética editorial, acceso abierto, métricas, campaña de promoción, distribución impresa y digital, transparencia editorial e indexación internacional.

Cada libro de la Colección Ciencia e Investigación es evaluado para su publicación mediante el sistema de dictaminación de pares externos y autentificación antiplagio. El proceso de dictaminación y su trazabilidad puede consultarse, así como el libro en Acceso Abierto.

comunicacion-cientifica.com

DOI.ORG/10.52501/cc.455



COMUNICACIÓN CIENTÍFICA
PUBLICACIONES ARBITRADAS
HUMANIDADES, SOCIALES Y CIENCIAS

CC+I
COLECCIÓN CIENCIA e INVESTIGACIÓN

Guanajuato multiétnico

Raíces indígenas y afromexicanas en una herencia compartida

Autores:

Miriam Reyes Tovar, Jesús Arellano Gómez, Felipe Canuto Castillo, Fátima del Rocío Dávila Ramírez, Miranda de los Ángeles Espinosa Giles, Luis Enrique Ferro Vidal, Isaías Daniel Hinojosa Flores, Ivy Jacaranda Jasso Martínez, Iván Isazky Lara Sánchez, Elías Luis Ángel Martínez González, Marcelo Tomás Ramírez Ruiz, Andrea Sánchez Chávez y José Eduardo Vidaurri Aréchiga

EDICIONES COMUNICACIÓN CIENTÍFICA

GUANAJUATO
GOBIERNO DE LA GENTE
SECRETARÍA DE DERECHOS HUMANOS

Guanajuato multiétnico : raíces indígenas y afromexicanas en una herencia compartida / Miriam Reyes Tovar y otros.— Ciudad de México : Comunicación Científica, 2025. (Colección Ciencia e Investigación).

271 páginas : ilustraciones, mapas ; 23 x 16.5 centímetros

DOI: 10.52501/cc.455

ISBN: (Gobierno de Guanajuato): 978-970-96351-0-2

ISBN (Ediciones Comunicación Científica): 978-968-9803-27-0

1. Pueblos indígenas – Guanajuato (México). 2. Indios de México – Guanajuato (México). 3. México – Civilización – Influencias africanas. I. Reyes Tovar, Miriam, autora. II. Canuto Castillo, Felipe, autor. III. Dávila Ramírez, Fátima del Rocío, autora. IV. Espinosa iles, Miranda de los Ángeles, autora. V. Ferro Vidal, Luis Enrique, autor. VI. Hinojosa Flores, Isaías Daniel, autor. VII. Jasso Martínez, Ivy Jacaranda, autora. VIII. Lara Sánchez, Iván Isazky, autor. IX. Martínez González, Elías Luis Ángel, autor. X. Ramírez Ruiz, Marcelo Tomás, autor. XI. Arellano Gómez, Jesús, autor. XII. Sánchez Chávez, Andrea, autora. XIII. Vidaurri Aréchiga, José Eduardo, autor.

LC: E185.625 G83 DEWEY: 305.8960972 G83

La titularidad de los derechos patrimoniales y morales de esta obra pertenece a los autores D.R. © Miriam Reyes Tovar, Jesús Arellano Gómez, Felipe Canuto Castillo, Fátima del Rocío Dávila Ramírez, Miranda de los Ángeles Espinosa Giles, Luis Enrique Ferro Vidal, Isaías Daniel Hinojosa Flores, Ivy Jacaranda Jasso Martínez, Iván Isazky Lara Sánchez, Elías Luis Ángel Martínez González, Marcelo Tomás Ramírez Ruiz, Andrea Sánchez Chávez y José Eduardo Vidaurri Aréchiga, 2026. Reservados todos los derechos conforme a la Ley. Su uso se rige por una licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 Internacional, https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es

Primera edición en Ediciones Comunicación Científica, 2026

Diseño de portada: Francisco Zeledón • Interiores: Guillermo Huerta

Ediciones Comunicación Científica, S. A. de C. V., 2026,
Av. Insurgentes Sur 1602, piso 4, suite 400,
Crédito Constructor, Benito Juárez, 03940, Ciudad de México,
Tel.: (52) 55-5696-6541 • Móvil: (52) 55-4516-2170
info@comunicacion-cientifica.com • www.comunicacion-cientifica.com
comunicacioncientificapublicaciones @ ComunidadCient2

ISBN (Gobierno de Guanajuato): 978-970-96351-0-2

ISBN (Ediciones Comunicación Científica): 978-968-9803-27-0

DOI 10.52501/cc.455





Esta obra fue dictaminada mediante el sistema de pares ciegos externos.
La trazabilidad de la dictaminación puede consultarse, así como el libro en acceso abierto, en https://doi.org/10.52501/cc.455

Índice

Mensaje introductorio 13
Mensaje de la Secretaría de Derechos Humanos. 15
Introducción 17

LO CONCRETO

El análisis de los pueblos originarios y afromexicanos en Guanajuato: un escenario complejo en el tiempo y el espacio
Isaías Daniel Hinojosa Flores, Andrea Sánchez Chávez, Elías Luis Ángel González. 27
Introducción. 28
Recorrido histórico sobre la situación indígena: de la presencia española a los antecedentes de la Revolución . . . 29
Situación actual en torno al análisis de las lenguas indígenas y los pueblos originarios de Guanajuato 36
Distribución de lenguas habladas en los municipios de Guanajuato. 39
Distribución de las lenguas indígenas originarias de Guanajuato. 43
Dinámica de la situación de los hablantes de lenguas originarias en Guanajuato (2010-2020) 47
Marginación y distribución de los pueblos originarios de Guanajuato. 52
La distribución de los pueblos afromexicanos 53

Conclusiones: propuestas de política pública y necesidades de investigación en torno a los pueblos originarios y afromexicanos de Guanajuato 55
Referencias 57

Dinámicas migratorias entre población indígena en Guanajuato: cambios sociales y lingüísticos
Ivy Jacaranda Jasso Martínez, Felipe Canuto Castillo 61
Introducción 62
Dinámicas migratorias indígenas: las ciudades como destino 63
Aspectos estadísticos de la migración indígena en el estado de Guanajuato 65
Cambios en las dinámicas socioculturales y el uso de las lenguas indígenas en las ciudades 73
Dinámicas familiares 75
Imágenes AGEBs con mayor concentración de población indígena, municipio de León, 2020 76
Actividad laboral 81
La dinámica lingüística 83
Reflexiones finales 85
Referencias 89

Perspectivas en torno al reconocimiento y protección de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas en Guanajuato
Jesús Arellano Gómez 93
Introducción 94
Marco conceptual: derechos humanos, pueblos indígenas y afrodescendientes 95
Breve referencia al marco normativo referencial: internacional, nacional y local sobre derechos indígenas 101
Referencia contextual de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas presentes en Guanajuato 106
Consideraciones en torno a la materialización y protección

de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas en el estado de Guanajuato 109
Retos estructurales, avances, perspectivas y recomendaciones para una política pública intercultural en Guanajuato 112
Reflexiones finales 114
Referencias. 115

LO SENSIBLE

Religiosidad y cosmovisión indígena en Guanajuato
Luis Enrique Fierro Vidal 119
Introducción. 120
La memoria sagrada: cosmovisón y *ethos* 130
Santos y ancestría: capillas de indios 143
El amanecer: conclusiones 149
Glosario 150
Referencias. 150

Las pinturas novohispanas del "pueblo de indios" de la alcaldía mayor de Celaya
Marcelo Tomás Ramírez Ruiz 153
Introducción. 153
La repartición de las aguas de un río. La pintura de la "Relación geográfica de Celaya y Acámbaro" (1580) y el mapa de Tarandaquaro de 1614 156
La solicitud de un cacique. Mapa de Acámbaro de 1616 160
Una merced en las sartenejas. Mapa de Acámbaro y Chupícuaro, 1623. 163
El método del agrimensor. Plano de los sitios de Puriacíquaro y la Estanzuela, 1749 165
Conclusión. 169
Referencias. 169

Organización indígena en torno a su patrimonio natural
Iván Isaky Lara Sánchez, Miriam Reyes Tovar 171
Introducción 172
El entorno natural y la organización indígena 175
Conclusión 192
Acciones específicas que se pueden implementar para subrayar la importancia de las comunidades indígenas del estado de Guanajuato 194
Referencias 195

LO SUBLIME

Cocina indígena en el estado de Guanajuato: orígenes, evolución y estado actual
José Eduardo Vidaurri Aréchiga 201
Introducción 202
El Clásico 204
El periodo Clásico en Guanajuato 206
El Posclásico y los chichimecas 207
La alimentación de los chichimecas 209
Referencias 212

Reconocimiento de la comunidad afromexicana a través de microhistorias
Miranda de los Ángeles Espinosa Giles 213
Introducción 214
Referencias 230

La tierra perdida
Fátima del Rocío Dávila Ramírez 231
Introducción 232
Negra y orgullosa 234
Referencias 245

Un nuevo espejo. La hoguera encendida: una entrevista
a Aleida Violeta Vázquez Cisneros
Fátima del Rocío Dávila Ramírez 247
Algunas reflexiones para terminar 256
Referencias. 257

Reflexiones finales 259
Sobre los autores 263

Mensaje introductorio

Saraí Núñez Cerón
Subsecretaria de Atención a Pueblos
y Comunidades Indígenas y Personas Afromexicanas

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.00.01

En el marco de una sociedad que reconoce cada vez con mayor claridad su carácter pluricultural, la generación de conocimiento en torno a los pueblos, comunidades indígenas y personas afromexicanas adquiere una relevancia fundamental. Este libro representa un esfuerzo significativo por documentar, analizar y reflexionar sobre la diversidad histórica, social y cultural que da identidad a nuestro estado, visibilizando realidades que durante mucho tiempo han permanecido al margen.

Desde la Subsecretaría de Atención a Pueblos y Comunidades Indígenas y Personas Afromexicanas, reconocemos que la publicación de esta obra no puede entenderse como un ejercicio aislado, sino como parte de un proceso más amplio de diálogo entre distintos actores: la academia, las instituciones públicas, las comunidades y las personas expertas en la materia. En este sentido, resulta especialmente valioso que en este trabajo converjan voces especializadas y referentes que, desde diversas disciplinas y enfoques, aportan elementos sustantivos para comprender la complejidad de la realidad indígena y afromexicana en Guanajuato.

Sintetizar esta información no solo permite enriquecer el análisis, sino que fortalece la toma de decisiones públicas. La evidencia, la investigación y el conocimiento generado desde la academia constituyen herramientas indispensables para la formulación de políticas públicas más justas, pertinentes y eficaces. Particularmente, aquellas que se construyen con un enfoque intercultural, entendido no solo como el reconocimiento de la diversidad, sino como la generación de condiciones de diálogo, respeto y complementariedad entre distintas visiones del mundo.

En este sentido, la propia estructura de la obra permite una comprensión profunda y progresiva de la multiculturalidad. El libro se organiza en tres bloques —lo concreto, lo sensible y lo sublime— que transitan desde el análisis de las dinámicas sociales y territoriales, hacia la exploración de la cosmovisión, los valores simbólicos y las expresiones culturales, hasta llegar a una dimensión más reflexiva que invita a reconocer la diversidad desde la experiencia y la sensibilidad.

Bajo esta perspectiva, el presente libro no solo constituye una aportación académica, sino también una herramienta para la acción pública. Su contenido ofrece insumos valiosos para avanzar en la construcción de políticas públicas que reconozcan la diversidad como un activo social, que promuevan la igualdad sustantiva y que fortalezcan el ejercicio de los derechos humanos de los pueblos, comunidades indígenas y personas afromexicanas.

Asimismo, es importante destacar que este tipo de esfuerzos contribuyen a un proceso más amplio de revalorización de la identidad. Como se evidencia en el análisis de la realidad guanajuatense, la diversidad cultural no es un elemento accesorio, sino un componente esencial de nuestra historia y de nuestra vida cotidiana. Reconocerla implica no solo visibilizarla, sino también dignificarla, fortalecer su prestigio social y garantizar su continuidad para las futuras generaciones.

En el Gobierno de la Gente, encabezado por la maestra Libia Dennise García Muñoz Ledo, estamos convencidos de que avanzar hacia una sociedad más justa e incluyente requiere de la suma de esfuerzos, del trabajo coordinado y del diálogo permanente. Este libro es muestra de ello: un ejercicio colectivo que articula conocimiento, experiencia y compromiso, y que abre la puerta a nuevas reflexiones y acciones en favor de los derechos de los pueblos.

Invitamos a quienes se acerquen a esta obra a hacerla propia, a recorrer sus páginas con apertura y curiosidad, y a permitir que en ellas despierte un interés genuino por conocer, comprender y valorar la diversidad que habita en nuestro estado. Que este libro no sea solo una lectura, sino un punto de partida para reconocer que Guanajuato es, en esencia, un territorio pluricultural, donde las identidades indígenas y afromexicanas forman parte viva de nuestra historia, nuestro presente y nuestro futuro.

Mensaje de la Secretaría de Derechos Humanos

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.00.02

Este libro surge en cumplimiento de la encomienda de nuestra gobernadora, Libia Dennise García Muñoz Ledo, de impulsar políticas públicas verdaderamente centradas en las personas. En este caso, en los pueblos y comunidades indígenas y en las personas afromexicanas que dan vida a Guanajuato. Es un esfuerzo que parte de una convicción clara: reconocer la dignidad humana implica también reconocer, valorar y colocar en el centro la diversidad cultural que nos define como sociedad.

A lo largo de estas páginas se hace visible una realidad que durante mucho tiempo fue ignorada: Guanajuato no es una historia única, sino un entramado de historias diversas que conviven, dialogan y se enriquecen mutuamente. Este trabajo desmonta la idea de una sociedad homogénea y coloca en el centro a los pueblos indígenas y afromexicanos como actores fundamentales del desarrollo, portadores de saberes, memorias y visiones que fortalecen nuestra identidad colectiva.

Reconocer sus derechos no es solo una tarea jurídica; es, sobre todo, una transformación en la forma en que miramos, entendemos y nos relacionamos con quienes han sido históricamente invisibilizados. Este libro nos recuerda que la diversidad cultural no es una barrera, sino una de nuestras mayores fortalezas. En ella se encuentran las claves para construir una sociedad más justa, más humana y más consciente de sí misma.

También se evidencia una deuda histórica: brechas persistentes en el acceso a la educación, la salud, el empleo, la justicia y la participación política. Estas desigualdades no son casuales, sino resultado de procesos de discriminación estructural que hoy nos obligan a actuar con responsabilidad y compromiso. Por ello, esta obra no solo diagnostica, sino que orienta:

plantea la urgencia de transitar hacia políticas públicas con enfoque intercultural, construidas desde la escucha, el respeto y la participación activa de los propios pueblos y comunidades.

El desarrollo, como aquí se plantea, no puede imponerse desde fuera ni medirse con parámetros ajenos. Debe responder a las propias aspiraciones, formas de vida y cosmovisiones de los pueblos indígenas y personas afromexicanas. Su identidad se preserva en lo cotidiano: en la lengua, en las tradiciones, en los oficios, en la relación con la tierra y en las múltiples formas de entender el mundo. Su resistencia, lejos de ser un signo de rezago, es una afirmación profunda de vida, memoria y derecho a ser.

Esta obra también reivindica el valor del conocimiento ancestral, de las lenguas indígenas como patrimonio vivo y de la cultura como eje de cohesión comunitaria y resiliencia. Nos invita a comprender que no puede haber desarrollo sostenible sin inclusión real, ni justicia social sin reconocimiento pleno de la diversidad.

Reconocer, entonces, va más allá de visibilizar: implica valorar profundamente, generar condiciones de igualdad sustantiva y garantizar un lugar digno en la vida pública. Implica también reconocernos como sociedad en esa diversidad y asumir que nuestro futuro depende de la capacidad de construir comunidad desde el respeto y la dignidad.

Esperamos que este libro sea no solo un instrumento de análisis, sino un punto de partida que aportamos desde la Secretaría de Derechos Humanos del Gobierno de la Gente para la acción, así como un llamado a consolidar un Guanajuato más sensible, más justo y verdaderamente incluyente, donde la diversidad de los pueblos indígenas y las personas afromexicanas no solo se reconozca, sino que se celebre como la base de nuestra fortaleza colectiva.

Porque en Guanajuato: ¡todas las personas y todos sus derechos!

Liz Alejandra Esparza Frausto
Secretaria de Derechos Humanos

Introducción

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.00.03

En la búsqueda de ideas para comenzar la presentación de esta obra que el día de hoy ustedes, nuestros lectores y lectoras, poseen en sus manos y se unen a nuestras palabras mediante su voz, me permito invitarlos a unir nuestros pensamientos hacia la línea argumentativa que da sentido y vida a estas ideas que hoy presentamos como una forma de hacer visible lo invisible de la cotidianeidad, me refiero a abrazar nuestra diversidad social y cultural puesta en un aquí, en nuestro territorio: nuestro estado de Guanajuato.

Con esta mirada puesta hacia lo sensible de la diversidad, los autores y las autoras de esta obra escribimos desde la pluralidad, nos interesamos por contribuir a la visibilización y valorización de las diversas formas de vida y su reconocimiento, no solo para conservarlas, sino para promoverlas, revitalizarlas y contribuir, junto con ellos y ellas, hacia su desarrollo bajo una mirada local que pueda proyectar su permanencia en el tiempo, y permita atravesar las fronteras de un México y un Guanajuato imaginario, donde la diversidad de culturas trasciende contra la idea de homogeneidad y camina hacia una idea de igualdad mediante la expresión desde sus propias lenguas, tradiciones, formas de vida, conocimiento y sentidos de reconocimiento y apropiación territorial.

Las historias pasadas y presentes que estructuran esta obra constituyen una muestra de experiencias significativas hacia los esfuerzos que se han venido gestando sobre la creación de diálogos y espacios que resaltan el reconocimiento de la multiculturalidad. Como muestra de ello, los ejerci-

cios dialógicos que han sido creados por parte del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), donde se han propuesto, a partir de la universalidad de los derechos humanos, crear una comprensión sobre la importancia y relevancia que poseen los pueblos originarios en torno a su autoconocimiento, su lengua y su carácter liberador.

Esta muestra en la búsqueda por el reconocimiento hacia la multiculturalidad, exige valor a las comunidades indígenas y afromexicanas en el estado como pilares de vida crucialmente relevantes para entender la complejidad y riqueza cultural que define al Guanajuato contemporáneo. Ante ello, me permito evocar una pregunta que plantea Guillermo Bonfil Batalla (1989) en *México profundo*: ¿qué significa en nuestra historia, para nuestro presente, y sobre todo, para nuestro futuro, la coexistencia de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental?

El anterior cuestionamiento de Bonfil Batalla, aunque se centraba en la civilización mesoamericana, en nuestro contexto actual no bastaría solo mencionarla, sino también gestar la coparticipación de las comunidades afromexicanas, reconociéndolas como un grupo poblacional que, aun desde las sombras de la historia de nuestro país y estado, gestó el desarrollo de las sociedades contemporáneas.

Bajo esta perspectiva aludida a Bonfil Batalla, las comunidades indígenas y afromexicanas, con sus respectivas historias, lenguas, tradiciones y modos de vida, no solo enriquecen el tejido social y cultural de Guanajuato, sino que desafían y amplían las narrativas predominantes que han tendido a homogenizar o invisibilizar la diversidad étnica y cultural del estado. Para ello, es imprescindible reconocer la histórica presencia de diversos grupos indígenas en la región, como los otomíes y chichimecas, cuyas contribuciones culturales y sociales son claves para comprender las dinámicas históricas y actuales del estado.

De igual manera, la comunidad afromexicana, aunque en menor número, ha dejado una marca profunda en la cultura local, a menudo subestimada pero igualmente significativa. En su obra *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde Nieto (2016) mencionan que existe un desconocimiento poblacional respecto a la ascendencia proveniente del continente africano en regiones como Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Zacatecas, Yucatán o Jalisco, lo

que refleja un fenómeno histórico de una sola nación en la que la identidad nacional se moldeó bajo un discurso nacionalista.

Este desconocimiento que mencionan las autoras no es un fenómeno que puede destacarse como aislado al discurso nacionalista marcado por cuestiones políticas, culturales y sociales, dentro de las cuales, el indigenismo, en tanto valoración de la herencia cultural y étnica de México, era tomada como un recurso que enfatizaba la diversidad y riqueza cultural del país. Sin embargo, y a la luz de la igualdad de derechos, muchos grupos étnicos y sociales, eran excluidos; de acuerdo con Adrián Mercado (2025), era la imagen del mestizo la que funcionaba como ideario de raza elegida.

La obra de Guillermo Bonfil Batalla *México profundo* y la de Gonzalo Aguirre Beltrán *La población negra de México* proporcionan un marco teórico invaluable para entender cómo las culturas indígenas y afromexicanas han contribuido a la formación de una identidad nacional que, lejos de ser monolítica, es intrínsecamente diversa, y cuyo reconocimiento forja el sentido de nuestra multiculturalidad. En palabras de Leopoldo Zea (1990): "la identidad, como cultura que le da sentido, es algo propio de lo humano, […] la identidad, querámosla o no, la tenemos, como el cuerpo tiene su sombra. El problema está en la capacidad para reconocer lo propio y aceptarlo, y no pretender ser otro distinto de lo que se es […] nuestra identidad no es algo por realizar, sino simplemente algo cuya existencia debemos reconocer y aceptar frente a los prejuicios" (Zea, 1990, p. 52).

Este reconocimiento a las diferencias y a su aceptación, aludidas por Leopoldo Zea, caracterizan la continuidad cultural que sigue vigente en las prácticas y cosmovisiones de las comunidades indígenas actuales. En tanto que Aguirre Beltrán destaca la importancia de reconocer la influencia africana en la cultura mexicana, abogando por un reconocimiento más explícito de estas aportaciones en la narrativa histórica nacional.

En el caso particular del estado de Guanajuato, es imprescindible destacar que la historia de las comunidades indígenas se remonta a tiempos prehispánicos, cuando los grupos otomíes y chichimecas poblaban la región. Estas comunidades han mantenido vivas sus tradiciones y cosmovisiones, a pesar de los numerosos desafíos que han enfrentado a lo largo de los siglos. Sus contribuciones en áreas como la agricultura, la artesanía y la medicina tradicional han sido fundamentales para la construcción del patrimonio

cultural del estado. Por su parte, la presencia afromexicana, aunque numéricamente menor, ha tenido un impacto significativo en la cultura local, la cual se remite a la denominada "importación de esclavos africanos" que se utilizaban como fuerza de trabajo colonial, durante el periodo de 1580 a 1640, para realizar trabajos en los yacimientos de plata (Vinson III y Vaughn, 2019); marcando con el paso del tiempo su presencia en la música, la cocina y las festividades de la región.

La integración de estas comunidades indígena y afromexicana en la narrativa nacional y estatal ha sido un proceso complejo, a menudo marcado por la exclusión y la invisibilización. La promoción de un entorno inclusivo y respetuoso de la diversidad cultural nos permitió a las autoras y los autores participantes en esta obra destacar que no solo existe una, sino múltiples formas de vida. Reflexionar sobre nuestra historia y el reconocimiento de la diversidad implica entenderla no como simples grupos coexistentes, sino como expresiones de vida que deben trascender las desigualdades.

Con esta mirada puesta en el reconocimiento hacia la diversidad cultural, la presente obra se estructura en tres bloques de lectura que permiten acentuar los atributos dados a la experiencia de vida en la multiculturalidad: "lo concreto", "lo sensible" y "lo sublime" como espacios que muestran la experiencia de la vida y la realidad. *Lo concreto* es la mirada de las particularidades que revelan una diversidad de formas que se tejen entre sí, para dar paso a la forma en la que se siente la diversidad, es decir, *lo sensible*: la manera en que las percepciones se vinculan con los sentidos delineando el valor significativo y simbólico de la experiencia; para finalmente llegar a *lo sublime* un despertar de percepciones y sensaciones que trasciende los límites de lo conocido, abriendo la experiencia hacia el reconocimiento de la diversidad en la imaginación y las palabras.

Lo concreto

Isaías Daniel Hinojosa Flores, en su trabajo "El análisis de los pueblos originarios y afromexicanos en Guanajuato: un escenario complejo en el tiempo y el espacio", muestra la complejidad del desarrollo de los pueblos originarios y afromexicanos en la historia de Guanajuato, para, posteriormente,

tener las bases para el análisis territorial y sentar un mejor precedente para comprender la complejidad de las dinámicas inherentes y la dificultad de su reconocimiento.

En su capítulo "Dinámicas migratorias entre población indígena en Guanajuato: cambios sociales y lingüísticos", Ivy Jacaranda Jasso Martínez y Felipe Canuto Castillo revisan la diversidad cultural y lingüística en el estado de Guanajuato para analizar el caso de las ciudades que son residencia del mayor número de población indígena. Los datos que se estudian provienen de los Censos de Población y Vivienda de 2000, 2010 y 2020 realizados por el INEGI y se integra información producto de investigaciones cualitativas que se llevaron a cabo en el estado, y algunas que se efectuaron en la ciudad de León en diferentes periodos.

Por su parte, Jesús Arellano Gómez, en su trabajo "Perspectivas en torno al reconocimiento y protección de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas en Guanajuato" ofrece una mirada general sobre los alcances de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas del estado de Guanajuato para abordar los retos que enfrenta el estado en favor de su reconocimiento y ejercicio efectivo de derecho.

Lo sensible

El estudio de la religiosidad étnica y su cosmovisión en el estado de Guanajuato es una tarea compleja que debe reconocer las interrelaciones sociales, comunitarias y extracomunitarias, así como los símbolos sagrados, recabar mitos y leyendas, territorios sagrados, etc. Dando cuenta de ello, Luis Enrique Ferro Vidal, en su trabajo "Religiosidad y cosmovisión indígena en Guanajuato", muestra que las expresiones indígenas contienen dentro de sus sistemas religiosos una herencia social indígena o símbolos sagrados que determinan su cosmovisión

Por su parte, Marcelo Tomás Ramírez Ruiz, en su trabajo "Las pinturas novohispanas del 'pueblo de indios' de la alcaldía mayor de Celaya", muestra la formación del pueblo de indios como una condición necesaria para el dominio español de las sociedades indígenas del Nuevo Mundo, particu-

larizando en las relaciones topográficas y los expedientes de tierras de la alcaldía de Celaya.

Respecto a la organización de los pueblos originarios y sus problemáticas vinculadas con las practicas creadas en áreas naturales protegidas, Iván Isazky Sánchez Lara y Miriam Reyes Tovar, en su trabajo "Organización indígena en torno a su patrimonio natural", destacan algunos de los retos que enfrentan los habitantes de la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato, en el municipio de Atarjea, respecto a la exclusión que ha gestado un desarrollo territorial desigual en el estado, provocando pobreza, marginación y problemas ambientales.

Lo sublime

En la asociación de lo simbólico y la expresión de existir, José Eduardo Vidaurri Aréchiga, en su obra "Cocina indígena en el estado de Guanajuato: orígenes, evolución y estado actual", nos evoca a sentir la cocina indígena de Guanajuato como una cocina simbólica que está asociada con diversos rituales y significados, así como con una expresión auténtica del orgullo comunitario, signo de identidad y de orgullo de pertenencia y riqueza cultural de los grupos indígenas.

Esa mirada hacia el orgullo y la riqueza cultural, Miranda de los Ángeles Espinosa Giles, en su trabajo "Reconocimiento de la comunidad afromexicana a través de microhistorias", la dirige mediante el reconocimiento de historias que invitan a generar una conciencia que abrace la dignidad y la diversidad dada en los aportes afrodescendientes en Guanajuato, y a usar el arte no solo para entretener, sino para liberar.

Continuando con la búsqueda de la igualdad y el reconocimiento, Fátima del Rocío Dávila Ramírez, en su trabajo "La tierra perdida", expone la diferencia en la recepción y aceptación de la afrodescendencia desde la mirada poética, en contraste con la poca exploración que se ha tenido en el estado de Guanajuato, y que ha llevado a la invisibilización de la existencia y aportación de la comunidad afroguanajuatense al patrimonio cultural de la entidad.

Con la presente obra, los autores y las autoras dan un paso esencial hacia la construcción de una sociedad más justa y equitativa, que valore y

celebre la diversidad como una de sus mayores fortalezas. Este libro, a través de sus capítulos, busca ofrecer una guía comprehensiva y analítica sobre la riqueza cultural de las comunidades indígenas y afromexicanas en Guanajuato, explorando sus contribuciones pasadas y presentes, sus desafíos y sus aspiraciones para el futuro.

La lectura de este libro es un primer paso hacia el reconocimiento y la celebración de la riqueza multicultural que define a Guanajuato y, por extensión, a la nación mexicana en su conjunto.

Referencias

Aguirre Beltrán, G. (1981). *La población negra de México*, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.

Bonfil Batalla, G. (1989). *México profundo. Una civilización negada.* FCE.

Mercado, A. (2025). *La construcción de la identidad nacional mexicana: Mestizaje, revolución y nacionalismo en el discurso histórico*. El Colegio de San Luis. https://www.researchgate.net/publication/387729467_La_Construccion_de_la_Identidad_Nacional_Mexicana_Mestizaje_Revolucion_y_Nacionalismo_en_el_Discurso_Historico

Velázquez, M. E., e Iturralde Nieto, G. (2016). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación.* CNDH/Conapred/INAH.

Vinson, B., y Vaughn, B. (2019). *Afroméxico: El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar.* FCE.

Zea, L. (1990). *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. UNAM.

LO CONCRETO



El análisis de los pueblos originarios y afromexicanos en Guanajuato: un escenario complejo en el tiempo y el espacio

Isaías Daniel Hinojosa Flores*
Andrea Sánchez Chávez**
Elías Luis Ángel Martínez González***

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.01

Resumen

Este capítulo analiza la complejidad histórica y territorial de los pueblos originarios y afromexicanos en Guanajuato, partiendo del marco de los derechos internacionales y el principio de autodeterminación. Los autores plantean que la identificación de estos grupos enfrenta desafíos metodológicos significativos debido a la invisibilización derivada de procesos de asimilación cultural y a la dificultad de integrar indicadores antropológicos que trasciendan los censos lingüísticos tradicionales. Se propone una visión que valore la cultura indígena no como un ente estático, sino como una dinámica viva presente en la identidad mestiza y en los contextos de movilidad contemporánea. De tal manera, el texto describe el escenario actual de la diversidad lingüística y la distribución de los pueblos originarios mediante un análisis cartográfico y estadístico entre 2010 y 2020. Se destaca que, si bien persisten comunidades ancestrales en municipios como Tierra Blanca y San Luis de la Paz, existe un fenómeno creciente de migración jor-

* Doctor en Geografía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de asignatura en la ENES, León, UNAM, México. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5985-484X. Correo electrónico: idhinojosaf@gmail.com.
** Egresada de la licenciatura en Desarrollo Territorial por la UNAM (ENES Unidad León), México.
*** Egresado de la licenciatura en Desarrollo Territorial por la UNAM (ENES Unidad León), México.

nalera proveniente de estados como Guerrero, lo que ha reconfigurado la presencia de lenguas como el mixteco y el náhuatl en el corredor industrial y agrícola. El estudio concluye que Guanajuato es un territorio de encuentro y resignificación identitaria, donde la salvaguarda de las costumbres y lenguas es fundamental para comprender la realidad social contemporánea.

Palabras clave: *autodeterminación, movilidad, etnicidad, identidad, censo lingüístico.*

Introducción

Aunque desde su creación en 1919 la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989) menciona tener una especial atención a la situación de los pueblos indígenas, es hasta 1959 que se adopta el Convenio 107, el cual constituye el antecedente mediante el cual la Conferencia Mundial del Trabajo de la OIT establece el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes. En 2007, al convenio se le suma la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que comparte principios y objetivos, y permite fortalecer la búsqueda de los derechos de los pueblos indígenas frente a la marginación y la discriminación. Sin embargo, cabe resaltar la dificultad de determinar a los pueblos indígenas en contextos de complejidad territorial. Si bien la OIT reconoce la necesidad de proteger a los pueblos indígenas, es importante recalcar que su reconocimiento parte de la autodeterminación, lo cual plantea dos problemas principales: 1) la difícil integración censal en el autorreconocimiento de las diversas culturas originarias, debido a la gran cantidad de variantes y autodeterminaciones, lo cual requiere de un arduo trabajo antropológico; y 2) la integración de otros indicadores que permitan reconocer prácticas culturales de los pueblos originarios, aun sin la existencia explícita de la autodeterminación, debido a la violencia sufrida durante centenas de años, que buscaba borrar toda cultura no asociada a un origen hispano. De esta forma, como propone el presente capítulo, se debe reconocer la dinámica compleja de los pueblos originarios y valorar su cultura asociada en con-

textos de movilidad y cambio, apostando por el rescate de la cultura de nuestros pueblos.

Sin embargo, ante las múltiples preocupaciones por la protección de la identidad, los saberes y las tradiciones, es necesario preguntarnos cómo se han comunicado estos códigos culturales: ¿cómo, históricamente, se han desdibujado, transformado o prevalecido? Para el caso que nos atañe, el del estado de Guanajuato, es necesario reconocer dónde está la impronta de nuestra herencia indígena, a través del entendimiento de la evolución de un territorio multicultural, amalgamado con la fuerza de una economía cuya dinámica sobrepasaba los límites del océano Atlántico. Buscar la protección de nuestros pueblos, entonces, debe ser una labor de entendimiento de sus procesos históricos y culturales, y del reconocimiento de su presencia en nuestra cultura mestiza. Por lo anterior, este capítulo muestra la complejidad del desarrollo de los pueblos originarios y afromexicanos en la historia de Guanajuato, con el objetivo de construir las bases para un análisis territorial que siente un mejor precedente para comprender las dinámicas inherentes y la dificultad de su reconocimiento.

Recorrido histórico sobre la situación indígena: de la presencia española a los antecedentes de la Revolución

Históricamente, el actual territorio guanajuatense se ha caracterizado por los cambios y la movilidad, desde épocas prehispánicas hasta la actualidad. El estado es un crisol de culturas diversas que se desarrollaron y desaparecieron con el tiempo, formando grandes periodos de estudio que, en orden cronológico, son: la Tradición Chupícuaro, la Tradición Bajío, la Presencia de Tula, la Presencia Tarasca y la Fase Chichimeca; siendo las principales en la época de la Conquista la presencia otomí, chichimeca y purépecha (Serrano, 2017, p. 36; Rionda, 2002, p. 20; Zamora, 2004). En el caso de estos últimos, se evidencia su influencia en la toponimia del estado de Guanajuato, la cual, de acuerdo con Paredes (2017, p. 68), tiene su origen en el reconocimiento de espacios en conflicto prehispánico por parte del pueblo purépecha, que fungió como guía y aliado de los españoles (Paredes, 2018,

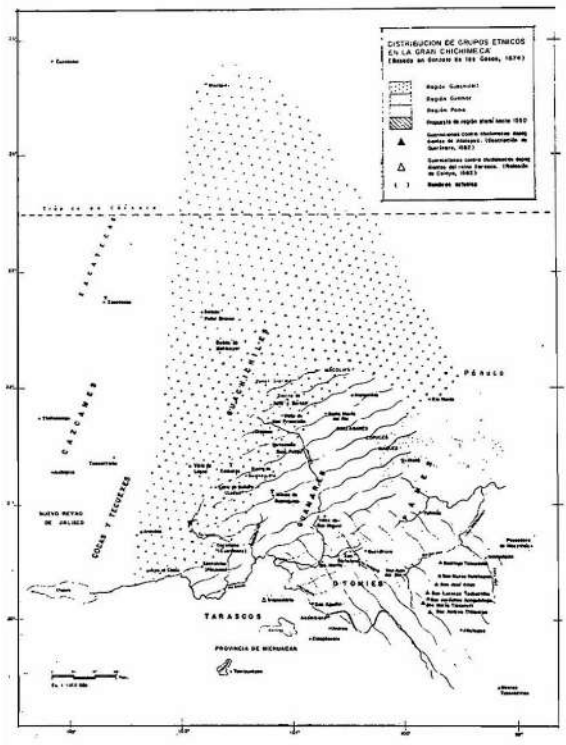
p. 68; Rionda, 2002, p. 20). A este respecto, los argumentos de autores como Crespo y Cervantes (1990, p. 88), Endfield (2011) y Rionda (2002, p. 21) establecen que los límites actuales de Guanajuato eran zonas de conflicto entre los imperios mexica y purépecha, enmarcados principalmente por las fronteras de los ríos Laja y Lerma. En este contexto, el pueblo otomí jugaba el papel de resguardo de las fortalezas, colonización y vasallaje por parte de ambos imperios. Además, esta región de conflicto también era un territorio de pugna por la defensa de los territorios nómadas y seminómadas del norte de Guanajuato, desde los guachichiles en la actual León, los gumares entre el Lerma y el Valle de San Francisco, hasta los pames y guaxabanas, desde el actual Acámbaro hasta la Sierra Gorda (figura 1) (Crespo y Cervantes, 1990, p. 88; Endfield, 2011; Zamora, 2004).

Figura 1. *Detalle de la Carta de México, donde se aprecian los límites de la intendencia de Guanajuato*



Fuente: tomado de Humboldt (1811).

Figura 2. *Distribución de grupos étnicos en la gran Chichimeca*



Fuente: tomado de Crespo y Cervantes (1990).

En la fase inicial de la Colonia, el encuentro entre pueblos originarios y africanos se dio en los enclaves de las haciendas desde el siglo XVI, donde dominaba la población no española. Diez mil de los 12 000 españoles, y 3 000 de los 5 000 africanos, habitaban en la Ciudad de México, en contraste con los cerca de 700 000 nativos que poblaban el territorio, como refiere Schwaller (2011, p. 897), en un censo conducido en 1571. En particular, en Guanajuato, en el contexto del interés por la colonización de su demarcación, se forjaron alianzas entre españoles, otomíes, purépechas y nahuas con la finalidad de expulsar a los chichimecas (Serrano, 2017, p. 22; Crespo y Cervantes, 1990, p. 88). De la misma forma, la primera presencia africana se relaciona con el intento de conquistar territorios en las zonas de interés minero, como las de Guanajuato; luchando y tratando de sobrevivir lado a

lado con las personas oriundas o aquellas desplazadas de sus pueblos originarios, en estos paisajes agrestes que, posteriormente, fueron el escenario donde se fraguó el mestizaje (Schwaller, 2011, p. 893).

De forma sustantiva, es menester apuntar que el mundo prehispánico sufre una destrucción de su realidad, causada por la imposición de los sistemas productivos y la sobreexplotación (Rionda, 2002, p. 11), detonados principalmente por los sistemas de encomienda y repartimiento, pero sobre todo por las crisis demográficas provocadas por enfermedades que menguaron a la población originaria. Como referencia, la población disminuyó de los 11 millones estimados en 1519 a tan solo 1.5 millones para 1650 (Borah, 1975, citado por Castillo, 2016, p. 47). En este aspecto, en Guanajuato —donde gran parte de la población era nómada— existen pocos registros sobre la disminución generalizada, aunque en la *Relación de Celaya*, publicada por García Pimentel en 1560, se menciona una reducción cercana al 90% tan solo a mediados del siglo XVI en localidades como Yuriria, Apaseo y Acámbaro (Endfield, 2011; Baroni, 1990, p. 46). Lo anterior permitió que la organización territorial española pudiera establecerse rápidamente. El dominio territorial español en la recién formada Nueva España, y en particular en la zona de influencia del río Lerma y el sur de Guanajuato —identificada como parte de la región de El Bajío— se consolidó gracias a la adopción de modos de producción agropecuarios propios. Este proceso ocurrió en un contexto de caída demográfica, tanto de originarios hostiles como de tributarios, lo cual dejó vastas tierras fértiles disponibles. A esto se sumó el descubrimiento de las vetas de plata en Guanajuato, que generó una creciente demanda de insumos, promoviendo la inversión en la actividad agropecuaria y minera (Endfield, 2011).

Por otro lado, Von Woebeser (2011, p. 35) señala que la región inicialmente presentaba un desarrollo económico centrado en la incipiente ganadería, en contraste con la organización agrícola avanzada de regiones como Puebla, basada en la pequeña propiedad, el cultivo europeo y la mano de obra asalariada; modelos que sirvieron de base para extender este sistema productivo hacia regiones como El Bajío. En contraste, al norte de lo que hoy es Guanajuato y fuera de la zona del Bajío, los límites de la Nueva España se definían en la ciudad de San Luis de la Paz (Rionda, 2002, p. 12). Esta zona limítrofe, reconocida en el siglo XVIII como Sierra Gorda —extendida

hasta el noroeste del actual estado de Hidalgo— era habitada por los pueblos originarios del norte guanajuatense: pames, jonaces y ximpeces (estos últimos sin documentación precolombina en Guanajuato), reconocidos como chichimecas (de Capdevielle, 1971, p. 6). Los jonaces fueron los únicos en mantenerse en constante rebeldía en la Sierra Gorda, mientras los pames y ximpeces se expandieron a otras regiones.

Con la caída de Tenochtitlan y el sometimiento del pueblo purépecha, los pueblos nómadas se extendieron más allá de las zonas de frontera que antes resguardaban estos imperios (Crespo y Cervantes, 1990, p. 88). En este sentido, las estructuras prehispánicas fueron base de los sistemas organizativos coloniales, pero en Guanajuato —dado que no existía una compleja economía sedentaria— el desarrollo productivo fue más lento en los inicios de la Colonia. Debe resaltarse el papel de la fundación de los primeros asentamientos en El Bajío, donde se concedieron mercedes de tierras a purépechas y otomíes con el fin de establecer actividades agrícolas en valles fértiles, como en Celaya y Salamanca. Aunque poco documentadas, estas fundaciones pueden relacionarse con alianzas a través de matrimonios entre nobles purépechas y otomíes. Destaca la figura del otomí Conni (Conín), bautizado como Hernando de Tapia, quien participó en fundaciones en el actual Guanajuato, como el Valle de Apaseo y San Miguel (Paredes, 2018, p. 69; Crespo y Cervantes, 1990, p. 90). También fue clave la labor de Nicolás de San Luis en fundaciones como Tolimán (Qro.), San Luis de la Paz, Celaya y San Bartolomé Aguacaliente (Apaseo el Alto), con un "núcleo otomí" que lo acompañó en la reclamación de dichos asentamientos (Crespo y Cervantes, 1990, p. 90). A pesar de pandemias y disminución poblacional, persistieron poblados purépechas en el sur de Guanajuato, lo que sugiere asentamientos previos a la llegada española. A diferencia de Querétaro (de predominio otomí y baja densidad), Guanajuato presentaba un patrón con más núcleos purépechas (Crespo y Cervantes, 1990, pp. 91-92).

La movilidad también se promovió por la posibilidad de trabajar en la labor como trabajadores libres, aunque debe mencionarse la práctica de repartimientos, siendo los purépechas la principal fuerza laboral hasta mediados del siglo XVII (Endfield, 2011). Un caso notable es Irapuato, fundación purépecha que, para el siglo XVIII, fue apropiada paulatinamen-

te por mestizos y mulatos (Paredes, 2018, p. 77). Cabe destacar el papel de los purépechas como fuerza laboral minera desde los primeros centros como Taxco, Guanajuato y Zacatecas (Warren, 1977, citado por Paredes, 2018). También, las incursiones militares en la Sierra Gorda provocaron desplazamientos, aunque tras la pacificación liderada por Fray Junípero Serra, surgieron comunidades como Santa Rosa de las Minas de Xichú, cuya inaccesibilidad y conflicto con los jonaces permitió una integración comunitaria particular (Galaviz, 1979, pp. 4-5, 29-31). Es relevante señalar los levantamientos de cimarrones (africanos fugados), quienes se aliaron con chichimecas en guerras contra pobladores de Guanajuato (Davidson, 1996, citado por Guevara, 2000, p. 181).

Paralelamente, el Bajío vivió un desarrollo acelerado a partir del siglo XVII con el auge minero y la construcción de infraestructura hidráulica que potenció la producción agrícola, abasteciendo a centros urbanos del altiplano (Von Woebeser, 2011, p. 303). Esto atrajo migración por encima del crecimiento natural, tanto forzada (encomienda y repartimiento) como "voluntaria" (naboríos) (Serrano, 2017, p. 32; Zevallos, 1999, p. 46; Chapa, 1981, p. 512). Este sistema asalariado integró personas de distintos pueblos originarios (Von Woebeser, 1989, p. 35), quienes, además de recibir sueldo, no pagaban tributos y participaban en el mercado interno (Crespo y Cervantes, 1990, p. 92). También existía esclavitud africana, aunque no fue común en la minería debido a problemas fisiológicos provocados por la altitud (Chapa, 1981, p. 513; Guevara, 2000, p. 128). No obstante, Klein y Vinson (2007) documentan 3 700 esclavos africanos en Pachuca para la minería. Guevara (2000) señala que los afromexicanos participaron activamente en agricultura, minería y fundación de ciudades. El sistema productivo rural y minero, en la fase tardía colonial, atrajo migrantes a ciudades como Guadalajara, Oaxaca y Guanajuato. Se promovieron congregaciones en comunidades indígenas existentes (como Silao e Irapuato), lo cual consolidó la población urbana. Guanajuato recibió migrantes otomíes del centro de México, predominando su lengua en ciudades del sureste, mientras en el suroeste persistía el purépecha (Villaseñor, 1975, citado por Crespo y Cervantes, 1990, p. 92).

El crecimiento poblacional derivó en expansión urbana e infraestructura. Para principios del siglo XVIII, Guanajuato era reconocida como ciudad,

con una población que creció de 156 140 personas a finales del siglo XVIII, hasta 397 942, y alcanzó 1 062 554 a finales del siglo XIX (Endfield, 2011; INEGI, 2009, p. 97). En este contexto, dos tercios de los "vagos y laboríos" —indígenas sin comunidad— se encontraban en Guanajuato, duplicando la población indígena de "pueblo" (Serralangue, 1963, p. 520). En el norte de Nueva España, los registros eran escasos, lo que complica rastrear datos en la zona norte guanajuatense. Para el caso afromexicano, se documenta su presencia en haciendas como El Bizcocho, ante la escasez de fuerza laboral indígena (Mosqueda, 2013; Guevara, 2000, p. 75).

La desposesión de tierras comunales dejó a los pueblos originarios sin medios para reproducir su vida territorial, empujándolos a la labor minera o agrícola (Von Woebeser, 2011, p. 304). Esta aglomeración urbana provocó una pérdida de identidad étnica en la segunda mitad del siglo XVIII. Como señalan Crespo y Cervantes (1990, p. 92), esto se debió a la expulsión de órdenes religiosas (promotoras de políticas indígenas), al auge económico y a la desintegración comunitaria, aunque también a una sinergia de asimilación cultural, incluso entre afromexicanos como trabajadores libres (Guevara, 2000, p. 142).

La región de Guanajuato, originalmente fronteriza y multiétnica, vivió un proceso de sincretismo impulsado por desplazamientos y congregaciones. Los pueblos originarios fueron integrados a un sistema económico minero centrado en la producción, con mercados internos y trabajadores asalariados. Este sistema regional —como describe Van Young (1994)— operaba bajo un modelo dendrítico con acceso desigual al mercado. Smith (2014, p. 345) lo caracteriza como un "solar jerárquico" en el que la vida se articulaba alrededor del metal. Este crecimiento reconfiguró la identidad regional bajo una lógica productiva. A finales de la Colonia, Guanajuato era la segunda ciudad con más personas de origen hispano (Rionda, 2002), representando un sistema precapitalista de asimilación productiva. Wolf (1955, p. 182) señala: "El desarrollo de nuevas formas económicas, estimularon el desarrollo de nuevos grupos sociales asociados a este. Esto produjo una nueva economía y un nuevo tipo de hombres. Fue en esta área de 'economía abierta' donde nació el mexicano mestizo de hoy". Tutino (1986, p. 44) describe que la sociedad colonial del Bajío era más comercial, quizá más capitalista, que otras regiones. Esta incomodidad con el control colonial

entre los empresarios locales brindó el terreno para la Independencia, que comenzó precisamente aquí.

Los pueblos indígenas y afromexicanos de Guanajuato, entonces, cobran una importancia singular como partícipes de una modernidad que fue preludio de una revolución burguesa. La configuración precapitalista impulsó la unión en gremios laborales, sin quebrar los lazos con las comunidades originarias, que incluso apoyaron luchas mineras (Serrano, 2017, pp. 8-9). En el caso afromexicano, su integración permitió, en algunos casos, acceso a propiedad y profesiones, aunque rara vez como parte de las élites (Guevara, 2000, p. 131). Sin embargo, la identificación étnica se fue diluyendo, como muestra el cambio en censos entre 1755 y 1792, donde disminuyó el número de mestizos y aumentaron los "españoles" por autoidentificación (Serrano, 2017, p. 270; Tutino, 2011, citado por Serrano, 2017). Las personas podían aspirar al reconocimiento como criollos si tenían ciertas habilidades o estatus (Castleman, 2001; Poyo, 1991; McAlister, 1963). Esta movilidad en la clasificación social contribuyó a la pérdida documental de las raíces indígenas y afromexicanas, conservadas solamente en la vida cotidiana de las comunidades.

Situación actual en torno al análisis de las lenguas indígenas y los pueblos originarios de Guanajuato

Como se ha mencionado previamente, desde la llegada de la presencia hispánica en Guanajuato hasta nuestros días, la multiculturalidad prehispánica ha experimentado profundas transformaciones derivadas de los cambios territoriales, los sistemas económicos, las nuevas formas de organización y, de forma drástica, por las enfermedades introducidas, las cuales provocaron impactos irreversibles en la presencia e interacción entre las culturas originarias. En este sentido, bajo el dominio del Imperio español y las imposiciones organizativas asociadas a la movilidad étnica —impulsadas por los nuevos desarrollos económicos, especialmente el auge de la minería— se produjeron múltiples encuentros entre culturas originarias en el marco de este nuevo sistema productivo. Por ejemplo, en el sur del río Lerma, muchos de los primeros asentamientos tuvieron un origen purépecha, los cuales

fueron poblados paulatinamente por grupos otomíes. Este proceso generó un entorno intercultural que, aunque integrado al sistema español, mantuvo rasgos distintivos de ambos pueblos.

Figura 3. *Pareja afrodescendiente*



Fuente: foto de Romualdo García e hijos, archivo del Museo Regional de Guanajuato Alhóndiga de Granaditas.

Por otro lado, mientras en el sur se produjo esta asimilación progresiva, en el noreste de la entidad, la resistencia cultural de los pueblos jonaz constituyó un factor determinante en la preservación de su identidad.

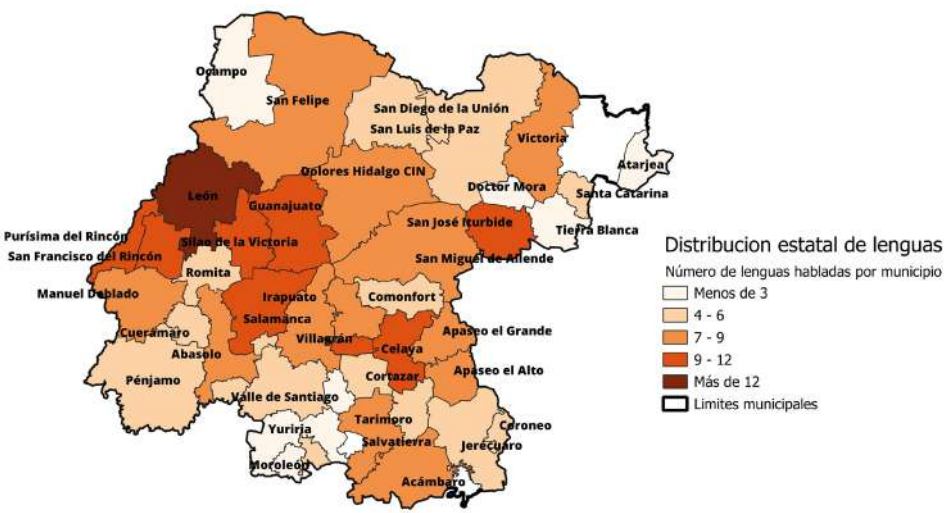
Aunque finalmente fueron asimilados, su cultura perduró por más tiempo, destacándose como una expresión de disidencia frente a múltiples gobiernos del siglo XIX, en particular en la región de la Sierra Gorda. Asimismo, conviene subrayar la relevancia histórica de ciudades como Guanajuato, Celaya y, posteriormente, León, como núcleos económicos y multiculturales. Estos espacios funcionaron como receptores de diversos grupos étnicos, integrados mediante procesos de congregación impulsados por dinámicas económicas, políticas o de violencia. En este contexto, también cobra importancia la cultura afromexicana, que, forjada durante el periodo colonial y persistente durante el México independiente, fue finalmente asimilada en el entorno decimonónico. En la actualidad, su legado es más evidente en localidades urbanas; sin embargo, permanece latente en entornos rurales, perceptible a través de la toponimia que alude a su presencia aún viva en diversos municipios.

Como se ha señalado anteriormente, el sistema de castas contribuyó a ocultar las identidades culturales originarias. No obstante, esta invisibilización no implicó necesariamente la pérdida de costumbres, formas de vida ni visiones del mundo. Hoy en día, la cultura de los pueblos originarios y afromexicanos permanece viva en múltiples expresiones: la gastronomía, los oficios tradicionales, las festividades religiosas y la identidad cotidiana configuran un entramado cultural que sigue habitando en los pliegues del territorio guanajuatense. Sin embargo, debido al carácter cambiante y dinámico de Guanajuato —definido desde etapas tempranas de la Colonia como un centro económico relevante, incluso con características protocapitalistas— muchas identidades se diluyeron en los procesos de encuentro y mestizaje. A pesar de ello, perviven formas de resistencia cultural, como es el caso de los pueblos otomíes y jonaz, que aún mantienen viva su autodeterminación dentro del territorio estatal. Esta resistencia adquiere aún más importancia si se considera que el dinamismo de Guanajuato no ha cesado, sino que se ha intensificado. En las últimas décadas, el estado se ha convertido en un punto de encuentro de culturas originarias provenientes de otras regiones del país. Este fenómeno nos obliga a repensar el papel de los pueblos indígenas y afromexicanos en el contexto económico y social contemporáneo, así como a reconocer la importancia de salvaguardar sus identidades, costumbres y formas de vida como pilares fundamentales de la identidad guanajuatense.

Distribución de las lenguas habladas en los municipios de Guanajuato

Aunque Guanajuato alberga una diversidad lingüística significativa, es importante aclarar que los pueblos originarios que habitaron el estado antes de la presencia hispana fueron los purépechas, otomíes, pames, jonaces y ximpeces. De estos, actualmente mantienen presencia en sus territorios originales únicamente los otomíes y los jonaz, mientras que los pames y ximpeces fueron desplazados en etapas tempranas, y los purépechas, en un proceso más tardío, durante la Colonia. En el caso de los pueblos que aún habitan el territorio, se debe destacar que, de acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (DOF, 2008), pueden contar con formas de autodeterminación distintas a las clasificaciones lingüísticas generales. Por ejemplo, en el caso del otomí, se identifican al menos tres variantes autodenominadas: **hñöñho** [hɲõɲho], **ñühú** [ɲühuɬ] y **ñanhú** [ɲanhuɬ]. En contraste, el pueblo jonaz se autodetermina con una única variante: **uzą́'** [ʔuɬzãʔ] o **éza'r**, según el mismo organismo.

Mapa 1. *Distribución de las lenguas habladas por municipio en el estado de Guanajuato*



Fuente: elaboración propia con base en INEGI (2020).

Esta distinción es crucial, ya que, si bien existe una alta presencia de hablantes de lenguas indígenas en Guanajuato, muchos de ellos provienen de otras entidades del país. Según datos del INEGI (2020), el municipio con mayor número de lenguas registradas es León, con un total de 18. Le siguen Celaya con 12 lenguas e Irapuato con 11. Otros municipios destacados por su diversidad lingüística son Purísima del Rincón y San Francisco del Rincón, con nueve lenguas cada uno; así como San José Iturbide, Silao de la Victoria, Villagrán y Guanajuato capital, con ocho lenguas cada uno. Por su parte, municipios como Salamanca, Salvatierra y Acámbaro cuentan con seis lenguas cada uno. En el otro extremo, existen municipios con menor diversidad lingüística, como Atarjea, Doctor Mora, Moroleón y Tierra Blanca, donde solo se registra una lengua hablada. Esta diversidad de lenguas indígenas presentes por municipio se puede apreciar en el mapa 1.

Es importante señalar que la diversidad lingüística en los municipios más poblados responde, en parte, a los flujos migratorios de personas integrantes de pueblos originarios provenientes de otros estados. De acuerdo con el mapa 2, donde se muestra la dinámica demográfica representada por la proporción de hablantes de lenguas indígenas entre 2010 y 2020 (INEGI, 2020; INEGI, 2010), este fenómeno es visible en los municipios en tonos azules, donde aumenta la proporción de hablantes de lenguas indígenas y con tonos rojos, donde disminuye. En estos tonos azules y negro, se muestra el incremento en la proporción de hablantes de lenguas indígenas; en particular resalta Dolores Hidalgo CIN (en negro), con el mayor incremento de personas hablantes de lengua indígena, significando un 228% más hablantes en 2020 que en 2010, seguido por Apaseo el Grande con un incremento del 103% de hablantes (en azul oscuro).

Este notable aumento en la población que habla alguna lengua indígena en dichos municipios puede explicarse por el crecimiento de la migración asociada al trabajo agrícola jornalero. En este sentido, destacan especialmente los municipios de Dolores Hidalgo CIN y San Francisco del Rincón, donde se ha registrado un flujo migratorio anual estimado entre 3 000 y 5 000 personas, quienes llegan para participar en las cosechas de chile, jitomate y brócoli (Escobar et al., 2022), principalmente jornaleros mixtecas (Durand et al., 2019), provenientes de la región de La Montaña de Guerrero, en particular de los pueblos na'savi, me'phaa y náhuatl.

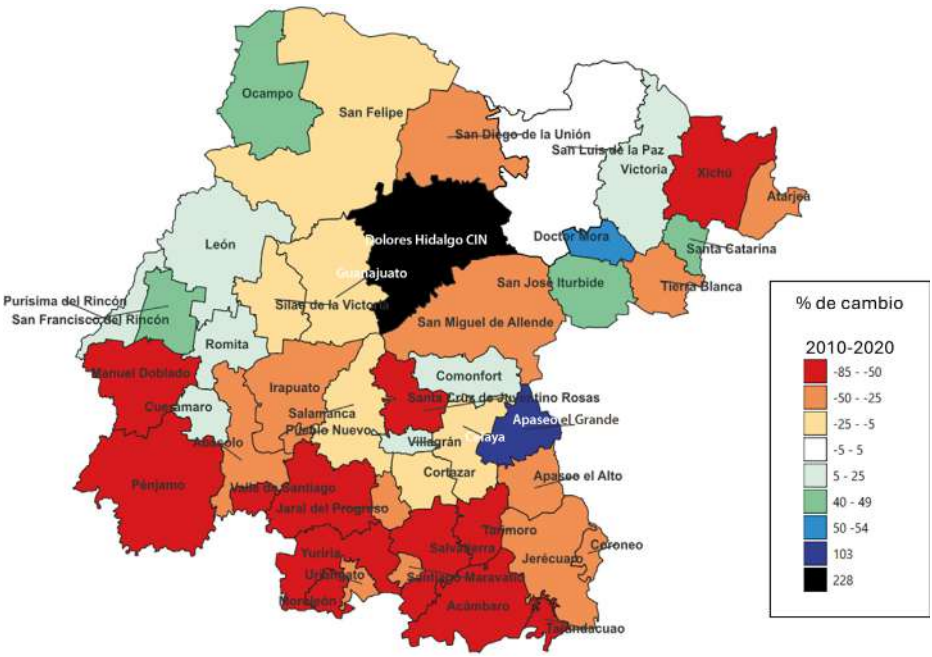
También se puede observar que la mayoría de los municipios con mayor atracción de hablantes de lenguas indígenas se ubican dentro de las regiones I, II y III del estado. Las regiones del norte (I y II) se caracterizan por factores históricos, culturales, de ruralidad y conservación ecológica, mientras que la región central (III) se distingue principalmente por su orientación hacia la industria y los servicios (Iplaneg, 2015). Esta nueva configuración migratoria no solo modifica la dinámica demográfica de los municipios receptores, sino que también enriquece la diversidad lingüística y cultural del estado, reafirmando el papel activo que juega Guanajuato como territorio de encuentro y resignificación identitaria.

En contraste con lo anterior, en el mapa 2 se observa una mayor proporción de municipios con colores de tono rojo; es de notar los municipios que sufren una disminución de más del 50% de hablantes (colores café oscuro del mapa 2), los cuales se encuentran principalmente en la zona sur, aunque resalta Xichú en la zona de la Sierra Gorda. Cabe señalar que, aunque el incremento y decremento no pueda referirse con exactitud a personas originarias de Guanajuato, sí es importante señalar la disminución de la población de hablantes de lengua indígena en Tierra Blanca en un 28%, donde existe una mayor concentración de personas hablantes en el estado (mapa 3). La mayoría de estos municipios pertenecen a la región IV (sur) y a la Sierra Gorda, zonas que se caracterizan principalmente por actividades del sector agrícola y ganadero. Es importante destacar que la Sierra Gorda se identifica como una de las regiones con mayores índices de marginación y pobreza en el estado (Reyes et al., 2019).

La dinámica explicada demuestra el estado actual de la concentración de hablantes de lenguas indígenas; pues, como se observa en el mapa 3, la distribución del número de personas hablantes de lengua indígena por cada 1 000 habitantes revela una marcada diferencia en la distribución geográfica dentro del estado. En términos generales, los municipios ubicados al sur del estado, así como Xichú, Atarjea de la Sierra Gorda y San Felipe y San Diego de la Unión, del noreste, registran los niveles más bajos de población hablante de alguna lengua indígena con solo una persona hablante por cada 1 000 personas totales; con un poco más de densidad de hablantes, se encuentra la mayoría de los municipios del estado de Guanajuato con 1.1 a tres personas por cada 1 000 habitantes; entre estos se encuentran los mu-

nicipios con mayor población, ubicados en el corredor industrial de Guanajuato que se distribuye entre León y Celaya. En contraste, los municipios con los índices más altos de hablantes de lenguas indígenas en relación con su población total son Tierra Blanca, con 80 personas por cada 1 000 habitantes, San Luis de la Paz con 19 y Dolores Hidalgo CIN con seis.

Mapa 2. *Cambio porcentual en el número de hablantes de lenguas indígenas entre 2010 y 2020*



Fuente: elaboración propia con base en INEGI (2010 y 2020).

Esta distribución desigual sugiere la influencia de factores históricos, culturales y socioeconómicos en la permanencia o desplazamiento de los pueblos originarios. En este sentido, se debe observar la dinámica demográfica mostrada en el mapa 2, de disminución de hablantes en Tierra Blanca, así como la estabilidad demográfica de la población hablante en San Luis de la Paz, que son los municipios con mayor proporción de localidades indígenas y de presencia de las culturas originarias. En contraste con la densidad alta de hablantes en el municipio de Dolores Hidalgo CIN, sin una alta pre-

sencia de localidades de pueblos originarios de Guanajuato, por lo que esta densidad de hablantes puede relacionarse con la inmigración de población indígena jornalera originaria de otras entidades, como antes se ha apuntado.

Mapa 3. *Distribución municipal del número de personas que hablan lengua indígena por cada 1 000 habitantes en Guanajuato*



Fuente: elaboración propia con base en INEGI (2020).

Distribución de las lenguas indígenas originarias de Guanajuato

En contraste con las cifras relacionadas a hablantes de lengua indígena en Guanajuato, los registros sobre la presencia de comunidades y localidades que se adscriben como pueblos originarios han variado a lo largo del tiempo: debido al criterio de autorreconocimiento planteado en diferentes momentos de la

administración pública, esto arroja una variación tanto en la cantidad de localidades reconocidas, como en su distribución geográfica. Esta diferencia se observa particularmente al comparar los datos del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) (DOF, 2008) con los presentados en el Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas (2025). En ambos registros se reconoce como lenguas indígenas originarias de Guanajuato al otomí y al jonaz, aunque el número de localidades reconocidas y su ubicación difiere.

En el Catálogo 2025, basado en el principio de autodeterminación como elemento identitario de los pueblos, y no solo el de hablante de lengua indígena, se registra la presencia de población originaria en 92 localidades distribuidas en varios municipios del estado, como se observa en la tabla 2. En contraste para el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (DOF, 2008), en 2008 se registraron 138 localidades, partiendo de la autodeterminación lingüística de los hablantes, es decir, el autorreconocimiento del habla de alguna lengua originaria. Teniendo un contraste para el registro de lengua otomí, con un municipio menos, la presencia en los registros del municipio de Cortazar y la ausencia de los municipios de Salvatierra y Villagrán, así como un registro de casi el doble de localidades con presencia otomí en San Miguel de Allende. En el caso de la lengua jonaz únicamente se registra el municipio de San Luis de la Paz, en donde se muestran casi 10 veces más localidades que en 2025, como se observa en la tabla 1.

Tabla 1. *Número de localidades por municipio donde se hablan las lenguas originarias de Guanajuato*

Lengua	***Municipio***	***Número de localidades***
Hñöñho/[ɦɲõŋho]/ñühú/[ɲũhu1]/ ñanhú/[ŋanhu1] <otomí del noroeste>	Apaseo el Alto	6
	Comonfort	24
	Cortazar	7
	Dolores Hidalgo CIN	2
	Tierra Blanca	1
	San Miguel de Allende	59
uzą́/[ʔu1zãʔ]/ éza'r <chichimeco jonaz>	San Luis de la Paz	39
Total general		138

Fuente: Inali (2008).

Tabla 2. *Número de localidades por municipio donde se hablan las lenguas originarias de Guanajuato*

Pueblo	*Municipio*	*Número de localidades*
Otomí	Apaseo el Alto	1
	Comonfort	14
	Dolores Hidalgo CIN	4
	Salvatierra	2
	San Miguel de Allende	22
	Tierra Blanca	22
	Villagrán	1
Chichimeco	Atarjea	3
	San Luis de la Paz	4
	Santa Catarina	1
	Victoria	13
	Xichú	5
Total general		92

Fuente: INPI (2025).

De acuerdo con las cifras anteriores, en el mapa 4 se pueden apreciar localidades específicas donde se ha registrado la presencia de pueblos originarios jonaz y otomí, según las bases de datos correspondientes a los años 2008 (como puntos azul claro, para las localidades jonaz y amarillo para las otomíes) y 2025 (como puntos azul oscuro para localidades jonaz y rojo para otomíes). Esta representación, basada en las diferentes consideraciones para identificar los distintos pueblos originarios del estado de Guanajuato, permite reconocer la diversidad espacial de la distribución de los pueblos originarios en la región, lo que puede dar pistas sobre procesos de la dinámica de la población indígena en distintas zonas del estado a lo largo del tiempo.

De acuerdo con el mapa 4, se evidencia una transformación notable en la distribución geográfica y el reconocimiento institucional de las localidades indígenas pertenecientes a los pueblos jonaz y otomí en el estado de Guanajuato, entre los años 2008 y 2025. En 2008 las localidades jonaz se encontraban principalmente concentradas en la región noreste del estado, abarcando municipios como Victoria, Xichú, Atarjea, Santa Catarina y San Luis de la Paz

(DOF, 2008); no obstante, para 2025 se observa que el Catálogo reconoce localidades hacia el centro y sur del estado, con presencia en municipios como San Miguel de Allende, Celaya, Cortazar, Tarimoro y Jerécuaro (INPI, 2025), muchas de ellas localizadas en zonas con alta y muy alta marginación. Por su parte, las localidades otomíes registradas en 2008 se ubicaban principalmente en el sur y suroeste del estado, en municipios como Acámbaro, Jerécuaro y Salvatierra (DOF, 2008); sin embargo, para 2025 se observa un crecimiento tanto en número como en extensión, con nuevas localidades reconocidas en Doctor Mora, Tierra Blanca, Santa Catarina, San Luis de la Paz y en zonas periféricas de León (INPI, 2025).

Cabe mencionar que la mayoría de estas localidades están clasificadas como rurales, con excepción de Misión de Chichimecas y San Pedro de los Pozos. Estas dos últimas son consideradas localidades urbanas debido a que cuentan con una población superior a los 2 500 habitantes, además de una infraestructura y servicios urbanos más desarrollados (INEGI, 2020). En este sentido, más allá de su clasificación como urbanas o rurales, la distribución de las localidades indígenas en el estado de Guanajuato resalta la importancia cultural y simbólica de estas comunidades en su entorno. Su persistencia como espacios que conservan las lenguas originarias o su autodeterminación no solo fortalece la identidad cultural local, sino que representa una resistencia activa frente a los procesos de homogenización sociolingüística, reafirmando su papel como guardianes de la memoria colectiva y del patrimonio intangible del estado de Guanajuato.

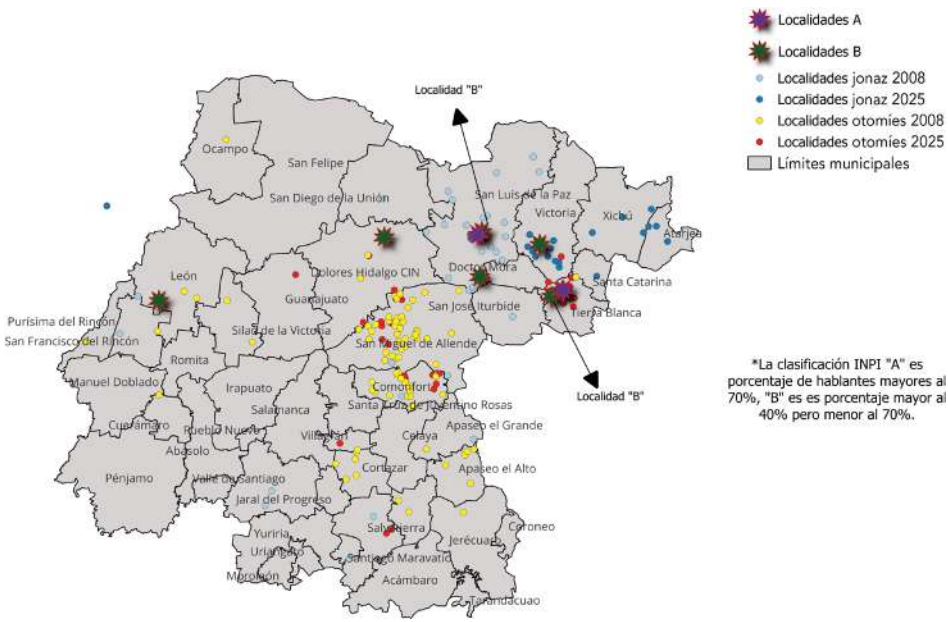
Por otro lado, dentro de esta cartografía, se distinguen la proporción de hablantes de lengua indígena por localidad que de acuerdo con los datos de 2025 y los criterios de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) mencionados por la Cámara de Diputados (2008):

- Las marcadas con la letra A, en las cuales más del 70% de la población es hablante de lengua indígena (estrella morada).
- Las marcadas con la letra B, donde entre el 40 y el 70% de sus habitantes habla una lengua indígena (estrella verde).

Es importante hacer hincapié en que estas clasificaciones consideran el número total de hablantes de cualquier lengua indígena presente; sin em-

bargo, es importante notar que las dos comunidades A del estado están en localidades con presencia documentada de pueblos originarios del estado de Guanajuato, mientras que tres de las seis comunidades B se distribuyen en municipios de León y Dr. Mora, municipios donde no se documenta presencia de pueblos originarios, y también en Dolores Hidalgo, en una localidad no considerada como de pueblos originarios.

Mapa 4. *Distribución de las lenguas originarias de Guanajuato en 2008 y la presencia de pueblos originarios en 2025; considerando su densidad con el total de la localidad (A y B)*



Fuente: INEGI (2020), ITER (2020) e INPI (2020).

Dinámica de la situación de los hablantes de lenguas originarias en Guanajuato (2010-2020)

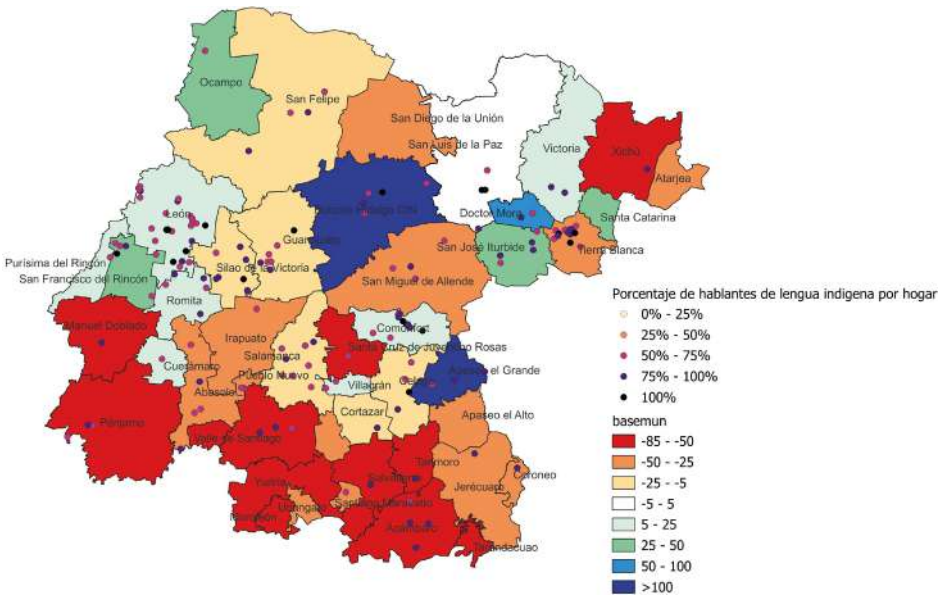
Al considerar la presencia de hablantes de lenguas indígenas en el municipio obtenemos pistas sobre la dinámica de la población indígena; sin embargo, se necesita reconocer de forma más específica escenarios en los que se espera el arraigo cultural de la población indígena. Por lo anterior, es necesario

tener indicios de cómo se transmite la lengua dentro de los hogares, como indicador de reproducción cultural de los pueblos originarios en determinado territorio. En este sentido, en el mapa 5 se presenta una representación puntual del porcentaje de hablantes dentro de los hogares indígenas por localidad, clasificados en cuatro intervalos: de 0 a 25% (crema), de 25 a 50% (naranja), de 50 a 75% (rojo) y de 75 a 100% (azul oscuro); estos indicadores, se contrastan con las estadísticas de dinámica demográfica indígena, antes mostrada, en el que el fondo del mapa indica el cambio neto en el número de hablantes de lengua indígena entre 2010 y 2020 en cada municipio, utilizando una escala cromática que va desde el rojo intenso (disminuciones mayores a 100% de personas, de 2010 a 2020) hasta el azul oscuro (aumentos superiores a 100 de personas, de 2010 a 2020). Los colores intermedios reflejan variaciones menores o relativamente estables.

En el mapa 5 se puede observar que, en los municipios como León, a pesar de un aumento moderado de hablantes en términos absolutos (fondo verde claro, hasta el 25%), dominan las localidades cuyo porcentaje de hablantes dentro de los hogares indígenas sigue siendo bajo (punto rojo), aunque con una mayor densidad que en otros estados. Esto indica que, aunque hay una llegada o crecimiento de población indígena hablante, su lengua aún no es hablada mayoritariamente en los hogares, posiblemente debido a procesos de adaptación al entorno urbano con un enriquecimiento progresivo de la cultura a través del habla del idioma materno, relacionado con un posible proceso de transmisión cultural de otros estados a un establecimiento en dicho municipio. Cabe señalar la importancia del municipio de Comonfort, con un crecimiento similar de hablantes, pero, en contraste, con una mayor proporción de localidades donde se hablan lenguas indígenas arriba del 75% de los habitantes del hogar, lo que significa un foco de atención al arraigo cultural indígena y al importante papel de la presencia de pueblos originarios en dicho municipio (mapa 4). En los municipios de San José Iturbide y San Francisco del Rincón existe una mayor proporción de aumento de hablantes respecto al total de habitantes, y además varias localidades con una alta proporción de hablantes dentro del hogar, por lo que se puede argumentar que existe la posibilidad de un arraigo cultural en dichos municipios, principalmente de población indígena no originaria de Guanajuato.

Por otro lado, resaltan Dolores Hidalgo CIN, Apaseo el Grande, que presentan un aumento considerable en el número de hablantes (fondo azul oscuro), aunque no tiene tantas localidades con una proporción alta de hablantes dentro del hogar del 100%, lo que significa que no existe un arraigo aún consolidado y puede expresar que se debe principalmente a población flotante o migrantes sin la compañía de su familia. De forma similar, aunque con menor proporción de aumento de hablantes de lenguas indígenas, se encuentran Ocampo y Santa Catarina, con pocas localidades de hablantes de lenguas indígenas y con bajas proporciones de hablantes dentro del hogar. Lo anterior sugiere que aunque la población hablante crece en términos absolutos en dichos municipios, no lo hace de forma proporcional al interior del hogar, lo que demuestra que no hay una transmisión de la lengua o que se refiere a población flotante. Esta situación puede explicarse por procesos migratorios o por una revitalización lingüística aún incipiente, principalmente por establecimientos de migrantes recientes.

Mapa 5. *Dinámica demográfica de la población que habla lenguas indígenas por municipio y localidades con más de 10% de presencia de hablantes*



Fuente: INEGI (2020) e ITER (2020).

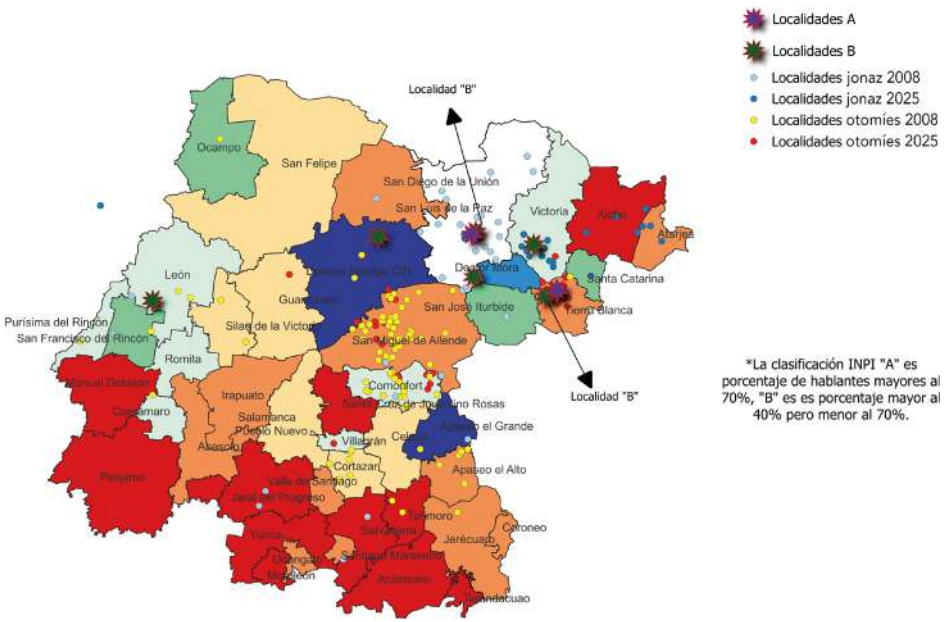
En contraste, municipios como Pénjamo, Acámbaro, Valle de Santiago, Salvatierra, Manuel Doblado y Tarimoro; presentan una disminución significativa del número de hablantes (fondo café oscuro), aunque con localidades con más del 75% de hablantes de lenguas indígenas dentro del hogar; esto significa que es necesario reconocer las causas de la movilidad indígena en la región y fortalecer la identidad cultural, que puede estarse debilitando. En particular, se debe destacar la disminución de población hablante de lenguas indígenas en el municipio de Tierra Blanca, uno de los municipios con mayor presencia de pueblos originarios de Guanajuato; por ende, con mayor proporción de hablantes de lenguas indígenas dentro del hogar, demostrando un mayor arraigo cultural; sin embargo, es menester reconocer la causa de la disminución de la población hablante en contextos de presencia de pueblos originarios de Guanajuato. En contraste, en el municipio de San Luis de la Paz, no existe una variación importante en el porcentaje de hablantes de lenguas indígenas, donde también existen localidades con proporciones de más del 75% de hablantes dentro del hogar. Este fenómeno puede interpretarse como una conservación lingüística sólida entre la población existente, aunque sin un crecimiento sostenido, lo que indica un riesgo de disminución progresiva a mediano plazo. Esta situación subraya la importancia de impulsar estrategias de salvaguarda cultural en dichas localidades donde existe una fuerte presencia de pueblos originarios de Guanajuato.

Estos hallazgos evidencian la necesidad de políticas públicas diferenciadas, enfocadas tanto en la revitalización lingüística en contextos urbanos como en el fortalecimiento de la transmisión intergeneracional en zonas rurales. Asimismo, se destaca la importancia de promover entornos educativos y culturales que reconozcan y fomenten el uso cotidiano de las lenguas indígenas, con el objetivo de garantizar su preservación y desarrollo a mediano y largo plazo.

Finalmente, el mapa 6 ofrece un análisis cualitativo de la distribución y presencia de hablantes de lenguas indígenas en Guanajuato, mediante un gradiente de color que permite visualizar incrementos o disminuciones en la proporción de población indígena en diferentes municipios. Esta herramienta cartográfica es fundamental para la orientación de políticas públicas en materia de pueblos originarios, ya que demuestra que los mu-

nicipios donde disminuye el número de hablantes suelen ser aquellos con mayor distribución de localidades indígenas, como San Miguel de Allende y Tierra Blanca, lo que refleja un riesgo potencial de emigración y pérdida cultural en sus territorios de origen. Por otro lado, es necesario investigar a fondo la situación del incremento de hablantes de lengua indígena en los municipios de Comonfort y Victoria, para reconocer si el incremento está relacionado con la presencia de pueblos originarios de Guanajuato o, caso contrario, debido a la inmigración de grupos indígenas originarios de otras demarcaciones.

Mapa 6. *Análisis de los registros de los pueblos originarios de Guanajuato con respecto a la variación de hablantes de lenguas indígenas*



Fuente: INEGI (2020), ITER (2020) e INPI (2020).

En particular podemos resaltar dos políticas públicas a proponer: la identificación de municipios con localidades A y B (con mayor proporción de hablantes indígenas) y su relación con la presencia de pueblos originarios requiere programas específicos de reapropiación cultural, educación bilingüe y fortalecimiento a las expresiones culturales. Por otro lado, en

las localidades con mayor aumento de población de hablantes es necesario fortalecer la cohesión de las comunidades ante escenarios de un aumento de inmigración, para asegurar que no existe un desplazamiento de las localidades originarias.

Marginación y distribución de los pueblos originarios de Guanajuato

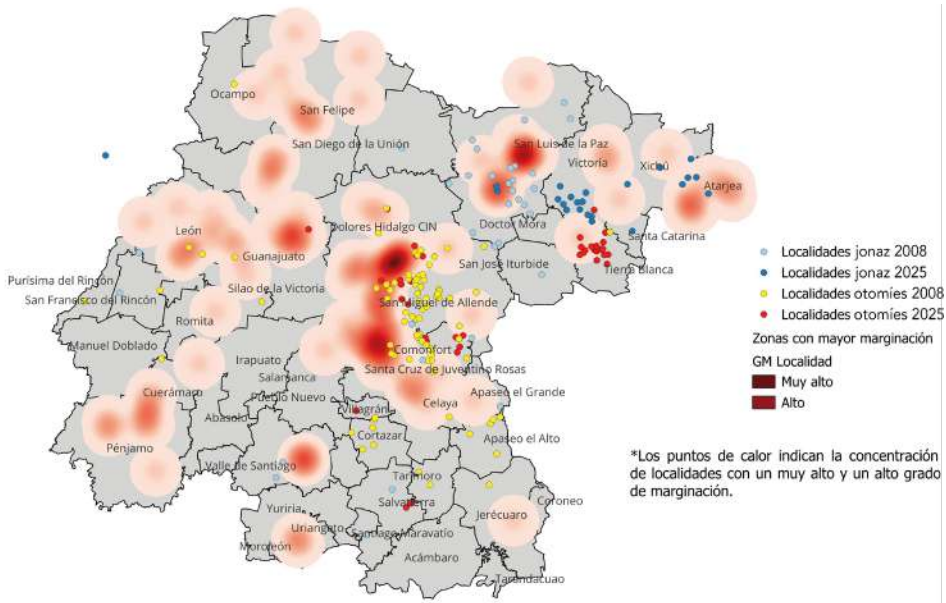
Como se observa en el mapa 7, donde se aprecia en el mapa de calor (gradiente en rojo) la concentración de localidades con alta y muy alta marginación de acuerdo con Conapo (2020), así como las localidades con la presencia documentada de pueblos originarios de Guanajuato; las localidades con presencia jonaz reconocidas en 2008 (DOF, 2008) tienden a presentarse en zonas de marginación en el municipio de San Luis de la Paz, mientras que aquellas documentadas en 2025 (INPI, 2025) tienen una presencia en la Sierra Gorda, en zonas de marginación, y también en el municipio de Victoria, donde no se relacionan con sitios de alta y muy alta marginación.

De la misma forma, las localidades con presencia otomí documentada en 2008 (DOF, 2008), se asocia a localidades con alta y muy alta marginación en los municipios de Dolores Hidalgo CIN y León; mientras el resto parece no tener cercanía a localidades marginadas; en contraste, para los criterios definidos por el Catálogo (INPI, 2025), la presencia de comunidades otomíes se asocia a localidades con muy alta marginación en Guanajuato, Dolores Hidalgo CIN y de forma notable en Tierra Blanca.

Esta reconfiguración territorial refleja, por un lado, un proceso de reconocimiento institucional más reciente de comunidades indígenas que históricamente habían sido invisibilizadas; y por otro, sugiere una posible movilidad poblacional motivada por factores estructurales como la marginación persistente, el acceso desigual a servicios básicos y las presiones territoriales derivadas del modelo de desarrollo vigente. La correspondencia entre el crecimiento de localidades indígenas y las zonas con mayores índices de marginación pone de relieve las condiciones de vulnerabilidad estructural que enfrentan estos pueblos originarios. Esta situación representa un desafío clave para la planeación territorial, la implementación de políticas públicas

con enfoque intercultural y la garantía efectiva de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la entidad.

Mapa 7. *Localidades con alta y muy alta marginación y su relación con las localidades de pueblos originarios de Guanajuato de acuerdo con el Inali y el Catálogo*



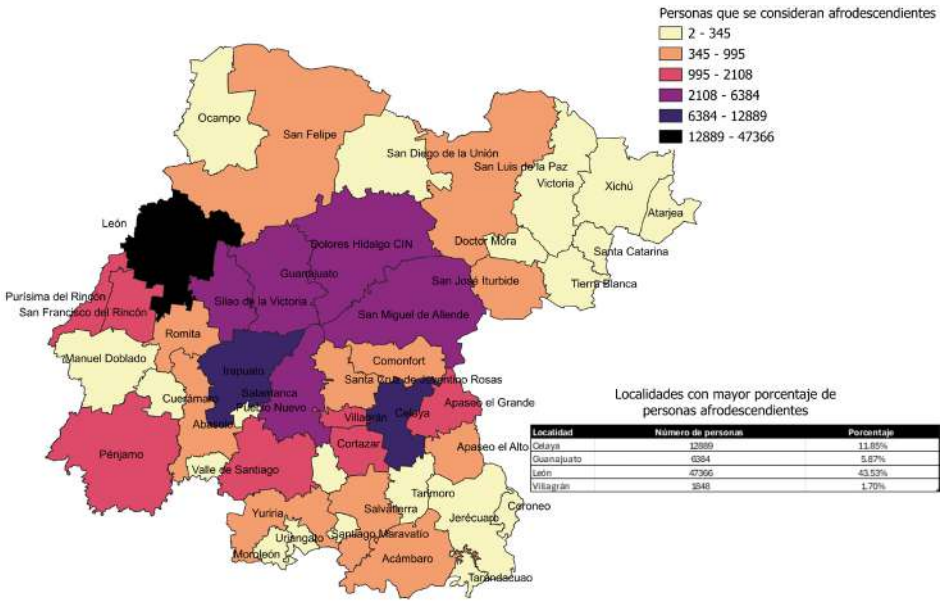
Fuente: elaboración propia con base en Conapo (2020), DOF (2008) e INPI (2025).

La distribución de los pueblos afromexicanos

De acuerdo con el mapa 8, los municipios con mayor número de personas que se autodefinen como afromexicanas en Guanajuato son los siguientes: León, con 47 366 personas, se posiciona como el municipio con la mayor población afromexicana del estado, representando el 43.53% del total estatal, según los datos presentados en la tabla del mapa 8. En segundo lugar, se encuentra Celaya, con 12 889 personas, que no solo ocupa el segundo lugar en términos absolutos, sino que además es el municipio con el mayor porcentaje relativo de población afromexicana respecto a su población total (11.85%). Por su parte, Guanajuato (capital) también presenta una cifra

significativa, con 6 384 personas, lo que representa el 5.87% de su población total. Aunque la población total de Guanajuato es menor que la de León o Celaya, destaca por su alta proporción de población afrodescendiente.

Mapa 8. *Distribución municipal del pueblo afromexicano en Guanajuato*



Fuente: INEGI (2020) e ITER (2020).

A nivel general, la distribución de la población afromexicana en Guanajuato muestra una clara concentración en la región centro-sur del estado, particularmente en los corredores urbanos e industriales que incluyen los municipios de León, Celaya, Irapuato, Salamanca y Guanajuato capital. Estos municipios, además de presentar altos niveles de urbanización, son importantes centros económicos y de migración interna, factores que podrían explicar la significativa presencia de población afrodescendiente en estas zonas. En contraste, los municipios del noreste y sureste del estado, como Xichú, Atarjea, Santa Catarina, Victoria, San Diego de la Unión, Tarandacuao y Jerécuaro, registran cifras considerablemente más bajas (coloreados en tonos beige y amarillo), con menos de 345 personas afromexicanas, lo

que refleja una distribución desigual que posiblemente está vinculada a factores como la ruralidad, el acceso limitado a servicios y el menor dinamismo económico.

Lo anterior sugiere que la presencia afrodescendiente en Guanajuato está estrechamente relacionada con procesos de urbanización, migración interna y oportunidades económicas. Sin embargo, la escasa presencia en municipios rurales y periféricos señala la necesidad de visibilizar e incluir a esta población en políticas públicas con un enfoque intercultural, así como de generar estadísticas más detalladas que permitan comprender mejor su dinámica social, económica y cultural dentro del estado y las ciudades de Guanajuato.

Conclusiones: propuestas de política pública y necesidades de investigación en torno a los pueblos originarios y afromexicanos de Guanajuato

El panorama histórico y contemporáneo de los pueblos originarios y afromexicanos en el estado de Guanajuato revela una profunda complejidad que exige un enfoque renovado y multidimensional en materia de política pública e investigación. A pesar del legado milenario de culturas como la otomí, jonaz, purépecha, pame y ximpec, los procesos de colonización, mestizaje forzado, explotación económica y movilidad territorial han dificultado el reconocimiento institucional y la preservación de sus identidades. Este contexto demanda una transformación de las políticas actuales, que tradicionalmente han operado bajo marcos rígidos de clasificación lingüística o censal, para transitar hacia esquemas que valoren la autodeterminación y la pluralidad cultural desde una perspectiva territorial e histórica.

En primer lugar, es necesario repensar el criterio de identificación de pueblos indígenas en los instrumentos oficiales, pasando del mero conteo de hablantes de lenguas indígenas hacia modelos más integrales que consideren la continuidad territorial, la memoria colectiva, los sistemas de organización comunal y los vínculos simbólicos con el entorno. La dinámica de los registros entre 2008 y 2025 evidencia cómo diferentes criterios —lingüís-

ticos vs. identitarios— modifican drásticamente el número y la ubicación de localidades reconocidas como indígenas, lo que tiene efectos directos en la asignación de recursos, el diseño de políticas públicas y el acceso a derechos colectivos.

Desde una perspectiva territorial, los municipios de Tierra Blanca, San Luis de la Paz, Comonfort y Dolores Hidalgo destacan como espacios estratégicos para fortalecer las políticas de preservación cultural. Mientras algunos presentan signos de arraigo sólido —como la alta proporción de hablantes de lenguas indígenas dentro de los hogares— otros reflejan una presencia creciente pero frágil, posiblemente asociada a migración jornalera sin acompañamiento familiar. Este contraste exige políticas diferenciadas que no solo fomenten el uso de las lenguas originarias en ámbitos comunitarios y educativos, sino que además garanticen condiciones dignas para la reproducción cultural, tales como vivienda adecuada, servicios de salud culturalmente pertinentes y acceso a tierras productivas.

En este sentido, se propone el diseño de un Programa Estatal de Reconocimiento y Fortalecimiento de Pueblos Originarios y Afromexicanos, que integre tres ejes fundamentales: 1) territorialidad cultural, mediante la identificación participativa de localidades con presencia histórica o actual de pueblos originarios; 2) justicia lingüística, a través del impulso de escuelas multilingües y el reconocimiento de variantes locales; y 3) autonomía y bienestar, mediante proyectos productivos con pertinencia cultural y acciones de soberanía alimentaria y ecológica en comunidades indígenas y afromexicanas.

Paralelamente, es urgente fortalecer los esfuerzos de investigación interdisciplinaria y de base comunitaria, que permitan esclarecer la trayectoria histórica de los pueblos afromexicanos y originarios en Guanajuato. Resulta necesario documentar prácticas culturales, estructuras de parentesco, toponimia, ritualidad y redes de apoyo mutuo que no necesariamente están asociadas al uso actual de lenguas indígenas, pero que constituyen expresiones vivas de identidad. A ello se suma la necesidad de analizar con mayor profundidad los factores que explican la disminución de hablantes en regiones con fuerte presencia originaria, como Tierra Blanca o Salvatierra, ya sea por migración, discriminación, envejecimiento poblacional o procesos de silenciamiento cultural.

Por otro lado, las nuevas dinámicas migratorias, como la llegada de jornaleros de pueblos na'savi, me'phaa o náhuatl, invitan a reconsiderar el papel de Guanajuato no solo como una entidad históricamente mestiza, sino como un nodo contemporáneo de encuentro intercultural. Esta condición convierte al estado en un espacio idóneo para implementar experiencias piloto de interculturalidad urbana, que integren la diversidad étnica y lingüística en las políticas de desarrollo local, garantizando el acceso a servicios públicos sin discriminación y promoviendo la convivencia respetuosa en entornos urbanos crecientemente diversos.

Finalmente, el legado afromexicano, profundamente invisibilizado en el estado, demanda una estrategia específica de visibilización y memoria histórica. La elaboración de archivos orales, rutas culturales, conmemoraciones y registros fotográficos, como los ejemplares de Romualdo García, pueden convertirse en herramientas poderosas de recuperación simbólica y justicia histórica, articuladas con programas educativos y culturales.

En suma, el reconocimiento, la protección y el fortalecimiento de los pueblos originarios y afromexicanos de Guanajuato no pueden limitarse a un enfoque asistencialista o folclorizante. Se requiere una política pública estructural, con fundamentos históricos, visión territorial y compromiso con la diversidad cultural como principio rector del desarrollo. A la par, se precisa una agenda de investigación de largo aliento, crítica y decolonial, que, desde las propias comunidades, reconstruya y proyecte los saberes y las prácticas que dan forma a la riqueza identitaria de Guanajuato.

Referencias

Banegas, I., Teruel, G., y Escobar Latapí, A. (2022). Mexican Social Programs, Departures and Return Migration. En A. Escobar Latapí y C. Masferrer (Eds.), *Migration Between Mexico and the United States* (pp. 229-260). Springer.

Baroni Boissonas, A. (1990). *La formación de la estructura agraria en el bajío colonial, siglos XVI y XVII*. CIESAS.

Borah, W. (1975). *El siglo de la depresión en Nueva España.* SEP.

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (2020). *Gaceta Parlamentaria*, año XXIV, núm. 5760-VI, LXIV Legislatura. https://gaceta.diputados.gob.mx/PDF/64/2020/sep/20200908-G.pdf

Castillo, R. N. (2016). La fragilidad de la vida novohispana. *Diacronías.*

Castleman, B. (2001). Social Climbers in a Colonial Mexican City: Individual Mobility within the Sistema de Castas in Orizaba, 1777-1791. *Colonial Latin American Review*, *10*(2): 229-249.

Chapa, J. (1981). *Wage Labor in the Periphery: Silver Mining in Colonial Mexico*. Review (Fernand Braudel Center), *4*(3): 509-534.

Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2020). Índice de marginación por entidad federativa y municipio 2020. Secretaría de Gobernación.

Crespo, A. M., y Cervantes, B. (1990). Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro. *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos* (pp. 87-108).

Davidson, D. (1996). Negro slave control and resistance in Colonial Mexico. *Hispanic American Historical Review*, *46*(1): 235-253.

De Capdevielle, M. (1971). Descripción y pacificación de la Sierra Gorda. *Estudios de historia novohispana*, *4*(004).

Diario Oficial de la Federación. (2008). *Acuerdo por el que se da a conocer el Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5065231&fecha=14/01/2008

Durand, J., Schiavon, J., Arias, P., Cárdenas, N., Jacobo, M., Terán, D., e Hinojosa, M. (2019). *El fenómeno migratorio en Guanajuato. Diagnóstico y propuestas de política pública*. CIDE.

Endfield, G. H. (2011). *Climate and Society in Colonial Mexico: A Study in Vulnerability*. John Wiley & Sons.

Guevara, M. (2000). *El desarrollo de Guanajuato virreinal y su conformación étnica: El caso de los afromestizos*. UNAM.

Humboldt, A. (1811). *Atlas géographique et physique du royaume de la Nouvelle-Espagne*.

Instituto de Planeación, Estadística y Geografía del Estado de Guanajuato (Iplaneg). (2015). *La regionalización en Guanajuato. Plan Estatal de Desarrollo Guanajuato 2040. Construyendo el futuro*. Gobierno del Estado de Guanajuato.

INEGI. (2009). Estadísticas históricas de México. https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/pais/historicas10/Tema9_Mineria.pdf#[0,{%22name%22:%22Fit%22}]

INEGI. (2010). Censo de Población y Vivienda 2010.

INEGI. (2020). Censo de Población y Vivienda 2020 [Base de datos y cartografía].

INEGI. (2020). Principales resultados por localidad (ITER). Censo de Población y Vivienda 2020.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2020). Catálogo de Localidades Indígenas. Gobierno de México.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (INPI). (2025). *Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas* (Actualización DOF 21/02/2025). Gobierno de México.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2025). *Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas*. https://catalogo.inpi.gob.mx/

Klein, H. S., y Vinson, B. (2007). *African slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford University Press.

McAlister, L. (1963). Social structure and social change in New Spain. *Hispanic American Historical Review*, *43*(3): 349-370.

Mosqueda, M. (2013). *La población negra de origen africano en la ciudad de San Diego del Biscocho, 1669-1679*. UAQ.

OIT, Conferencia Internacional del Trabajo. (1989). Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Ginebra, Suiza.

Paredes Martínez, C. (2018). Movilidad y movimientos migratorios tarascos en la época colonial, notas para su estudio. *Verbum et Lingua: Didáctica, lengua y cultura*, *12*: 66-82.

Paredes Martínez, C. (2017). *Al tañer de las campanas. Los pueblos indígenas del antiguo Michoacán en la época colonial*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Comité de los Derechos Indígenas.

Poyo, G. (1991). The Canary Islands Immigrants of San Antonio: From Ethnic Exclusivity to Community in Eighteenth-Century Béxar. *Tejano Origins in Eigh-teenth-Century San Antonio* (pp. 41-60). University of Texas Press.

Reyes Tovar, M., et al. (2019). *Territorio, sociedad y paisaje en la Sierra Gorda de Guanajuato*. Plaza y Valdés.

Rionda, R. (2002). *Historia demográfica de Guanajuato. Periodo precolombino y siglos XVI al XX*.

Sarrelangue, D. (1963). Población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII. *Historia Mexicana*, *12*(4): 516-530.

Schwaller, R. C. (2011). Mulata, hija de negro e india: Mulatos afroindígenas en el México colonial temprano. *Revista de Historia Social*, 44(3): 889-914.

Serrano, F. (2017). *Indigenous mine workers in the Guanajuato-Michoacán Region: Labor, migration, and ethnic identity in colonial Mexico, 1550-1800*. University of California.

Smith, C. (ed.). (2014). *Regional Analysis: Volume 2: Social Systems*. Academic Press.

Tutino, J. (1986). *From insurrection to revolution in Mexico: social bases of agrarian violence, 1750-1940*. Princeton University Press.

Tutino, J. (2011). *Making a New World: Founding Capitalism in the Bajío and Spanish North America*. Duke University Press.

Van Young, E. (1994). Doing regional history: A theoretical discussion and some Mexican cases. *Yearbook. Conference of Latin Americanist Geographers*. Conference of Latin Americanist Geographers (pp. 21-34).

Villaseñor, J. A. (1746). *Teatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de La Nueva España y sus jurisdicciones.* Dirección de Turismo del estado de Guanajuato (p. 31).

Von Woebeser, G. (1989). *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua.* UNAM.

Von Wobeser, G. (2011). Los indígenas y el movimiento de Independencia. *Estudios de cultura náhuatl*, *42*, 299-312.

Warren, J. B., y Alcaraz, A. G. (1977). *La conquista de Michoacán, 1521-1530.*

Wolf, E. (1955). *The Mexican Bajío in the eighteenth century: an analysis of cultural integration.*

Zamora A. (2004). Asentamientos prehispánicos en el estado de Guanajuato. *Acta Universitaria*, *14*(2): 25-44.

Zevallos, J. (1999). El movimiento de población como estrategia de sobrevivencia de los indios en la Nueva España. *Estudios Ibero-Americanos*, *25*(2): 39-60.

Dinámicas migratorias entre población indígena en Guanajuato: cambios sociales y lingüísticos

Ivy Jacaranda Jasso Martínez*
Felipe Canuto Castillo**

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.02

Resumen

En este capítulo se realiza una aproximación a la diversidad cultural que se observa en el estado de Guanajuato a partir de la presencia histórica de pueblos indígenas y de procesos de migración desde otras entidades del país en las últimas décadas. El objetivo es analizar las dinámicas sociales y lingüísticas que se han desarrollado en lo que va del siglo xxi, pero sin omitir que son parte de un proceso que viene desde la época colonial. Para llevar a cabo lo anterior se recurrió a los datos de los censos de 2000, 2010 y 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (inegi), a trabajos académicos que han abordado este tema y a resultados de investigaciones llevadas a cabo en León y en Tierra Blanca en diferentes periodos. A partir de lo anterior se ofrece un panorama general de la situación sociocultural de la población indígena y los cambios a los que ha tenido que adaptarse principalmente en las urbes. El texto finaliza enfatizando la necesidad de contar con políticas públicas con perspectiva intercultural para la atención de este sector de la población, así como con programas y proyectos

* Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán. Profesora-investigadora en la Universidad de Guanajuato, México. ORCID: 000-0001-6474-1463. Correo electrónico: ivyja@ugto.mx.

** Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador en el Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Guanajuato, México. https://orcid.org/0000-0002-1874-4169.

en el mismo orden, con el fin de que la etnicidad no sea un factor de vulnerabilidad, discriminación y marginación como ha sucedido a lo largo del tiempo.

Palabras clave: *indígenas, dinámicas socioculturales, etnicidad, migración, idiomas.*

Introducción

En la actualidad parecería que la diversidad cultural y lingüística es un hecho no cuestionado en nuestras sociedades; sin embargo, los fenómenos sociopolíticos que se están desarrollando en varias partes del mundo, incluido México, lo cuestionarían. Por lo anterior, la coexistencia de culturas, y sus formas específicas de ver y conocer el mundo, demanda no solo una reflexión acerca de esta diversidad, sino la existencia de políticas y proyectos que protejan, motiven y promuevan relaciones de convivencia equitativas, desde el respeto a los derechos humanos, entre las culturas y quienes las sustentan.

Con respecto a los pueblos y grupos indígenas, desde 2001 se reconoció en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos su existencia y que forman parte del Estado nación, así como un conjunto de derechos (en ocasiones solo en el papel) que pretenden contribuir como marco jurídico para que se reproduzcan sus culturas. A partir de este reconocimiento nacional se han configurado, a escala regional y local, normas e instancias que tratan de llevar a la práctica los derechos reconocidos.

En el caso del estado de Guanajuato, en el año 2011 se aprobó la Ley para la Protección de Pueblos y Comunidades Indígenas en el estado de Guanajuato. Este documento, en su artículo 3º, reconoce y protege a "los pueblos y comunidades indígenas originarios del Estado: I. Chichimeca, Eznar o Jonaz; II. Otomí o Ñahñú; y III. Pame. Así como a los migrantes de los pueblos Nahua, Mazahua, Purépecha, Zapotecos, Wixárika, Mixtecos, Mixes y Mayas, y demás pueblos y comunidades indígenas que transiten o residan de forma temporal o permanente en la entidad" (LXI Legislatura del estado de Guanajuato, 2011).

Diferentes estudios han observado, documentado y analizado en las últimas décadas la ya conocida movilidad de grupos indígenas en el país. Las rutas se han diversificado y grupos indígenas que no se había integrado al proceso migratorio ahora lo hacen atravesando el territorio nacional y también incursionan al país vecino del norte. En esta línea, autores como Nolasco y Rubio (2011) mencionan que existe un "nuevo mapa de la etnicidad nacional" que implica una recomposición geográfica de la diversidad cultural, sumándose grupos que habían quedado en las llamadas regiones de refugio, los que permanecían en escarpadas y remotas montañas (huicholes, coras, tarahumaras, nahuas de Guerrero, choles, mames, tzeltales, tzotziles), en los secos y áridos desiertos (seris y candelilleros de Chihuahua y Coahuila) e incluso aquellos que se habían mantenido en las selvas (lacandones, tojolabales y mayas cruzob) se integraron a la migración regional, interestatal o internacional en sus diferentes modalidades (Nolasco y Rubio, 2011, pp. 10-11). La movilidad de esta población se ejemplifica en el hecho de que, en el año 2010, según los datos del censo del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), 2 825 736 de las 6 913 362 personas de tres años y más que hablaban una lengua indígena en el país, alrededor de un tercio, residían en localidades urbanas (Horbath, 2021).

Por lo anterior, en este capítulo se propone revisar la diversidad cultural y lingüística que encontramos en el estado de Guanajuato y analizar, de manera particular, el caso de las ciudades que son residencia del mayor número de población indígena. Los datos que se estudian provienen de los Censos de Población y Vivienda de 2000, 2010 y 2020 realizados por el INEGI y se integra información producto de investigaciones cualitativas que se llevaron a cabo en el estado, y también algunas que efectuamos en la ciudad de León en diferentes periodos.

Dinámicas migratorias indígenas: las ciudades como destino

Para el año 2010 se estimó en 2 825 736 personas de tres años y más que hablaban una lengua indígena en las ciudades mexicanas, lo que significaba el 3.49% del total en estas urbes; y en relación con el total de quienes hablaban una lengua indígena en el país, esta cifra representaba el 41% de esta población (Horbath, 2021, p. 48). Por lo cual, la vida de grupos y familias

indígenas ya no tiene como principales referentes el campo, la naturaleza o la agricultura. Esta situación implica cambios socioculturales profundos y una adaptación a nuevas formas y tipos de relaciones sociales generalmente no prevista (Nolasco y Rubio, 2011).

Estas cifras proporcionan una idea inicial de cómo la migración es un fenómeno constante en la vida de muchos indígenas, no solo de aquellos que dejan sus comunidades de origen, sino también para aquellos que se quedan y reciben recursos y añoran la partida de su familia e integrantes de comunidad, lo que finalmente ha permitido construir redes de comunicación e intercambio, que igualmente facilitan la migración.

Las razones para migrar son variadas, pero generalmente se asocian a una presión importante en las localidades de origen ante la falta o desertificación de las tierras, políticas neoliberales que han dificultado la producción y comercialización de productos agrícolas, escasez de fuentes de trabajo o condiciones de marginación e inseguridad en las localidades. Un hombre náhuatl de Veracruz mencionó: "nomás nosotros no hay comida y sufrimos mucho y dije: 'pues sal a buscar la manera', entonces nos quedaba poquito lejos de la ciudad [Mendoza], entonces bajamos… ni sabía hablar español" (Entrevista a Jacinto, 2019).

Hobarth y Gracia afirman que también "procesos de internacionalización de la economía y de la globalización han incidido de manera negativa en sus pequeños mercados locales", lo que ocasiona el desplazamiento de "sus actividades principales con predominio en el sector primario hacia actividades terciarias de sobrevivencia" (2018, p. 11). Además, la motivación y expectativa en la movilidad también se relaciona con mayor comunicación a partir de la construcción de caminos, mayor conocimiento del mundo exterior, dominio del español, mayor presencia de la escuela y los medios de comunicación que "extendieron el horizonte indígena y abrieron nuevas alternativas de trabajo para esta población" (Romer, 2009, p. 58). Si bien la migración puede tener móviles similares a los de población rural no indígena, refiere particularidades que también se implican en el establecimiento en la ciudad. Romer (2009, pp. 58-59) afirma que "el fenotipo, a veces el vestido, la forma de actuar y, con frecuencia, en el momento de llegada, el deficiente uso o incluso el desconocimiento del idioma español (en particular en el caso de muchas mujeres)", afectan su experiencia migratoria.

Una constante en los estudios sobre población indígena en las ciudades es la discriminación y marginación que experimentan en las urbes, por lo cual estos grupos también han configurado distintas estrategias. Gracia (2018, p. 295) afirma que "frente a la discriminación basada en estigmas asociados a lo étnico, lo más usual es invisibilizarse o mimetizarse y desarrollar una serie de estrategias en el ámbito doméstico y barrial para vivir en condiciones adversas y recrear prácticas comunitarias entre distintos grupos domésticos". Sin embargo, la discriminación no desaparece y los grupos y familias, en el mejor de los casos, se organizan para exigir sus derechos y, en otros casos, este trato desigual llega a minar su identidad al grado de autocensurarse, dejar de reconocerse como indígena o abandonar su idioma. Otro aspecto que se ha identificado en los estudios es que esta apuesta por mejores condiciones de vida no siempre se alcanza, ya que el desplazamiento y la llegada a las ciudades no ha implicado para estos grupos indígenas una "transformación significativa de las realidades económico laborales" (Hobarth y Gracia, 2018, p. 11), pues continúan viviendo en condiciones de precariedad. La discriminación, la falta de preparación o capacitación y los exiguos recursos con los que llegan a las ciudades les impiden alcanzar los anhelos o las expectativas que tuvieron cuando salieron de sus localidades de origen; sin embargo, la migración se mantiene como una de las principales estrategias para buscar cambios en la situación de vida. En esta línea, Nolasco y Rubio (2011, p. 12) afirman que los grupos indígenas "han consolidado la empresa migratoria como uno de los principales medios de ingreso, así como de estabilización personal y familiar (lo cual, por lo demás, no los libera de los niveles de pobreza y pobreza extrema tanto en los ámbitos rurales como en los urbanos)", sin que lo anterior tenga como resultado el rompimiento o la interrupción de lazos entre lugares de origen y destino.

Aspectos estadísticos de la migración indígena en el estado de Guanajuato

En esta entidad, la población hablante de una lengua indígena es una minoría en términos numéricos, pero también se ha configurado como una

minoría social al ser invisibilizada. En el ámbito estatal, en el año 2020 se contabilizaron según el Censo del INEGI 14 048 personas de tres años y más que hablaban una lengua indígena, lo que representó 0.2% del total de población del estado de Guanajuato. Lo anterior es similar a la proporción a nivel municipal, ya que salvo la excepción del municipio de Tierra Blanca (8.1%) y San Luis de la Paz (1.9%), esta población no alcanza el 1% con respecto al total de la población de cada municipio para ese año. No obstante, a pesar de ser una minoría, estos grupos y culturas indígenas forman parte del patrimonio vivo que existe en Guanajuato y la riqueza cultural y lingüística que poseen es amplia y milenaria.

Estos dos municipios que son la excepción (Tierra Blanca y San Luis de la Paz) corresponden con los lugares de asentamiento de las poblaciones de lengua chichimeca y otomí, y son las que se consideran más antiguas en el estado. A estos se suman antiguos pueblos purépechas ubicados en el sur, colindantes con Michoacán; sin embargo, la llegada de población india de filiación mesoamericana (sin omitir la africana) en el siglo XVI, hablantes de diferentes lenguas, se produjo junto con la de los colonizadores europeos, como se puede constatar en documentos de la época y, además, en los nombres indígenas de algunas localidades y municipios (Crespo y Cervantes, 1990).

Es entonces que se puede ubicar regiones y localidades que rememoran un pasado indígena y que en la actualidad se han reconocido como tales, aunque no necesariamente se hable una lengua indígena. Algunos de estos corresponden con las 96 localidades integradas en el Padrón de Comunidades Indígenas y reconocidas por el gobierno de Guanajuato en el año 2012 (Gobierno del Estado de Guanajuato, 2012). Las 96 localidades pertenecen a los siguientes municipios: Apaseo el Alto (tres localidades y se identifican como otomíes), Atarjea (cuatro localidades y se identifican como chichimecas), Comonfort (13 localidades y se identifican como otomíes), Dolores Hidalgo (cuatro localidades y se identifican como otomíes), Salvatierra (una localidad y se identifica como otomí), San Luis de la Paz (tres localidades y se identifican como chichimecas, chichimecas jonaz y chichimecas huachichiles), San Miguel de Allende (24 localidades y se identifican como otomíes), Santa Catarina (una localidad y se identifica

como otomí), Tierra Blanca (18 localidades y se identifican como otomíes), Valle de Santiago (dos localidades y se identifican como otomíes), Victoria (14 localidades y se identifican como otomíes, chichimecas, chichimecas pames y chichimecas huachichiles), Villagrán (una localidad y se identifica como otomí) y Xichú (cinco localidades y se identifican como chichimecas y chichimecas huachichiles). Llama la atención que no se integraron en este padrón los grupos indígenas que habitan en las principales ciudades, pues aportan diversidad cultural y lingüística a los municipios más poblados del estado donde residen, entre ellos León, Irapuato y Celaya. Se debe mencionar que en estas localidades habitó población indígena desde fechas tempranas a partir de su fundación (Crespo y Cervantes, 1990). En la información del INEGI de años recientes lo que se observa es, en el caso de estos tres municipios donde se ubican las ciudades más pobladas, que se trata de población indígena (hablante o no de idiomas indomexicanos) que ha llegado de otros estados del país atraída por la posibilidad de encontrar un medio de subsistencia y desarrollo familiar.

A continuación, se contextualizan algunos de los procesos que se vivieron en localidades históricas para tratar de entender las actuales dinámicas en relación con los idiomas indígenas y las cifras de hablantes que presentan los censos. Con base en lo que mencionan Macías (1996), Uzeta (2001), Lastra (2006), Villegas (2017) y en trabajo de campo realizado en 2018 en Tierra Blanca se mencionan algunos factores que incidieron para que no se transmitieran las lenguas indígenas, lo cual fue el resultado de eventos sociopolíticos que se produjeron en el segundo tercio del siglo XX, cuando el objetivo de la política nacional dirigida a indígenas continuaba siendo el silenciamiento de los idiomas indomexicanos.

Según los datos que señalan las fuentes anteriores, hasta principios del siglo XX, en algunas regiones que comprenden los actuales municipios de Celaya, Comonfort, San Miguel de Allende, Tierra Blanca, San Luis de la Paz, entre otros más, la mayoría de la población era monolingüe en lengua indígena, principalmente otomí, de lo cual se deduce que el idioma se había mantenido hasta principios del siglo XX; sin embargo, en particular la escuela como una institución forjadora de pensamiento, y sus métodos de castellanización y asimilación en la que medió generalmente violencia física

y simbólica, incidió en el descenso del número de hablantes y aprendientes, ya que interrumpió el ciclo de las tradiciones lingüísticas.

El aprendizaje del idioma español por parte de la población indígena comenzó a generar una nueva fuente de discriminación, pero ahora en el interior de las mismas comunidades y esta se conjuntó con la que ya se ejercía desde fuera. Por ejemplo, la memoria colectiva rememora casos en los que cuando hablantes de lenguas indígenas acudían a las cabeceras municipales por alguna necesidad, personas que vivían allí los maltrataban bajo el supuesto de considerar que eran inferiores. A lo anterior se sumó, por el mismo motivo, la opresión en las localidades, pues quienes continuaban hablando el idioma indomexicano eran sujetos de "murmuraciones" por parte de neohablantes de castellano, lo cual, según los testimonios, era una situación más violenta que la que se ejercía desde fuera.

La castellanización y aculturación, además, llevaron al interior de los pueblos indígenas las formas de interactuar que se tenían con la gente de fuera: la primera, distinguir a las personas consideradas "atrasadas", las que continuaban hablando el idioma indígena y viviendo según los modelos de su cultura, la "indiada", en oposición a quienes ya habían aprendido la lengua castellana y, según esta manera de pensar, se habían "civilizado"; la segunda, que se deriva de la anterior, era la de aceptar, así como racionalizar y normalizar la supuesta diferencia que existía entre la "gente de razón" y la de "costumbre".

En lo anterior se observa que, en el imaginario social, en la mentalidad colectiva se había establecido una categoría social con base en la lengua que se hablaba; por lo cual, el concepto indio, la "pura indiada", más allá del supuesto "racial", se empleaba para identificar a la población que se consideraba que vivía en ignorancia y pobreza.

Los resultados que comenzaron a producirse entonces fueron la castellanización general de la población y, con ella, el silenciamiento de los idiomas indígenas, así como la asimilación que, según la política indigenista de entonces, buscaba "mexicanizar" al indio; es decir, que siguiera siendo "indio biológicamente", pero aculturado al modelo occidental. Es cuando los datos muestran "matrimonios mixtos" (casos donde una persona de la pareja es monolingüe en lengua indígena y la otra, ya bilingüe), ruptura en la transmisión de la tradición lingüística intergeneracional (una familia

donde la madre y el padre ya son bilingües y los hijos e hijas monolingües en español) o intrageneracional (una pareja monolingüe que deviene bilingüe enseña una lengua u otra conforme cría a sus hijas e hijos) y "enseñantes puente" (abuelas y abuelos que transmiten a sus nietas y nietos el idioma indígena).

Por lo anterior, se pueden observar casos como el de Cieneguilla, en el municipio de Tierra Blanca, donde a principios del siglo XXI ya casi no había hablantes de otomí, pues el idioma se había perdido debido a la valoración negativa de las culturas indígenas (Uzeta, 2001), aunque los censos recientes muestren un ascenso en los números. Es la misma situación en San Juan de la Vega, Neutla, San Nicolás, La Laguna, en los municipios de Comonfort y Celaya, donde la "pura indiada" hablaba otomí, pero "ya no hay" más hablantes debido a que "la letra ya les hizo mucho cambiar, ya saben hablar" español (Lastra, 2006, p. 311).

Un caso más es el de San Miguel de Allende, donde se documentó, entre las décadas de 1990 y 2000, el olvido en el que había caído el otomí en la memoria colectiva, pues sus (ex) hablantes ya no podían articular fluidamente frases en el idioma ni recordaban cómo se nombraban algunos objetos, además de que mostraban cierto temor de expresarse en esta lengua debido a la represión a la que se les había sometido (Macías, 1996). Habían quedado atrás los años cuando "casi la gente todos hablaban otomí", pero "ya no hay ni uno" debido a que habían sido castellanizados; por lo anterior, se señalaba que "toda la gente [que hablaba otomí] se acabó" (Lastra, 2006, p. 301). En semejante sentido se expresó el alcalde de Victoria alrededor de 1930, cuando tuvo "el honor de manifestar" que en algunas rancherías vivían "algunos de la raza indígena ya extinguida" (Macías, 1996, p. 65).

Antes de pasar al análisis de la dinámica demolingüística actual en las ciudades, es necesario mencionar que existen otros dos datos que se tomaron en cuenta en el registro de población indígenas: el primero es el relativo a la "población en hogares censales indígenas", que indica el número de personas, con lazos de parentesco o no, que residen en un mismo hogar donde la o el jefe de familia habla alguna lengua indígena, aunque no todas la hablen, lo cual puede deducirse de los datos que se indican adelante; el segundo se refiere a la "autoidentificación como indígenas" que, a nivel general del país, representó un aumento de 2010 a 2020, al pasar de alrededor

del 14 a 19.4%; sin embargo, en esta variable el número de hablantes muestra un descenso de 42 a 30.8% en el mismo periodo.[1]

En el análisis que se presentan a continuación, se toma como referencia el número de hablantes de lenguas indígenas en el estado de Guanajuato y los demás datos de los censos de población y vivienda en relación con este tema.[2] El estudio se basa en la información que se tiene de 2000 a 2020 y se centró en los municipios con las mayores cifras, como una muestra en la que se puede observar la tendencia en años recientes y el estado actual de la situación. Cabe mencionar que la fiabilidad de los censos ha sido cuestionada; sin embargo, son las estimaciones oficiales con las que se puede realizar un trabajo a este nivel, pero se toman con las reservas necesarias, por lo que también se mencionará adelante respecto de algunas cifras.

De acuerdo con los datos del censo de 2000, en ese año vivían 10 689 personas de cinco años y más hablantes de alguna lengua indígena en la entidad, y representaban el 0.3% del total de la población en ese rango de edad. Los lugares donde más residían eran, en orden descendente, los municipios de León con 2 425, San Luis de la Paz con 1 443 (1 238 en Misión de Chichimecas), Celaya con 1 124, Irapuato con 1 031 y San Miguel de Allende con 520. Por otra parte, los cinco idiomas con el mayor número de hablantes eran, en orden de más a menos porcentaje, chichimeca jonaz, otomí, náhuatl, mazahua y purépecha.

Por lo que corresponde al censo de 2010, se señala que en Guanajuato se registraron 14 835 personas de cinco años y más que hablaban alguna lengua indígena (la información menciona también a las de tres años y más, y en esta ascendía a 15 204).[3] Los municipios con mayor población hablante

[1] Los datos del censo de 2010 se pueden consultar en https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/, en la sección "Principales resultados", mientras que los de 2020 se obtuvieron del "Comunicado de prensa núm. 430/22, 8 de agosto de 2022", https://inegi.org.mx/app/saladeprensa/noticia/7519. Fecha de consulta, 18 de febrero de 2025.

[2] Los datos que se mencionan de los censos de población y vivienda se pueden consultar en dos recursos disponibles en la página de internet del INEGI; el primero es https://www.inegi.org.mx/app/scitel/Default?ev=9, y para la búsqueda de la información se debe elegir el año en la pestaña "cambiar evento" y las variables "entidad federativa" y "población indígena" o "lengua indígena", según sea el caso; el segundo es https://www.inegi.org.mx/programas/, donde se eligen "Censos y conteos", el año y las opciones "Tabulados", "Área geográfica" y "Lengua indígena" o "Etnicidad", según el caso, en el cuestionario básico.

[3] Con el fin de observar la dinámica demolingüística se toma como referencia la población

seguían siendo los mencionados en el párrafo anterior, pero la excepción era Tierra Blanca, que aparecía en tercer lugar con 2 065, después de León con 3 191 y de San Luis de la Paz con 2 163; le seguían Celaya con 1 262 e Irapuato con 1 004; por lo anterior, San Miguel de Allende pasaba a ocupar el sexto lugar con 621.

El último censo trabajado, y más reciente, es el de 2020. Los datos que se mencionan indican que la población hablante de lenguas indígenas de cinco años y más en la entidad descendió en su número, pues pasó a 13 828 (en el caso de tres años y más también bajó a 14 048). Los municipios con mayor población hablante siguieron siendo León con 3 521, San Luis de la Paz con 2 232, Tierra Blanca con 1 512, Celaya con 1 068 y en el quinto aparece Dolores Hidalgo con 884, que desplaza a Irapuato al sexto lugar con 737; San Miguel de Allende pasa hasta el octavo con 328 después de San Francisco del Rincón que contaba, según el censo, con 333. Tomando como referencia los cinco municipios con el mayor número, presentamos la tabla 1.

Tabla 1. *Municipios con mayor número de hablantes de lenguas indígenas en Guanajuato, 2000, 2010 y 2020*

	León	*San Luis de la Paz*	*Tierra Blanca*	*Celaya*	*Irapuato*
2000	2 425	1 443	92	1 124	1 031
2010	3 191	2 163	2 065	1 262	1 004
2020	3 521	2 232	1 512	1 068	732

Fuente: elaboración propia con base en los censos del INEGI.

Como se puede observar en la tabla 1, la dinámica demolingüística en los municipios de León y San Luis de la Paz difiere de la que se indica para los otros tres municipios en lo que corresponde al segundo y el tercer censos, y muestra una trayectoria que parece estar en cierta relación con la dinámica demográfica y con una continuidad en las tradiciones lingüísticas de acuerdo con el número de personas hablantes y el de residentes en hogares indígenas, pues en el caso de León ascendieron del 44 al 50% de 2010 a 2020,

de cinco años y más debido a que en el censo de 2000 no se cuenta con datos de la de tres años y más.

mientras que en el de San Luis de la Paz muestra un descenso de solo un punto porcentual al pasar de 53 al 52%.

Por su parte, en los casos de Celaya e Irapuato baja el número de personas en hogares censales indígenas y se mantiene el porcentaje de hablantes de idiomas indomexicanos; en el primer caso, pasan de 2 921 habitantes a 2 608 de 2010 a 2020, mientras que en el segundo, de 2 493 a 1 811; en lo que corresponde a las y los hablantes, en Celaya baja alrededor de dos puntos, de 43 a 41%, y en Irapuato se mantienen en 40%. El descenso de la población indígena en estos dos municipios podría deberse a la trayectoria de movilidad, a la búsqueda de otras ciudades alternativas para vivir y subsistir, pues se ha estudiado que para que permanezcan en algún lugar los factores que pueden influir son tener un espacio donde habitar, un empleo para su manutención y/o el ingreso de las hijas e hijos a las escuelas.

Un caso que se menciona de manera particular es el de Tierra Blanca, pues en la dinámica demolingüística, de acuerdo con los censos, se observa una trayectoria que llama la atención debido a que en 2000 aparece con 92 hablantes y 10 años más tarde llega a 2 065, aunque en 2020 baja a 1 512. En este municipio destaca también la comunidad de Cieneguilla, en la que en el primer censo se indicaba que 13 personas hablaban alguna lengua indígena (otomí), en el segundo eran 55 y en el tercero el número llegó a 456, con lo que se convirtió en la localidad con el mayor número de hablantes.

El incremento anterior puede relacionarse con las negociaciones y la posterior aprobación de la Ley indígena en el estado en 2011, ya que implica un reconocimiento político que trata de revertir la invisibilidad manifiesta (procesos de revitalización étnica) y, en consecuencia, el acceso a recursos etiquetados para este sector de la población a nivel federal y estatal. Lo que se confirma con el Padrón de Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guanajuato mencionado y aprobado en 2012.

En 2010 los idiomas indomexicanos más hablados eran otomí, chichimeco jonaz, náhuatl, mazahua y purépecha, y solo cambiaron de lugar los dos primeros respecto de 2000; en el censo de 2020 fueron otomí (2 689), náhuatl (2 574), chichimeco jonaz (2 242) y mixe (916). Aunque, como mencionamos, la cifra total de hablantes en el estado descendió de 2010 a 2020, el número de estos en algunas lenguas aumentó, como es el caso del náhuatl

(sus variedades) que pasó de 1 264 a 2 574, el de los idiomas mixtecanos de 324 a 738 y el de los zapotecanos de 287 a 523. Otra información que destaca es, por un lado, la relativa al número de hombres, que es mayor que al de mujeres hablantes, lo que podría deberse al patrón según el cual estos son los primeros en migrar y luego se reúne la esposa y, posteriormente, toda la familia; por otro lado, el caso de las personas monolingües que, aunque en un porcentaje bajo, siguen presentes en estos datos.

Esta información de los censos del INEGI debe tomarse con reserva debido a los posibles sobre o subregistros de población debido a la declaración de la calidad de hablante de lenguas indígenas sin serlo o, en el caso contrario, la negación de esta competencia o, más aún, a la "omisión" de la pregunta por parte de encuestadores. Sin embargo, lo que sí se constata a nivel general es el silenciamiento lingüístico a través de las generaciones: en 2020 eran 14 048 hablantes de 25 976 personas de tres años y más que residían en hogares censales indígenas, y representaban el 0.2% de la población total de Guanajuato, entre un 6.39% que se adscribía como indígena.

Cambios en las dinámicas socioculturales y el uso de las lenguas indígenas en las ciudades

En este apartado exponemos los ajustes y las modificaciones que realizan los grupos y familias indígenas residentes de las urbes. Nolasco y Rubio (2011, p. 11) mencionan que las relaciones sociales a las que deben adaptarse los grupos indígenas están determinadas y estructuradas por la diversidad de estilos de vida, a lo que en muy corto tiempo se enfrentan en los diversos contextos, la hipercomunicación en todos los niveles, los sectores financieros internacionales, los medios de comunicación masiva y la misma experiencia multicultural que implica estos procesos.

Aunque las familias indígenas que llegan a las ciudades deben integrarse a actividades laborales y hábitos de las urbes, esto no las obliga a perder la cultura de origen, sino que puede reconstruirse en otros contextos (Jasso y Martínez, 2016). Las comunidades de origen aún tienen un rol simbólico y, principalmente, las primeras generaciones que llegan tratan de mantener

lazos con sus familias que todavía viven allá; es decir, su residencia en la ciudad no limita su participación y presencia (a veces de forma frecuente, otras solo cuando hay fiesta o cuando hay suficientes recursos para volver) en sus comunidades.

En las ciudades existen dificultades para que las familias indígenas puedan mantenerse como grupo étnico (y conjuntarse en una misma colonia o lugar determinado de la ciudad), por lo que las relaciones de apoyo (familiares o vecinales) se debilitan o no están tan presentes en el día a día. La anterior situación se ha documentado en diferentes estudios (Oehmichen, 2005; Martínez, 2007; Romer, 2009; Horbarth, 2021) y a estas se suman las prácticas de discriminación,[4] exclusión o marginación que experimentan por parte de instituciones y en espacios públicos. Este aspecto es clave para entender las diversas consecuencias que se producen, desde segregación espacial hasta limitar el uso del idioma materno.

En esta línea, los cambios y ajustes que las familias deben hacer dependen de factores como la etapa de la familia (familia recién conformada —con niños pequeños—, familia consolidada —con hijos mayores—), las redes sociales con las que cuentan y la experiencia migratoria que tengan (y que les permitirá aplicar estrategias ya conocidas o diseñar nuevas). A continuación se describen las principales adecuaciones que se observan, especialmente en el caso de la ciudad de León —donde la llegada de familias indígenas data de hace 30 o 40 años—, y que refieren cambios en las dinámicas familiares, las actividades laborales y el uso de sus lenguas indígenas.

Cabe aclarar que la diversidad cultural y lingüística que existe en la ciudad más poblada del estado está integrada principalmente por mazahuas provenientes del Estado de México, mixes de Oaxaca, mixtecos de Guerrero, nahuas de Gurrero y Veracruz, otomíes del Estado de México y de Querétaro, purépechas de Michoacán, tseltales de Chiapas y wixarikas de Jalisco (Jasso y Martínez, 2016). Existen más aspectos en los que se pueden observar cambios (relaciones intergeneracionales, expectativas juveniles, educación,

[4] Hobarth y Gracia refieren esta discriminación como los "mecanismos, valores y prácticas desarrollados desde las instancias públicas que propician tratos diferentes y desiguales, y que dificultan la efectiva inserción y adaptación de los grupos indígenas en las ciudades" (2018, p. 11).

etc.), pero los que se enuncian son los más relevantes y sobre los cuales se pueden hacer algunas propuestas de actuación.

Dinámicas familiares

Las familias que llegan a vivir a las grandes y medianas ciudades deben adecuar su anterior dinámica a las exigencias y necesidades que se configuran en las urbes. Esto inicia desde el mantenimiento de la vida, que implica la búsqueda de recursos para alimentarse y pagar el alquiler del lugar donde viven, a lo que se suman otras necesidades (transporte, salud, educación, diversión, mantenimiento de relaciones con la familia en el lugar de origen y paisanos en la ciudad). El hecho de no poseer casa o tierra, a diferencia de su lugar de origen, obliga al pago mensual que debe reunir la familia, lo que ha implicado un conjunto de estrategias, similares a otros sectores de la población que no tienen este recurso, como el hacinamiento, la subrenta o préstamo de habitaciones en colonias que no cuentan con los servicios básicos, o la autoconstrucción de vivienda con materiales perecederos. Se trata principalmente de familiares nucleares (padre, madre e hijos), aunque también se identifican familias extendidas (abuelo o abuela) compartiendo un espacio reducido o conviviendo diferentes familias emparentadas en un mismo terreno.[5]

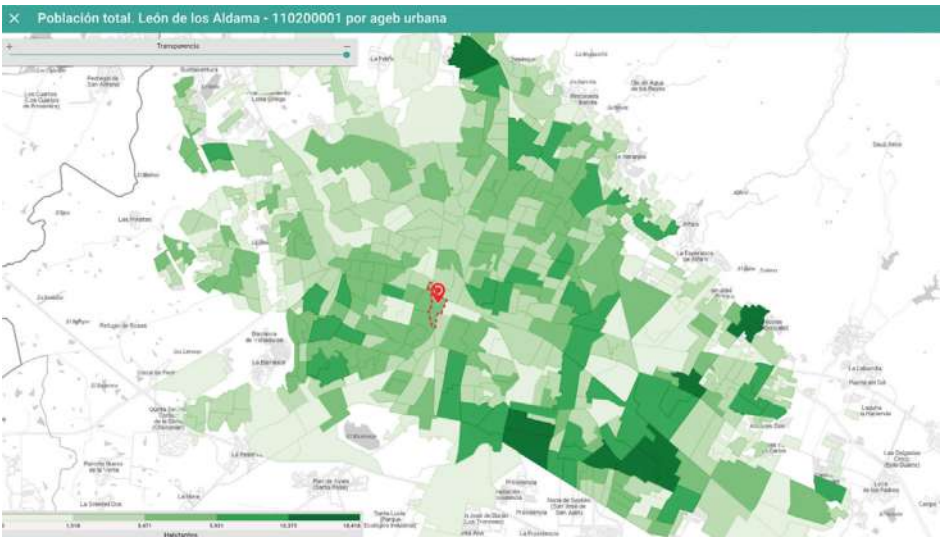
En el caso de León, las ubicaciones son diversas y, a partir de la información del INEGI, es posible identificar algunas de las principales zonas donde habitan familias y grupos indígenas en la ciudad a nivel de los AGEBs con datos del año 2020. Lo que se observa en las siguientes imágenes es que las ubicaciones de los grupos y las familias indígenas no están en la periferia, sino que se concentran cerca de avenidas y calles céntricas y muy transitadas. Tampoco viven en las colonias más pobladas, salvo la que concentró en segundo lugar el mayor número de población indígena (que registró 6 597 personas en total). También llama la atención que entre sí estas ubi-

[5] Gracia (2018) también identificó estas problemáticas entre indígenas en la Zona Metropolitana de Guadalajara al asentarse en terrenos irregulares, sin provisión de servicios y en familias extensas, por lo que en ocasiones pueden reproducir algunos elementos culturales.

caciones están cercanas o son contiguas, lo que puede indicar relaciones y cierta facilidad para acceder a casas o terrenos en estas ubicaciones. A este respecto, Borja y Castells (2000) mencionan que la desigualdad en ingreso y las prácticas discriminatorias en el mercado de vivienda propician la concentración desproporcionada de grupos indígenas en las zonas urbanas.

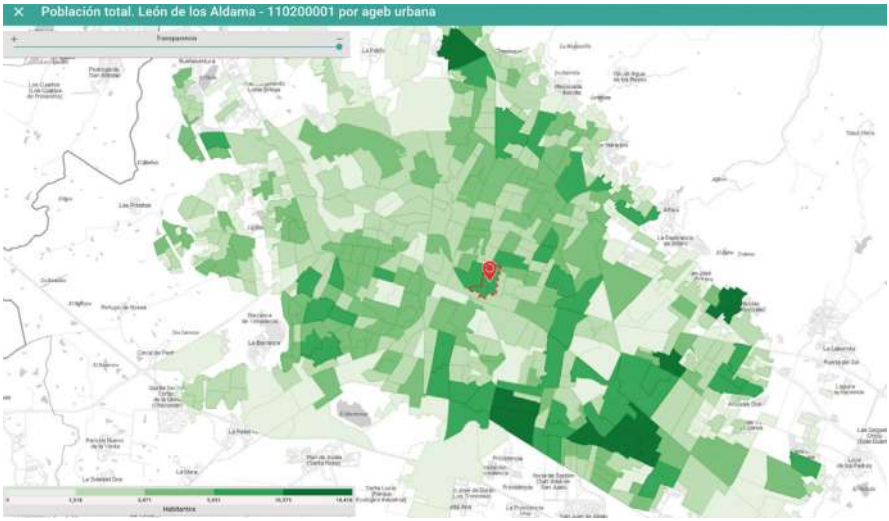
Imágenes AGEBs con mayor concentración de población indígena, municipio de León, 2020

Figura 1. *AGEB con mayor concentración de población indígena: 220 (total de habitantes: 4 018)*



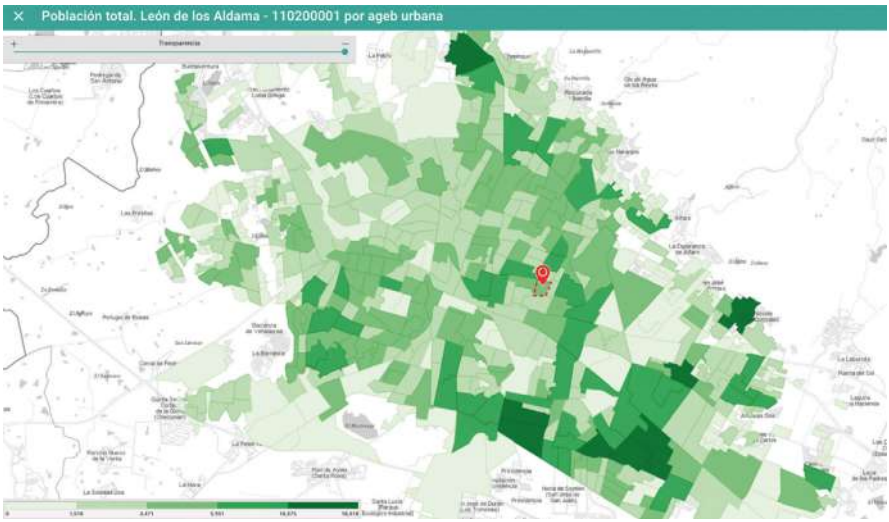
Fuente: INEGI, https://gaia.inegi.org.mx/scince2020/, acceso 27 de febrero de 2025.

Figura 2. *AGEB con mayor concentración de población indígena: 196 (total de habitantes: 6 597)*



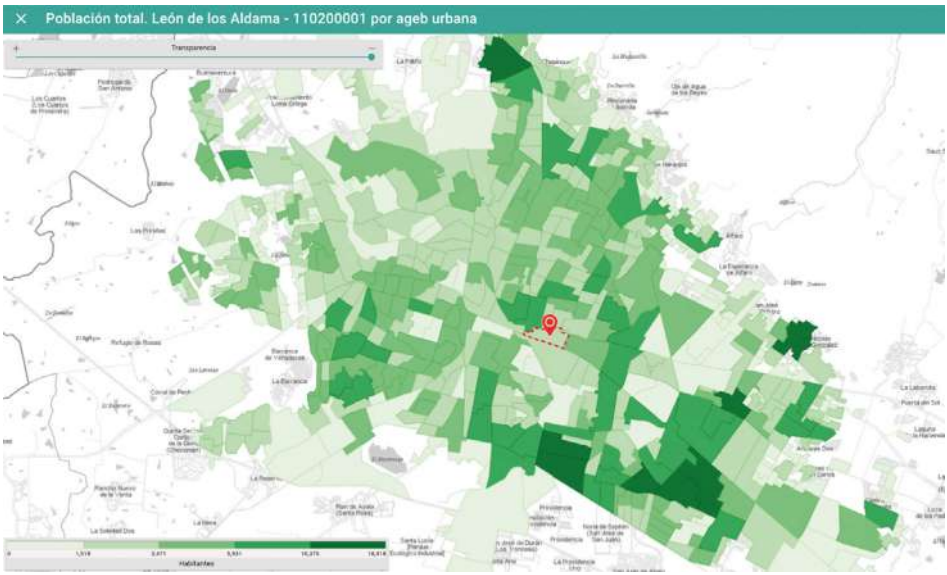
Fuente: INEGI, https://gaia.inegi.org.mx/scince2020/, acceso 27 de febrero de 2025.

Figura 3. *AGEB con mayor concentración de población indígena: 98 (total de habitantes: 3 864)*



Fuente: INEGI, https://gaia.inegi.org.mx/scince2020/, acceso 27 de febrero de 2025.

Figura 4. *AGEB con mayor concentración de población indígena: 55 (total de habitantes: 1 655)*



Fuente: INEGI, https://gaia.inegi.org.mx/scince2020/, acceso 27 de febrero de 2025.

Como se mencionó con las cifras que se analizaron anteriormente, estos registros geográficos deben tomarse con reserva, debido a subregistros o a omisiones por parte de encuestadores. Por otra parte, se tiene el antecedente de ubicaciones en la ciudad donde viven familias indígenas, como los antiguos patios de ferrocarril (donde habitan mixtecos) o el Centro de Desarrollo Indígena Loyola (ya quedan pocas personas). Debido a que en estos lugares y sus cercanías se encuentra población indígena, se crearon dos escuelas que tienen una orientación intercultural, y que reciben a niños y niñas indígenas: Escuela Nenemi y Escuela José Ma. Morelos. Estos lugares se ubican hacia la parte sur de la ciudad.

Respecto a las dinámicas internas, las tareas asociadas a cada sexo no se han modificado significativamente, pero la incursión de las mujeres en la esfera pública, como las calles, los cruceros o empleos en tiendas, cocinas o fábricas es un cambio importante. Azucena (mujer nahua de Veracruz) "no viste más su traje típico, dejó de usarlo hace tres años cuando entró a

trabajar a una fábrica de calzado y le prohibieron llevarlo. También tuvo que cortar su cabello cuando este se le enredó en una de las máquinas y se llenó de pegamento" (Nota de campo, 2019). Lo anterior ejemplifica las condiciones que experimentan cuando se emplean en fábricas o tiendas, pues son discriminadas.

El aporte económico que logran es igual de importante que el de los varones, pero eso no las exenta de las labores del hogar y del cuidado de los integrantes de la familia; al contrario, implica jornadas dobles. Es entonces que la anterior dinámica familiar se ve modificada por la casi generalizada inserción de las mujeres en un ámbito laboral, que les permite generar recursos, y en algunos casos también ha propiciado posibilidades de decisión; "aquí la mujer tiene que salir a trabajar afuercitas, yo pienso que la mera verdad es mejor aquí" (Entrevista, mujer otomí, 2016). Pero también han aumentado sus actividades en el ámbito público; además, el rol de cuidadora de la familia, que recae en las mujeres, ha implicado mayor exposición a discriminación y malos tratos; mujeres otomíes y nahuas han mencionado la falta de sensibilidad que el sector público de salud tiene respecto a su situación.

Similar a como ocurría en los lugares de origen, toda la familia tiene una contribución económica o en especie para su mantenimiento. En el contexto urbano, los integrantes más jóvenes también contribuyen con la venta de algún producto o empleándose en algún negocio, apoyando en las actividades laborales del padre o de la madre, o en el cuidado de la casa y los integrantes más jóvenes. Para algunos padres y madres, la enseñanza de un oficio (vender algún producto) es un aprendizaje para la vida, pues con ello pueden empezar a "ganarse la vida" desde jóvenes. Un aspecto importante es que los niños y las niñas de estas familias acuden en su mayoría a la escuela, sobre todo al nivel primaria. En los siguientes niveles, a partir de la secundaria, su presencia disminuye y son pocos los que logran llegar a nivel de licenciatura o de formación profesional. Esto se relaciona con episodios de discriminación y violencia que viven niños, niñas y jóvenes en los ámbitos educativos.

El hecho de desconocer su pertenencia cultural ha provocado que las instituciones educativas (maestros y directivos) los consideren como población que debe ser atendida mediante educación especial por tener algún

problema cognitivo. El percibir cierto "acento" o la dificultad para comunicarse en una segunda lengua también provoca por parte de otros alumnos y alumnas burlas, chistes y violencia verbal hacia los alumnos "indios".

Por otro lado, la actividad escolar, que posiblemente en sus lugares de origen era más flexible, en ocasiones se ve trastocada por las actividades de apoyo o trabajo que llegan a desarrollar los niños y las niñas de familias indígenas. Todo lo anterior también incide en las expectativas y posibilidades laborales de los integrantes jóvenes, que al no tener una preparación educativa de más grados limita su acceso a trabajos mejor pagados; además, el temprano desarrollo de una actividad que reditúe monetariamente sustituye su trayectoria educativa. Así, la anhelada movilidad social no se logra, pues para las generaciones que ya crecen en la ciudad las oportunidades aún no son radicalmente diferentes a las de sus padres o ancestros que llegaron hace décadas a este mismo entorno.

Por otra parte, las familias de personas adultas que llegaron a la ciudad generalmente venían constituidas como tal, pero las siguientes generaciones han integrado formas diferentes de relacionarse disímiles a las de sus comunidades. Especialmente las y los jóvenes viven noviazgos sin necesariamente culminar en matrimonios o vida marital, y tienen parejas no indígenas. En esta línea es importante la brecha generacional, ya que vivir en un contexto con otros referentes puede propiciar en los integrantes más jóvenes diferentes concepciones y significados que en algunos casos chocan con los principios y valores de sus comunidades de origen o con los de sus padres y madres.

Un aspecto que hay que considerar es que la reproducción cultural de estos grupos también se produce en las ciudades, tal vez no de forma masiva o pública, pero celebran algunos de sus rituales y festividades (por ejemplo, el Año Nuevo purépecha) o alguna fiesta familiar (confirmación) similar a como la realizan en su pueblo; además, en el ámbito privado se habla su lengua materna y se tratan de mantener algunas costumbres (comida, música, etcétera), aunque son principalmente las personas adultas quienes tienen este interés. Lo anterior sugiere formas de apropiación del territorio y de la ciudad.

Actividad laboral

Otro de los aspectos que se ve transformado en la ciudad son las actividades que generan recursos económicos. Existe una apreciación inicial respecto a que en las ciudades estos grupos y familias pueden acceder a más trabajos o fuentes de ingresos que en sus lugares de origen, los pagos o salarios son más altos y, también, que existe mayor posibilidad de acceder a apoyos del gobierno; sin embargo, los empleos a los que pueden acceder son de baja calificación y sueldo debido al limitado dominio del español, la falta de educación formal y capacitación, y la ausencia de redes que puedan facilitar su inserción en nichos laborales. Al respecto, Hobarth (2021) menciona que, en la ciudad, los indígenas se integran a las franjas más bajas de empleo y remuneración debido a los precarios niveles de escolaridad que reportan.

Lo anterior hace que una parte significativa de estas familias opte por autoemplearse. En el caso de familias y grupos indígenas que habitan en León, la mayoría se ha integrado al comercio ambulante o a la venta de diferentes mercancías sin lugar fijo.

Un grupo mazahua vende accesorios y artículos pequeños de piel (monederos, cinturones, llaveros), otomíes que venden botanas y dulces, nahuas de Veracruz se han especializado en la venta de ramos de flores, mixtecos que elaboran y venden sus artesanías tejidas de palma (bolsas, sombreros, adornos, etc.) y purépechas que se dedican a la elaboración y venta de figuras de yeso y utensilios de barro. También se puede identificar a familias tseltales en los cruceros (haciendo malabares, limpiando espejos de autos) y otro grupo, más consolidado que llegó a la ciudad hace casi 10 años, que se dedica a la venta de ropa y artesanías traídas desde Chiapas (Jasso y Valerdi, 2018). Los mixes, por su parte, se dedican a la venta de comida (taquerías) en establecimientos fijos (pequeñas empresas donde se integra a paisanos de Oaxaca) (Toledo, 2024).

Esta situación es similar a la encontrada por Gracia (2018) en la Zona Metropolitana de Guadalajara, donde de acuerdo con el grupo etnolingüístico es el tipo de producto que se ofrece, y también coincide en que suelen ser mayormente perseguidos por los inspectores o policías. En esta línea, vendedores y vendedoras indígenas han experimentado malos tratos e insul-

tos de parte de los inspectores de comercio ante el ofrecimiento de sus mercancías en zonas donde el comercio ambulante está prohibido. Según lo que comentan, las mujeres son más acosadas que otros vendedores debido a su calidad étnica. La vestimenta, el acento o el uso de su idioma materno delata su carácter indígena y, por ello, los inspectores pueden ser más agresivos en sus llamados de atención e incluso recoger su mercancía.

Las condiciones en que se desarrolla la venta de mercancías implican jornadas muy amplias, bajo las inclemencias del clima (muy soleado y caluroso), con condiciones inciertas, sin seguridad laboral y con el riesgo de ser detenido o, como ya se mencionó, con la posibilidad de perder su mercancía: "Hay compañeros que caminan por las calles y los van persiguiendo, y simplemente les quitan sus mercancías" (Entrevista, hombre mazahua, 2016). Para contrarrestar esta situación de vulnerabilidad (ingresos limitados, incertidumbre y empleos precarios), las familias indígenas se siguen manteniendo como unidades de producción económica. Lo anterior implica que todos los integrantes aporten recursos materiales, económicos o de servicio y cuidado.

Cabe mencionar que este tema (principal actividad laboral para un amplio número de familias indígenas: comercio ambulante) se ha planteado de forma constante en las diferentes reuniones del Consejo Consultivo Indígena de León, aprobado en el año 2011, sin que se llegue a una respuesta satisfactoria para estos grupos y familias: "Nos gusta trabajar y nos gusta luchar… Tenemos que defender nuestro derecho que es para trabajar" (Notas de campo, Consejo Consultivo Indígena de León, hombre mazahua, 2016). Hace dos administraciones, algunos integrantes del ayuntamiento leonés comentaron la posibilidad de construir un "mercado indígena", donde los diferentes grupos pudieran vender sus artesanía y mercancías. Esta propuesta contaba con el apoyo de los consejeros indígenas y los grupos que acudían a las reuniones, y si bien implicó diferencias en el interior de estos grupos indígenas, el proyecto nunca se concretó. En la anterior y reciente administraciones, las y los comerciantes indígenas reconocidos por el ayuntamiento han podido ofertar sus productos en la Feria de León (concesión de espacios), lo que ha significado un área comercial redituable. En fechas especiales (Día de la Lengua Materna, por ejemplo) también han participado en un tianguis en el centro histórico de la ciudad para vender sus artesanías;

sin embargo, los espacios no son suficientes y solo pueden instalarse por temporadas cortas.

La dinámica lingüística

Los porcentajes de hablantes de lenguas indígenas mostrados en la tabla 1 son resultado de un proceso que ha buscado borrar la identidad de la población indígena desde el siglo XVI. Con base en la documentación que se tiene se conocen los métodos que se han empleado para castellanizar, los argumentos con que se ha buscado justificar los lingüicidios, así como los diferentes agentes que han participado. Esta historia, en lo que ahora es México, cobró mayor intensidad en el siglo XIX, cuando se redujo alrededor de 75% el número de hablantes de idiomas indomexicanos y, aunque con el tiempo han cambiado los actantes y las acciones específicas, se ha mantenido una ideología que establece una oposición jerárquica entre la población, en la cual a quienes se les ubica en el nivel inferior de esta escala social arbitraria pierden sus derechos, entre ellos el de mantener sus propios idiomas.

La situación actual de las lenguas indígenas en las ciudades del país, incluso en áreas semiurbanas, es una de las tareas pendientes de la sociolingüística indomexicana, pues es un tema del cual aún falta investigar, ya que los trabajos se han concentrado sobre todo con hablantes (que en ciertos casos han dejado de serlo funcionalmente) en el medio rural. En lo que respecta a Guanajuato, en particular, también se observa la carencia de textos acerca de la temática y solo se han publicado (al menos los que se conocen) algunos que abordan la problemática en León con población proveniente de otros estados, por lo que a partir de estos se realizan las siguientes consideraciones (Canuto, 2017; Canuto, 2024; Schnuchel, 2018; Schnuchel y Wright, 2021).

En general, se han observado dos situaciones: una, la continuidad de la tradición lingüística y, la segunda, el silenciamiento de los idiomas de una generación a otra, incluso sin que medie una de transición. Estas dos dinámicas parecen estar relacionadas con las que se siguen en los pueblos de origen, pues si las lenguas se encuentran o no vitales, así continuarán en León. De acuerdo con los datos, las tradiciones lingüísticas se han manteni-

do en el contexto urbano en las tres primeras generaciones a partir de que llegaron a la ciudad, pues entre esta población existe el deseo y la voluntad de que persistan a través del tiempo, aunque también sea hispanófona.

El bilingüismo conlleva dos posibilidades de trayectorias lingüísticas diferentes, según lo que se ha estudiado en las dos dinámicas mencionadas: una que va en dirección de la continuidad de la tradición lingüística y otra que se guía hacia un monolingüismo futuro en castellano; por lo anterior, puede significar el punto de transición inter e intrageneracional. Así, para algunas personas el aprendizaje del español fue con el fin de comunicarse con la alteridad hablante de este idioma e interactuar en un país castellanizado, mientras que para otras fue la única y necesaria opción para su cotidianidad.

En los casos de ruptura con la tradición lingüística se debe tener en cuenta la historia a partir de la inmersión en contextos hispanohablantes. Hasta antes del comienzo de la migración la lengua indígena era funcional en todos los ámbitos de la vida cotidiana de los pueblos y esta respondía a sus necesidades de comunicación. La situación empezó a cambiar cuando parte de la población, por diversos motivos, se vio en la necesidad de ir a las ciudades para obtener su sustento. Uno de los factores que se menciona recurrentemente como causales de la no transmisión del idioma en las ciudades es la discriminación. En las historias de vida, los episodios de violencia, en sus modalidades de burla, desprecio y humillación, son parte de la "relación de agravios" que se mencionan, sobre todo por las personas que solo hablaban el idioma indígena cuando llegaron a la ciudad. Los diacríticos culturales, como la lengua o la manera de hablar español, eran los marcadores que permitían identificarlas y ser sujetas de discriminación.

Debido a dos situaciones que se conjuntaron, derivadas de la discriminación, la transmisión de algunos idiomas indígenas se vio interrumpida: la primera, el ocultamiento de la identidad mediante el aprendizaje del español y la no enseñanza de la propia lengua a las generaciones siguientes con el mismo fin de evitar el maltrato por parte de hispanohablantes; la segunda, la pérdida de funcionalidad de los idiomas indomexicanos por su exclusión *de facto* en contextos fuera de la comunidad de migrantes y la aceptación de los supuestos que por el hecho de saber castellano lograrían ascender en la escala socioeconómica. Por lo anterior, el bilingüismo no fue para ciertas personas una competencia comunicativa que se podía emplear instrumen-

talmente, sino un medio para pasar al monolingüismo en español que les evitara estigmas y, con ello, la segregación y marginación.

A pesar de lo mencionado anteriormente, la discriminación no siempre logra su objetivo de borrar la diversidad lingüística, pues las actitudes positivas, la alta estima en que se tenga el idioma propio, conjuntada con acciones a favor por parte de sus hablantes, son las que permiten que continúe una tradición lingüística y sea funcional y vital en sus propios contextos, aun cuando las estructuras institucionales la prohíban o (de)limiten. Así, las manifestaciones discriminatorias que en unos casos son causal de no transmisión de un idioma, en otros refuerzan la lealtad y el orgullo etnolingüístico como respuesta a los embates en su contra.

Las generaciones de indígenas jóvenes que se han criado y socializado en la ciudad conocen y manejan los códigos culturales de esta y, aunque no se puede generalizar, tanto quienes hablan la lengua indígena como quienes ya no, son conscientes de un sentido de pertenencia a una comunidad indígena que se refleja en el deseo, al menos discursivo, de trabajar en pro de esta y de que se mantenga la tradición lingüística porque es la herencia que recibieron de sus antepasados.

Reflexiones finales

Como se observa, a partir de los estudios realizados por otros especialistas y de las cifras expuestas, casi una tercera parte de la población indígena en el país vive actualmente en localidades urbanas, lo que hace imperativo generar políticas y programas interculturales que atiendan sus particulares situaciones de vida, y que posibiliten la reproducción cultural de sus prácticas, costumbres e idiomas. La vida en la ciudad implica para estos grupos y familias un reconocimiento de su diferencia que puede resultar en un ocultamiento de su ser diferentes (ser nahua, purépecha o mixteco) o promover la valoración de la propia cultura hasta llegar a impulsar actividades a su favor. Estas posibilidades dependen de diferentes factores, como se ha mencionado.

Es pertinente partir del reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística en el estado de Guanajuato, que se menciona en la ley indígena, pero

que no se ha llevado a la práctica en los ámbitos urbanos. Los grupos indígenas en las ciudades viven rezago económico y social, los recursos sociales (redes de relaciones como familia, amigos, vecinos) con los que contaban en sus lugares de origen desaparecen o se debilitan, y las necesidades básicas no alcanzan a cubrirse de forma completa. Particularmente en las ciudades, estas poblaciones se han invisibilizado "en las políticas educativas, de salud, de vivienda y de trabajo" (Gracia, 2018, p. 295). Los grupos indígenas en las ciudades se han especializado en la venta de productos, por lo que también se requieren programas económicos que apoyen esta actividad para lograr consolidar un comercio estable y en condiciones de respeto y equidad. En el caso de León, por ejemplo, se ha reconocido un Consejo Consultivo Indígena, pero después de casi 15 años no se han propuesto o elaborado programas o políticas que surjan desde sus problemáticas o necesidades, tomando en cuenta las culturas de las que provienen y sus particulares situaciones.

Esto revela la necesidad de conformar una política intercultural de atención acorde con la situación que experimentan, y que implica un universo de significados diferente al común de la ciudad (occidental). Es pertinente entonces configurar e impulsar programas y proyectos sociales, igual con un enfoque intercultural, ya que si bien se han otorgado apoyos que se han configurado como aquellos destinados a población en situación de vulnerabilidad, no han tenido el impacto esperado y es posible que exista un doble desconocimiento que se encuentra intrincado: su diferencia cultural y en consecuencia la forma en cómo experimentan situaciones de carestía, discriminación y marginación.

Estas situaciones afectan de forma importante a las generaciones más jóvenes, pues limitan sus posibilidades de mejorar sus condiciones de vida, ya que quienes logran hacer esto son excepciones. En esta línea, las posibilidades laborales de estos grupos y familias se mantienen ligadas al comercio ambulante o semifijo, sin que se atienda la educación y capacitación de jóvenes y niños y niñas para que en el futuro puedan acceder a otro tipo de actividades laborales si así lo quieren. En este ámbito pueden ubicarse las instituciones educativas (principalmente en el nivel de secundaria) a donde acuden jóvenes indígenas y proporcionarles información y capacitación a maestros y directivos para que el trato con este sector sea inclusivo y atento a sus necesidades.

Las dinámicas familiares que describimos también implican retos en la atención de indígenas que habitan en la ciudad. El limitado acceso a servicios básicos acentúa las condiciones de vulnerabilidad que viven (pobreza, reducida capacitación para labores bien valoradas y pagadas en la ciudad, pocos años escolares, etcétera). La discriminación que experimentan en los servicios educativos y de salud han obligado a que estas familias desistan de los servicios públicos (y con ello renuncien a la educación formal) o acudan a instituciones privadas que igualmente limitan, en el ámbito de la salud, terapias o un seguimiento amplio en el caso de enfermedades crónicas, lo que en última instancia restringe sus opciones y puede incluso poner en riesgo su vida. En esta línea, puede configurarse la integración de una promotora cultural de salud en las clínicas más cercanas a las colonias donde habitan, que conozca sus culturas e idiomas, si fuera posible, y que pueda auxiliar en la traducción de enfermedades y padecimientos, para así facilitar la comunicación con esta población.

El caso de las mujeres indígenas debe atenderse de manera integral, culturalmente pertinente y con enfoque de género. Sus condiciones de vida son precarias, al cubrir dos o tres jornadas, y al ser las que reportan poco dominio del español y niveles educativos más bajos. En algunas ocasiones son ellas en quienes recae principalmente la responsabilidad de la manutención de la familia (ante la ausencia o enfermedad del esposo). Un aspecto que no se mencionó, pero que registró algunos casos, tiene que ver con la violencia en sus diferentes modalidades que viven algunas mujeres (otomíes, purépechas) en el ámbito familiar, y que también es necesario atender desde un enfoque intercultural.

En lo que respecta a las dinámicas de las lenguas indígenas se pude señalar que estas son resultado de procesos históricos que han incidido para que continúen o no las tradiciones; sin embargo, tanto en las localidades históricas como en las ciudades a donde ha llegado población hablante de idiomas indígenas a partir de las últimas décadas del siglo pasado se observan diferentes (re)acciones ante una problemática a nivel mundial. La diversidad lingüística se encuentra amenazada y las expectativas a mediano plazo no parecen ser favorables debido a intereses de grupos de poder que racionalizan la uni(ci)dad lingüística como un bien común y la instituyen en los diversos ámbitos de comunicación locales y globales.

Cuando un determinado grupo no es partícipe de estas ideologías, que se requiere que sean comunes para lograr el dominio, se recurre a estrategias que fuercen en esa dirección, entre ellas la discriminación. Históricamente esta práctica no ha sido (ni es) en sí por el idioma que habla una población o por algunos aspectos gramaticales de este, sino, más bien, deriva de relaciones de poder con las que un grupo, el que tiene mayor capacidad de violencia y destrucción (Tusón, 2010), reafirma el sometimiento sobre la otredad oprimida. Por tanto, la prohibición o delimitación del uso de una lengua y otras manifestaciones culturales tiene como fin el olvido de estas, ya que se irán borrando y, con el paso del tiempo, no quedarán en la memoria colectiva. Un ejemplo es el caso que se mencionó en San Miguel de Allende.

A pesar de lo anterior se pueden mencionar tres situaciones que se encuentran a favor de las lenguas indígenas y sus posibilidades de continuidad: la primera, la lealtad etnolingüística que permite la vitalidad de las tradiciones. Como mencionamos en el caso de indígenas que residen en León, entre ellos algunos grupos de purépechas y de nahuas, la transmisión de sus idiomas reinicia su ciclo con cada nueva generación por el hecho de que lo emplean en su cotidianidad, cuando menos en los ámbitos domésticos y comunitarios. Esta situación de diglosia (de uso de dos idiomas con fines diferentes) no implica para las y los hablantes una relación asimétrica con el español, sino dos maneras de comunicarse: una con las y los de adentro, y otra con las y los de afuera.

Por otra parte, los datos de los censos mencionan un porcentaje de monolingües en idioma indígena a nivel estatal que, aunque representa alrededor de 0.75%, es significativo ya que, por un lado, se trata de personas ancianas que, dependiendo de los contextos familiares, hacen audibles sus lenguas y de cierta manera "fuerzan" la socialización en estas y en ocasiones se convierten en "enseñantes puente" intergeneracionales; por otro, parte de estos monolingües son niñas y niños que, aunque residen en contexto urbano, en sus hogares solo escuchan el idioma indomexicano porque la voluntad de sus mayores, bilingües, es que solo aprendan este en su primera infancia y el castellano lo adquieran cuando ingresen a la escuela.

Como tercera situación a favor de las lenguas se encuentra el reconocimiento de la identidad indígena que no solo se observa en pueblos considerados como tales, sino a nivel general del país. Un caso que se quiere desta-

car es el de Cieneguilla, en Tierra Blanca, donde según los censos aumentó exponencialmente el número de hablantes de otomí. Aunque se considera que este incremento se encuentra más en relación con una revitalización étnica que con una propiamente lingüística, el resultado ha sido la puesta en marcha de programas con ese fin. En el proceso de reivindicación de la identidad, las personas declaran ser indígenas y hablar la lengua, lo cual es un motivo de orgullo y anclaje a un linaje nativo.

Uno de los aspectos que se debe trabajar en pro de las lenguas indígenas es su funcionalidad, por lo cual se requieren acciones concretas que permitan a sus hablantes hacerlas audibles y visibles en todos los espacios donde concurran. Las leyes, reglamentos o decretos no cambian mentalidades ni modifican inercias de siglos en las dinámicas socioculturales, menos cuando ni quienes son posibles beneficiarias y beneficiarios las conocen, como suele suceder con la legislación en materia de derechos indígenas y lingüísticos; tampoco destierran ideologías que han sido racionalizadas, interiorizadas y normalizadas por quienes padecen los efectos de la discriminación lingüística.

La funcionalidad de las lenguas indígenas iniciará cuando quienes las hablan puedan hacer usos de ellas en cualquier contexto público o privado sin ser sujetos de discriminación. Uno de los espacios donde se debe concientizar acerca de la diversidad cultural y promover la enseñanza de los idiomas indígenas es el educativo, pues en la escuela se sigue replicando el modelo de la uni(ci)dad cultural y lingüística (un solo referente de conocimiento en un mismo idioma) y se sigue pensando en las lenguas como un medio para un fin utilitarista. Una forma de contribuir a preservar la riqueza cultural y lingüística es fomentando su conocimiento para que se valore, en su justa medida, su aporte a la sociedad nacional y guanajuatense.

Referencias

Borja, J., y Castells, M. (2000). La ciudad multicultural. *Laberintos urbanos en América Latina* (pp. 35-56). Abya-Yala.

Canuto, F. (2017). Lenguas indígenas de México en contexto urbano. Una aproximación al caso de León, Guanajuato. *Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales*, *14*: 9-30. UniverSOS.

Canuto, F. (2024). Miradas a la diversidad etnolingüística en una ciudad mexicana.

Voces que caminan. Lenguas indígenas en contextos urbanos de América Latina (pp. 169-199). Abya-Yala.

Crespo, A., y Cervantes, B. (1990). Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro. *Historias. Revista de la dirección de estudios históricos*, (*4*): 87-106.

Gobierno del Estado de Guanajuato (2012). *Padrón de comunidades indígenas de Guanajuato*.

Gracia, M. (2018). Vivir y ser indígena en la zona metropolitana de Guadalajara, México. *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas. Procesos, políticas e identidades* (pp. 293-310). Clacso / Conacyt / Ecosur / Miño y Dávila Editores.

Horbath, J. (2021). *Exclusión, discriminación y pobreza de los indígenas urbanos en México*. Conachy / Ecosur / Miño y Dávila Editores, Ciudad de México.

Horbath, J., y Gracia, M. (2018). Introducción. *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas. Procesos, políticas e identidades* (pp. 11-18). Clacso / Conacyt / Ecosur / Miño y Dávila Editores.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2020). Censo de Población y Vivienda 2020. http://www.inegi.gob.mx

Jasso, I., y Martínez, A. (2016). Diversidad cultural en las ciudades. Pistas para abordar la relación con el espacio a partir de procesos de desplazamiento y asentamiento de indígenas en una ciudad guanajuatense. *Actores sociales* (pp. 239-262). Universidad de Guanajuato / Editorial Fontamara.

Jasso, I., y Valerdi, A. (2018). Trabajo indígena en la ciudad de León, Guanajuato, México. *Trayectorias: Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, *20*(47): 30-53.

Lastra, Y. (2006). *Los otomíes. Su lengua y su historia*. UNAM.

LXI Legislatura del Estado de Guanajuato (2011). Ley para la Protección de Pueblos y Comunidades Indígenas en el estado de Guanajuato. Legislatura del Estado de Guanajuato.

Macías, F. (1996). Las comunidades indígenas: una realidad que la memoria colectiva ha querido borrar. El caso de San Miguel de Allende. En *Comunidades indígenas en Guanajuato. Pasado y presente de los chichimecas* (pp. 59-72). Archivo General del Gobierno del Estado de Guanajuato.

Martínez, R. (2007). *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. CIESAS.

Nolasco, M., y Rubio, M. (2011). *Movilidad migratoria de la población indígena de México*. INAH (pp. 9-23).

Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. UNAM.

Romer, M. (2009). *¿Quién soy? Estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*. INAH.

Schnuchel, S. (2018). Bilingüismo de indígenas migrantes y desplazamiento de idiomas autóctonos en León, Guanajuato. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, (*155*): 167-207.

Schnuchel, S., y Wright D. (2021). "La gente se ríe de nosotros porque hablamos otra lengua": discriminación étnica y lingüística en León, Guanajuato, México. *Circula, Revue d'idéologies linguistiques*, (*12*): 65-86.

Toledo, E. (2024). *Inserciones laborales de los mixes de la zona alta en la ciudad de León, Guanjuato*. Universidad de Guanajuato.

Tusón, J. (2010). *Los prejuicios lingüísticos*. Octaedro.

Uzeta, J. (2001). El paisaje desde el cerro: la construcción de un entorno otomí en Guanajuato. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, (*87*), XXII: 81-107.

Villegas, E. (2017). Fragmentación familia e identidad en Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato. *Balajú. Revista de cultura y comunicación*, *6*(4): 61-86.

Perspectivas en torno al reconocimiento y protección de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas en Guanajuato

Jesús Arellano Gómez*

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.03

Resumen

Este capítulo analiza el reconocimiento y la protección de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas en Guanajuato, desde una perspectiva constitucional e histórica. Examina su desarrollo normativo en los ámbitos internacional, nacional y local, así como su presencia y condiciones en el contexto estatal. Procura identificar los principales retos para la materialización efectiva de sus derechos, particularmente desde un enfoque intercultural y diferenciado. Finalmente, se reflexiona sobre las líneas de acción orientadas a fortalecer políticas públicas incluyentes y el papel del Estado como garante de la dignidad humana.

Palabras clave: *derechos humanos, pueblos indígenas y afromexicanos, Estado constitucional, pluriculturalidad, política pública.*

* Doctor en Estudios Jurídicos, Políticos y de Gobierno por la Universidad de Guanajuato. Profesor-investigador del Departamento de Derecho de la División de Derecho, Política y Gobierno del Campus Guanajuato de la Universidad de Guanajuato, México. ORCID: https://orcid.org/0009-0008-3611-5826. Correo electrónico: j.arellanogomez@ugto.mx.

Introducción

Desde un punto de vista histórico-jurídico, los derechos humanos, tal como los entendemos hoy en día, han sido producto de procesos históricos modernos como la Ilustración, la Revolución francesa, las guerras mundiales o el constitucionalismo liberal; y han sido plasmados en documentos paradigmáticos como la Declaración de Virginia (1776), la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (1948), la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y, por supuesto, la Convención Americana de Derechos Humanos (1969).

No obstante, es importante reconocer que su génesis, en relación con la historia de nuestro sistema, se remonta a debates teleológicos y jurídicos surgidos como producto de la Conquista, en donde se cuestionaron prácticas realizadas por los conquistadores que atentaban contra la dignidad de las personas que habitaban los territorios ocupados. En ese contexto, pensadores como Francisco de Vitoria o Fray Bartolomé de las Casas pugnaron por el reconocimiento y respeto a la dignidad de los integrantes de estos pueblos. Ante ello, surgieron algunas disposiciones, principalmente emanadas de los monarcas españoles, que de manera genérica se identifican como derecho indiano, con el propósito, entre otras cuestiones, de propiciar orden y poner límites a los excesos cometidos durante este periodo.

En México, el reconocimiento de los pueblos y las comunidades indígenas ha sido uno de los mayores retos desde el término de la guerra de Independencia y la Revolución. Con el surgimiento de la nueva nación, se buscó construir un discurso de unidad en torno a una idea de identidad nacional homogénea, que durante años invisibilizó y marginó a este sector de la población. Fue precisamente a partir del reclamo y la reivindicación de la identidad de los pueblos y las comunidades indígenas que, hacia finales del siglo XX y principios del XXI, se realizaron cambios estructurales a nivel constitucional en torno al reconocimiento de la nación mexicana como una nación basada en su composición étnica y pluricultural, sustentada en los pueblos indígenas. Por otro lado, fue hasta el año 2019 que, mediante una reforma al artículo segundo constitucional, se incorporó el reconocimiento de los pueblos y las comunidades afromexicanas.

El presente capítulo pretende ofrecer una mirada general sobre los alcances de los derechos humanos de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas, así como los retos que enfrenta el estado de Guanajuato en favor de su reconocimiento y ejercicio efectivo.

Marco conceptual: derechos humanos, pueblos indígenas y afrodescendientes

Este apartado, que corresponde a los elementos conceptuales del capítulo, se estructura con el propósito de plantear un punto de partida sobre el concepto de derechos humanos como categoría jurídica y axiológica, para comprender las exigencias de respeto y reconocimiento que el Estado debe brindar a todas las personas, especialmente a los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas. Se parte de una mirada que trasciende el formalismo normativo del derecho positivo, para entender los derechos humanos como expresiones jurídicas de la dignidad humana. Asimismo, sin desconocer los debates y amplios estudios que existen sobre el tema, se abordan las definiciones que asumió el constituyente en torno a los sujetos de protección que se identifican con los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas.

Derechos humanos

Tradicionalmente, y bajo una mirada totalmente formalista y positivista, se ha sostenido que el derecho se refiere al conjunto de normas jurídicas promulgadas por el Estado que regulan la vida en sociedad y que gozan de los atributos de ser heterónomas, coercibles, bilaterales y exteriores. No obstante, desde otro punto de vista que permite la ciencia jurídica, y que se acerca al iusnaturalismo, podemos afirmar que el derecho va más allá de las normas sancionadas por el Estado, pues este complejo sistema regulador de la vida en sociedad no solo se compone de disposiciones normativas, sino también del reconocimiento de instituciones, principios y argumentos que, junto con los fines de justicia, seguridad jurídica y bien común, reconoce el

Estado y dan sentido a lo que conocemos como orden jurídico, siendo una expresión de esta concepción los derechos humanos.

Dicho de otra manera, la historia nos ha enseñado que han existido normas sancionadas por los Estados que, desde una perspectiva iusnaturalista, e incluso neoconstitucionalista, no necesariamente pueden ser consideradas como derecho. Por ejemplo, existen disposiciones que negaron el reconocimiento de ciertos derechos a las mujeres, a integrantes de grupos y comunidades indígenas y afromexicanas, u otros sectores considerados vulnerables. Esto no es exclusivo de una sola nación y estuvo marcado por la idea de supremacía nacional y un exacerbado legalismo; un modelo de Estado que encontró un punto de quiebre hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, momento en que la humanidad se cuestionó los límites que deben existir ante la potestad normativa y la idea de supremacía de las naciones. A partir de ello surgió un nuevo modelo constitucional en el que el centro ya no es el orden normativo *per se*, sino la dignidad y el respeto a los seres humanos, lo cual se tradujo en el reconocimiento internacional de los derechos humanos y, con el paso del tiempo, en su incorporación al orden jurídico de la mayoría de las naciones.

Entrando en lo que son los derechos humanos, partiremos de la definición que hace el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), que los define como:

> Los derechos humanos son normas que reconocen y protegen la dignidad de todos los seres humanos. Estos derechos rigen la manera en que los individuos viven en sociedad y se relacionan entre sí, al igual que sus relaciones con el Estado y las obligaciones del Estado hacia ellos [UNICEF, s. f.].

Por su parte, Jesús Rodríguez y Rodríguez señala que son un "conjunto de facultades, libertades y pretensiones de carácter civil, político, económico, social y cultural, incluidos los recursos y mecanismos de garantía de todas ellas, que se reconocen al ser humano, considerado individual o colectivamente" (1992). Desde nuestra perspectiva, podríamos definir los derechos humanos como: *una construcción jurídica —normas, instituciones y principios— de carácter nacional o supranacional de cuyo reconocimiento,*

promoción y garantías por parte del Estado depende el desarrollo de las personas y la salvaguarda de su dignidad.

En este sentido, es importante señalar que los derechos humanos son una categoría normativa que se desarrolla esencialmente a partir de aspiraciones axiológicas contenidas en principios, y que se materializa en normas para que el Estado garantice su reconocimiento y efectividad, con el propósito de asegurar el respeto a la dignidad de las personas.

Estos derechos humanos cuentan con características que se expresan en que son:

1. Universales, lo que quiere decir que, independientemente de su clasificación, tiempo y espacio de aplicación, protegen la dignidad de la especie humana.
2. Interdependientes, lo cual significa que, en la protección de la dignidad de las personas, los diferentes derechos humanos se relacionan de manera integral.
3. Indivisibles, ya que los derechos humanos no pueden garantizarse en una parte y vulnerarse en otra. Además de formar parte de un todo, no existe una jerarquía única entre ellos.
4. Progresivos, puesto que una vez reconocido o conquistado un derecho y sus garantías, se debe avanzar en la búsqueda de una mayor protección de la dignidad de los seres humanos.

En relación con lo que se ha mencionado, es importante hacer una pausa para reflexionar en torno a los alcances del concepto de dignidad, sin soslayar que no se trata aquí de un estudio iusfilosófico, sino de un marco de referencia. En este sentido, Humberto Nogueira Alcalá señala que:

> la dignidad de la persona es el rasgo distintivo de los seres humanos respecto de los demás seres vivos, la que constituye a la persona como un fin en sí mismo, impidiendo que sea considerada un instrumento o medio para otro fin, además de dotarlo de capacidad de autodeterminación y de realización del libre desarrollo de la personalidad. La dignidad es así un valor inherente a la persona humana que se manifiesta a través de la autodeterminación cons-

> ciente y responsable de su vida y que exige el respeto de ella por los demás [Nogueira, 2007].

El concepto de dignidad es fundamental para nuestro objeto de estudio. Una de las cuestiones surgidas a raíz de la Conquista fue, precisamente, la interrogante sobre si los integrantes de los pueblos conquistados debían ser considerados personas y, por tanto, si gozaban de dignidad. Además, este concepto se convierte en el eje sobre el cual el Estado debe generar acciones orientadas a garantizar el respeto a los derechos humanos de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas.

En ese tenor, ¿qué es la dignidad humana? De manera generalizada, cuando se trata de delimitar este concepto, se nos dice que es un atributo o cualidad intrínseca a los seres humanos, que nos distingue del resto de los seres vivos, sin mayor explicación; y, aunque pareciera obvio, casi nunca nos detenemos a pensar que esta cualidad se relaciona esencialmente con la libertad y la razón. En ese sentido, podríamos proponer como concepto que la dignidad es: *el atributo de los seres humanos que se traduce en el reconocimiento de su capacidad racional y emocional, para el empleo de su libre albedrío. Atributo que no se pierde bajo ninguna condición y debe ser respetado por el Estado y las otras personas*. Es así como los derechos humanos se convierten en parámetros de protección de la libertad que tenemos a decidir, una libertad que debe contar con recursos y garantías eficaces por parte del Estado en pro de la humanidad.

Por otro lado, los derechos humanos deben considerarse como categorías jurídicas de protección de las personas desde lo individual, pero también son concebidos como mecanismos de tutela de grupos que requieren especial atención y donde el Estado debe, según los derechos humanos de que se trate —como los llamados derechos civiles de libertad o propiedad— abstenerse de intervenir o bien tomar una actitud activa —tratándose de derechos sociales y económicos—, por citar algunos ejemplos. Al respecto, los derechos humanos de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas son el conjunto de normas, principios e instituciones que reivindican el ejercicio de su libre albedrío a partir de su identidad y cosmovisión, fundamentada en su autonomía, en usos, tradiciones, costumbres y antecedentes históricos.

Pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas

En una reminiscencia histórica, el término indígena tuvo su origen precisamente en la Conquista como producto de una confusión, donde los conquistadores tenían la intención de llegar a las Indias, al respecto Moisés Bailón y Carlos Brokmann (2011) señalan:

> La expresión *indio* fue impuesta sobre un gran grupo de poblaciones heterogéneas y plurales que vivían aquí, borrando diferencias entre grandes señoríos, señoríos sometidos, aliados y no conocidos, e ignorando las diferencias entre muchas identidades y culturas originarias. Desde su origen estuvo cargada de ideología y prejuicios; vale la pena recodar la densa discusión en la corte española para decidir si estaban dotados de un alma inmortal y por tanto eran seres humanos o eran siervos naturales.
>
> […]
>
> Por su parte, el vocablo indígena es más general. A partir del siglo XIX se utiliza para designar a quienes nacen en una región o a los pueblos originarios de una región específica, sean americanos o no, recuperando el sentido que tenía en la época romana. Los primeros liberales mexicanos lo utilizaron con el deseo de borrar las categorías jurídicas coloniales, proclamando un estatus igualitario para indios y no indios [Bailón y Brokmann, 2011].

La transcripción anterior solo es un ejemplo de un vasto debate en torno al tema, sobre el que constituyente mexicano ha asumido una posición tratando de establecer un parámetro conceptual en torno a los indígenas, según dispone la constitución mexicana en su artículo 2:

> […] pueblos indígenas, que son aquellas colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional; y que conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales, normativas, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.
>
> La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

> Son comunidades integrantes de un pueblo indígena aquellas que forman una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus sistemas normativos.

Por lo que respecta a quienes se consideran afromexicanos, en el caso de esta expresión, su antecedente se relaciona con otro término que es el de *afrodescendiente*; según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) perteneciente a la ONU "el concepto 'afrodescendiente' alude a personas pertenecientes a diversas culturas descendientes de población africana que sobrevivió al sistema esclavista, reconociéndose como una comunidad étnica que politiza su identidad y se considera un pueblo" (CEPAL, s. f.).

Al respecto, en México, producto de la influencia y el establecimiento de estas comunidades, principalmente en regiones como Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Michoacán y, recientemente, en algunas ciudades del Bajío, se hizo justo y necesario el acuñamiento de un nuevo término, que es el de afromexicanos, y al que la Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México define como "Las personas afromexicanas son descendientes de mujeres y hombres traídos a México desde el continente africano durante la época colonial y quienes fueron obligados a trabajar en condiciones de esclavitud" (CDHCM, 2020).

Motivo de una reforma a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, publicada el 9 de agosto de 2019 en el *Diario Oficial de la Federación*, se agregó un inciso C al artículo 2º, donde de nueva cuenta el legislador constitucional asumió una postura constitucionalizando este término, para quedar como sigue:

Los pueblos y las comunidades afromexicanas se integran por descendientes de personas originarias de poblaciones del continente africano trasladadas y asentadas en el territorio nacional desde la época colonial, con formas propias de organización social, económica, política y cultural, o parte de ellas, y afirman su existencia como colectividades culturalmente diferenciadas.

Si bien reconocemos que existen discusiones y tratados que abordan con mayor profundidad los conceptos de derechos humanos, indígenas y afromexicanos, para efectos del presente capítulo queremos establecer apenas algunos apuntamientos en torno a estos conceptos, con la intención de poder ofrecer apenas un panorama que nos permita seguir construyendo

un diálogo en el entendimiento de la protección de los derechos humanos de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas en nuestro país y nuestra entidad.

Los derechos humanos constituyen un eje fundamental del orden jurídico contemporáneo al colocar en el centro la dignidad humana como valor universal, indivisible e irrenunciable. Esta noción implica que el Estado tiene la obligación de respetar, proteger y garantizar estos derechos, tanto en su dimensión individual como colectiva.

Breve referencia al marco normativo referencial: internacional, nacional y local sobre derechos indígenas

Desde el punto de vista del derecho internacional de los derechos humanos de los pueblos y las comunidades indígenas, tenemos que el primer antecedente vinculante se dio el 27 de junio de 1989, cuando la Organización Internacional del Trabajo adoptó el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Este instrumento internacional tiene entre sus principales objetivos que los Estados reconozcan las identidades, culturas, instituciones y derechos de dichos pueblos para poder garantizar su participación libre, informada, efectiva y de manera previa a la toma de decisiones que les incumben. En este convenio se reconoce su derecho a salvaguardar, fortalecer y promover las culturas, tradiciones y el acceso al uso de los recursos naturales, subrayando la importancia de que además los Estados garanticen servicios básicos como salud, trabajo, educación, educación bilingüe e intercultural, así como el acceso a la justicia y mecanismos de participación y representación política, con respeto a sus usos y costumbres. Este convenio ha sido ratificado por 24 países[1] y entró en vigor en México el 3 de agosto de 1990[2] con su publicación en el *Diario Oficial de la Federación*.

[1] Organización Internacional del Trabajo, https://normlex.ilo.org/dyn/nrmlx_es/f?p=1000:20020.

[2] *Diario Oficial de la Federación,* 3 de agosto de 1990.

Otro instrumento internacional que es un referente es el elaborado en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en su sesión número 61 de su primer periodo de sesiones, la cual aprobó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas el 13 de septiembre de 2007, aunque entre los países que votaron a favor de la misma se encuentra México, por la naturaleza de esta disposición no se considera un instrumento obligatorio al no requerirse su ratificación por parte de los Estados. En la declaración se reconoce que los pueblos indígenas tienen derechos que pueden ser abordados desde el punto de vista individual y colectivo, reiterando el derecho a su autonomía, identidad cultural, respeto a sus territorios ancestrales, recursos naturales, lengua, educación, participación, desarrollo con identidad y derecho a la libre determinación. En concordancia con el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), se reitera el derecho al consentimiento libre, previo e informado frente a decisiones públicas o del ámbito privado que puedan afectar sus vidas o territorios, previendo la restitución de tierras, la reparación por violaciones históricas y el respeto de sus instituciones y cosmovisión. A nivel internacional, estos dos instrumentos, junto con decisiones de tribunales internacionales, que por la naturaleza del capítulo no podemos analizar, han sido fundamentales para el reconocimiento y desarrollo de los derechos humanos de los pueblos originarios en nuestro país, considerando además la reforma constitucional en materia de derechos humanos del 2011,[3] donde quedaron incorporados al bloque de constitucionalidad todos los derechos humanos de fuente internacional.

Como ha sido señalado, previo a la consumación de la Independencia, en la Nueva España existieron disposiciones normativas diseñadas en fun-

[3] El 10 de junio del año 2011 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la que es conocida como la reforma en materia de derechos humanos; entre otras particularidades, en el artículo 1º de la Constitución se estableció que México reconoce todos los derechos humanos contenidos en la Constitución y en los tratados internacionales, este reconocimiento se traduce en la creación del bloque de constitucionalidad que implica que los tratados internacionales en materia de derechos humanos pasan a formar parte de la Constitución, ampliándose el catálogo de derechos no solo a los de fuente nacional sino internacional. Además, es preciso señalar que la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en la Contradicción de Tesis 293/2011, por un lado estableció algunas restricciones a este reconocimiento, y por el otro señaló que también se incorporan al bloque de constitucionalidad todas las resoluciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

ción de los pueblos originarios. No obstante, con el surgimiento del Estado Mexicano y la promulgación de sus constituciones de 1824 y de 1857, e incluso la de 1917, el Estado fue omiso y no hizo referencia explícita en estos documentos al reconocimiento y la protección de la población indígena ni afromexicana. Por el contrario, durante los movimientos políticos, jurídicos y sociales enmarcados en la promulgación de estas constituciones, se dio una especie de invisibilización de los pueblos originarios, en aras de construir la identidad nacional a partir de una idea de homogeneización de los habitantes del territorio mexicano, entre otras cuestiones. Fue después del triunfo de la Revolución mexicana y previo a la promulgación de la Constitución de 1917 —primera constitución en el mundo en la que se reconocen derechos sociales— donde, de manera tangencial, se abordaron derechos relativos a estos pueblos, particularmente en lo que a la propiedad de las tierras se refería, y así se estipuló en algunos artículos de la Ley Agraria promulgada en 1915.

En 1992, se realizaron reformas a los artículos 27 y 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, posteriormente a la ratificación en 1990 del Convenio 169 de la OIT. La primera de ellas publicada el 6 de enero de 1992, estableciendo en la fracción VII del artículo 27:

> VII.- Se reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de población ejidales y comunales y se protege su propiedad sobre la tierra, tanto para el asentamiento humano como para actividades productivas.
>
> La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas.[4]
>
> Por su parte se agregó un primer párrafo al artículo 4 constitucional que establecía:
>
> La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que

[4] *Diario Oficial de la Federación*, 6 de enero de 1992.

aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.[5]

Si bien el Estado daba pasos para garantizar el respeto a las comunidades indígenas en México, estos esfuerzos fueron insuficientes y, aunado a otros factores marcados en desigualdades jurídicas y sociales, en 1994 se dio el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que, junto con otros movimientos de similar naturaleza, llevaron al Estado mexicano a buscar soluciones en las que se asegurara el reconocimiento y la protección de sus derechos, a partir de la reivindicación de sus identidades. En concordancia con lo anterior, fue hasta que se dio la alternancia política en el año 2000, con la llegada del Partido Acción Nacional a la presidencia de la República, que se alcanzaron ciertos consensos para que, finalmente, el 14 de agosto del año 2001, se publicaran diversas reformas y adiciones a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos a sus artículos 1º, 2º, 4º, 18 y 115 en materia de derechos indígenas;[6] que en lo medular se refieren a: la prohibición de la discriminación por razones étnicas, el reconocimiento de los pueblos indígenas y su definición, el reconocimiento a la autonomía y libre determinación, obligaciones especificas al Estado Mexicano para abatir las carencias y rezagos históricos, así como a la libertad de asociación de las comunidades indígenas en el ámbito municipal.

En lo que a nuestra investigación refiere, producto de las últimas reformas constitucionales y que han tratado de sumar al tema, citaremos los primeros cinco párrafos vigentes del artículo segundo constitucional y que son:

La Nación Mexicana es única e indivisible.

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.

[5] *Diario Oficial de la Federación*, 28 de enero de 1992.
[6] *Diario oficial de la Federación*, 14 de agosto de 2001.

> La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.
>
> Son comunidades integrantes de un pueblo indígena aquellas que formen una unidad social económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.
>
> El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

Como podemos observar en estas líneas, el Estado mexicano, además de establecer marcos de referencia en cuanto a quienes se considera sujetos de esta protección, es contundente en el reconocimiento a la identidad, la autoconciencia, la autonomía y la libre determinación; destacando además otro aspecto importante es que se delega a la esfera de competencia de las entidades federativas lo relativo al reconcomiendo local de estas comunidades.

A partir de aquí surgieron diversas leyes reglamentarias, así como la armonización de otras en materia indígena, pero fue el 9 de agosto de 2019 y el 30 de septiembre de 2024 cuando se dieron las últimas reformas a la Constitución Mexicana para reconocer, además, a los pueblos y las comunidades afromexicanas, decretando que son parte de la composición pluricultural del Estado Mexicano y sujetos del respeto a sus derechos humanos colectivos, lingüísticos y culturales. En el caso del estado de Guanajuato, el poder constituyente de nuestra entidad publicó el 11 de diciembre de 2017 reformas y adiciones a su artículo primero, en el que quedaron establecidos, en concordancia con la Constitución federal, quiénes son considerados como pueblos y comunidades indígenas, así como el derecho a la libre determinación y autonomía. Finalmente, el 2 de junio de 2023 terminó por armonizar su texto con el federal en materia de reconocimiento a los pueblos y las comunidades afromexicanas, para quedar como sigue:

> Artículo 1.- En el Estado de Guanajuato…
>
> (ADICIONADO, P.O. 11 DE DICIEMBRE DE 2017)

> Son pueblos indígenas, aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio del País al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.
>
> (ADICIONADO, P.O. 11 DE DICIEMBRE DE 2017)
>
> Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, las que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en el estado y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.
>
> (REFORMADO, P.O. 2 DE JUNIO DE 2023)
>
> Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y autonomía, en los términos y condiciones que determine la Ley de la materia; así como de los pueblos y comunidades afromexicanas cualquiera que sea su autodeterminación, como parte de la composición pluricultural del estado, tomando en cuenta los principios generales del artículo 2º de la Constitución Federal y criterios etnolingüísticos y de asentamientos físicos.

Como hemos visto, el reconocimiento internacional y constitucional de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas no ha sido un camino sencillo, e incluso me atrevería a decir que está inconcluso, pues no solo basta con que se establezcan, a nivel constitucional federal y local, prerrogativas para estas poblaciones, sino que se requiere una actitud de Estado con la convicción de ver en la pluriculturalidad y el diálogo una oportunidad para seguir construyendo un Estado diverso y a la vez incluyente, en el que se pugne por el reconocimiento pleno de los derechos humanos de todas las personas.

Referencia contextual de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas presentes en Guanajuato

En México, el reconocimiento junto con la construcción de información estadística de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas ha sido uno de los más grandes retos. Según datos del Instituto Nacional de

Pueblos Indígenas (INPI), en Guanajuato existen 92 comunidades indígenas de dos principales pueblos: otomí y chichimeco;[7] según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), representan al año 2020 el 9.1% de la población[8] y se encuentran presentes principalmente en 12 de los 46 municipios que integran el estado, teniendo mayor presencia en los municipios de San Miguel de Allende, Tierra Blanca, Comonfort, Victoria y San Luis de la Paz.

En lo que se refiere a los pueblos y las comunidades afromexicanas, según el INEGI, la presencia de este grupo en nuestro estado es media, por así decirlo, pues no es tan significativa en el territorio, representando solamente un 1.8% del total de la población.[9] Es necesario señalar que no hay datos claros sobre nombres o registros de las comunidades afromexicanas en Guanajuato pues, como ya lo mencionamos —sin que sea justificación—, su reconocimiento, al menos institucional, ha sido relativamente reciente, por lo que esta información debe tomarse con reservas. Por lo que respecta a la legislación a nivel federal, existen al menos tres legislaciones especializadas en la materia: la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas.

Aunado a lo anterior, y con las reformas constitucionales aludidas, en los últimos años se ha buscado la creación de instrumentos legales que permitan una eficiente protección y aseguramiento de los derechos humanos de los pueblos originarios, como con el proyecto de la Ley General de Pueblos y Comunidades Indígenas,[10] que tiene como objetivo reconocer de manera más amplia y especial los derechos de los grupos ya mencionados y traer

[7] Instituto Nacional de Pueblos Indígenas [fecha de consulta: mayo de 2025] https://catalogo.inpi.gob.mx/guanajuato/

[8] Instituto Nacional de Estadística y Geografía [fecha de consulta: mayo de 2025]. Población afrodescendiente. Censo de Población y Vivienda 2020. INEGI. Población indígena. https://beta.cuentame.inegi.org.mx/explora/poblacion/pueblos_indigenas/

[9] Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). [fecha de consulta: mayo de 2025]. Población afrodescendiente. Censo de Población y Vivienda 2020. INEGI. https://beta.cuentame.inegi.org.mx/explora/poblacion/afrodescendientes/

[10] Cámara de Diputados. (2025) [fecha de consulta: mayo de 2025]. Proyecto de Decreto por el que se expide la Ley General de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas. Sistema de Información Legislativa. https://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2025/03/asun_4847116_20250304_1740614900.pdf

consigo un cambio de paradigma en el reconocimiento de su carácter como sujetos de derecho público, consolidando garantías para su participación en el ejercicio del presupuesto público y en los procesos legislativos en temas que tengan una afectación o impacto significativo[11] en el desarrollo en su vida o entorno, con especial énfasis en la protección de los derechos de niñas, niños y adolescentes indígenas y afromexicanos.

Dicha iniciativa con proyecto de decreto ha sido objeto de una amplia discusión en nuestra entidad. En 2025 marcó un punto de referencia para llevar a cabo diversos foros de acercamiento con representantes de las diversas comunidades, tanto indígenas como afromexicanas de nuestro territorio, con el fin de lograr hacer un análisis del contexto de manera local, propiciando que, en este ejercicio realizado en el Congreso del Estado de Guanajuato, se pudieran escuchar voces diversas y críticas en torno a este proyecto normativo. De las intervenciones en este ejercicio, ante la Comisión de Gobernación y Puntos Constitucionales de la LXVI Legislatura del Congreso del Estado de Guanajuato, destaca la exigencia de tres puntos clave:

1. Una verdadera participación de las comunidades.
2. Reconocimiento verdadero de la autonomía.
3. Un llamado a la unidad entre las diversas comunidades, con el fin de lograr una exigencia más sólida de sus derechos.

Como producto de traer al centro de la mesa este debate, han surgido diversas ideas en torno a cómo generar un adecuado ambiente de participación colectiva entre el Estado, las comunidades y la sociedad en general, pues no se trata solo del reconocimiento en papel, sino de visibilizar públicamente la importancia cultural que representan las comunidades y su participación en estos procesos, logrando con ello erradicar del ideario

[11] Al respecto consideramos preciso señalar la importancia de cuidar la técnica legislativa en aras de mantener la esencia del derecho a la consulta evitando el uso de adjetivos que puedan propiciar situaciones de simulación, por ejemplo el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT hace referencia a que la consulta se debe realizar cuando existan una afectación directa, en cambio el proyecto del ley señala en su artículo 10, que esta consulta es bajo el supuesto de que la afectación sea directa y significativa.

colectivo la noción de protección paternalista del Estado y la discriminación racial hacia estos grupos.

Consideraciones en torno a la materialización y protección de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas en el estado de Guanajuato

Si los derechos humanos son universales y protegen a todos los seres humanos, ¿se puede hablar de derechos humanos de las comunidades y los pueblos indígenas y afromexicanos? La respuesta es sí. Como se ha señalado en apartados anteriores, el derecho y, particularmente, los derechos humanos constituyen un referente para el orden social y el actuar del Estado, pero también son catálogos inacabados de prerrogativas que irradian a diversos niveles, con el objetivo de propiciar, en general, el desarrollo de las personas y el respeto a su dignidad. No obstante, también existen grupos que requieren de una mayor protección —niñas y niños, adolescentes, mujeres, adultos mayores, indígenas, afromexicanos o integrantes de la comunidad LGBTIQ+—, para que, en condiciones de equidad e igualdad, se pueda asegurar la eliminación de asimetrías, para así permitir su libre desarrollo como individuos y como integrantes de un grupo, como es el caso de las personas indígenas y afromexicanas. En ese sentido, tomaremos como referencia algunos derechos para ejemplificar la posición de garante que debería asumir el Estado en relación con los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanos.

Como hemos visto, uno de los principales problemas en el reconocimiento y respeto de los derechos humanos de los pueblos originarios radica en la homogenización o generalización que se ha hecho de las comunidades, al negar sus identidades y enmarcarlas en un contexto social general, es decir, el nacionalismo homogéneo. Al respecto, podemos decir que el Estado, como garante del ejercicio y respeto de los derechos humanos, debe asumir que existen diversas categorías de protección; algunas en las cuales sí se podrían hacer generalizaciones en torno a la salvaguarda de ciertos derechos, como puede ser el derecho al agua y saneamiento, a las comunicaciones, a la libertad personal y de tránsito, a la seguridad pública o a la vivienda digna,

por citar algunos, en cuyo caso las acciones que genere el Estado pueden ser en pro de toda la población, sin detenerse en una de las categorías de protección de grupos vulnerables, salvo alguna situación particular.

En contraposición, existen ciertos derechos que deben ser abordados y garantizados desde una perspectiva diferenciada, considerando las particularidades de los pueblos indígenas y afromexicanos. Por ello, algunos derechos humanos requieren un enfoque especial y culturalmente pertinente, ya que el trato igualitario no siempre garantiza una igualdad sustantiva. Tal es el caso de derechos como la educación, la salud, el medio ambiente, la participación política y el acceso a la justicia, por citar algunos. A continuación se ejemplifican algunas de estas situaciones:

1. Educación: no basta con que el Estado cumpla formalmente con establecer escuelas o programas educativos. El acceso a la educación debe ser pertinente en lo que respecta a aspectos culturales y lingüísticos, es decir, debe respetar y promover los usos y costumbres, las lenguas originarias, las cosmovisiones y los valores comunitarios. Estas comunidades tienen derecho a participar en la construcción de sus propios sistemas educativos, incluyendo la enseñanza en sus lenguas. De igual forma, se debe promover una educación libre de racismo y discriminación, que valore su historia, cultura y aportaciones a la nación mexicana.
2. Salud: el derecho a la salud, en el caso de los pueblos indígenas y afromexicanos, no puede reducirse al acceso a hospitales o medicamentos genéricos, también debe contemplar la interculturalidad en la atención médica. Esto implica respetar y articular los saberes tradicionales y la medicina ancestral con los sistemas de salud oficiales. Además, se debe garantizar la presencia de personal capacitado en lenguas y dialectos indígenas, así como el establecimiento de unidades médicas en comunidades remotas, con pertinencia cultural. El respeto a este derecho implica que las comunidades puedan gozar de una salud compatible con su visión del mundo y sus prácticas comunitarias.
3. Medio ambiente: para los pueblos indígenas y afromexicanos, el medio ambiente no es solo un recurso natural, sino un espacio vital

profundamente ligado a su identidad, espiritualidad y supervivencia. Por ello, el derecho a un medio ambiente sano debe incluir el respeto a sus territorios ancestrales, la preservación de su biodiversidad y la protección frente a megaproyectos que amenacen su forma de vida. Es necesario conservar sus recursos naturales conforme a sus prácticas tradicionales y ancestrales.

4. Derecho a la participación política: el ejercicio del derecho a la participación política debe adaptarse a las formas propias de organización social y de poder de los pueblos indígenas y afromexicanos. No es suficiente permitir su participación mediante el voto en elecciones generales; el Estado debe garantizar mecanismos de representación real y efectiva, incluyendo el reconocimiento de sus autoridades tradicionales, la posibilidad de ejercer autogobierno y la implementación de consultas previas, libres e informadas en asuntos que los afecten directamente. La participación de estas comunidades no debe ser simbólica, sino un derecho sustantivo para decidir sobre su propio destino, como lo establece el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
5. Derecho de acceso a la justicia: es imprescindible reconocer las dificultades estructurales y culturales que enfrentan los pueblos indígenas y afromexicanos, como la discriminación, la falta de traductores y el desconocimiento de sus sistemas normativos propios. Un enfoque diferenciado en esta materia implica, por un lado, respetar sus formas tradicionales de impartición de justicia —siempre que sean compatibles con otros derechos humanos—, y por otro, asegurar que, en los procedimientos del sistema judicial nacional, cuenten con intérpretes, defensores públicos, jueces y demás servidores públicos capacitados en procesos con pertinencia cultural. Esto permite promover un sistema de justicia integral que respete la diversidad jurídica y pluricultural del país.

Como puede observarse, el ejercicio y la materialización de los derechos humanos no es un asunto lineal, sino que debe abordarse desde múltiples perspectivas, considerando enfoques diferenciados de protección para la población en general, así como para grupos en particular, como las perso-

nas que forman parte de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas.

Retos estructurales, avances, perspectivas y recomendaciones para una política pública intercultural en Guanajuato

Entre los principales retos que enfrenta el Estado se encuentran aquellos relativos al reconocimiento de la diversidad cultural e identitaria de las personas que conformamos Guanajuato y México, así como el abandono de la idea de protección paternalista o asistencialista con la que hemos cargado por años. Los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas representan una oportunidad viva de entender al mundo a partir de saberes milenarios que pueden potenciar el desarrollo tecnológico y social del país; su patrimonio enriquece a nuestra sociedad y también nos ayuda a comprender nuestro presente. Aunque nuestro Estado ha reiterado su compromiso con los estándares internacionales de protección de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, y ha implementado diversos instrumentos jurídicos, aún enfrenta múltiples desafíos estructurales, normativos y políticos. El principal obstáculo ha sido la falta de armonización legislativa, ya que muchas leyes federales y estatales aún no incorporan plenamente el enfoque de derechos colectivos ni garantizan el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades. En muchos casos, los pueblos indígenas y afromexicanos son consultados de forma tardía, inadecuada o sin garantías reales de participación, especialmente en proyectos de infraestructura.

Estos retos se agravan debido a la invisibilización histórica de los pueblos indígenas y afromexicanos. Y aunque el Estado ha reconocido formalmente su existencia, es necesario crear un aparato normativo de protección más eficaz, que dé cumplimiento efectivo a los estándares internacionales y establezca mecanismos específicos de consulta. Además, en sectores como la educación, la salud, el acceso a la justicia, y la preservación del territorio y la cultura, se observan brechas significativas entre los principios constitucionales y la realidad cotidiana de estas comunidades. La falta de datos

estadísticos desagregados, la limitada inversión pública con perspectiva intercultural y la ausencia de participación efectiva en la formulación de políticas públicas son indicadores de esta deuda estructural. Superar estas brechas requiere voluntad política, reformas legislativas y fortalecimiento institucional. En el contexto guanajuatense, esto implica seguir avanzando hacia el reconocimiento legal, cultural y político pleno de las comunidades indígenas y afromexicanas, e integrarlas plenamente como sujetos colectivos de derechos en igualdad de condiciones.

Para garantizar una aplicación efectiva de los principios establecidos en el derecho internacional, así como en los principios constitucionales federal y local, es urgente que el Estado de Guanajuato avance en las siguientes líneas de acción:

1. Marco jurídico y normativo: elaborar y aprobar una ley estatal de derechos de los pueblos indígenas, armonizada con el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que reconozca explícitamente los derechos colectivos, la libre determinación y el consentimiento previo, libre e informado. Reformar la legislación estatal en materia de educación, salud, medio ambiente, justicia y desarrollo social, hasta garantizar plenamente la perspectiva intercultural y el enfoque de derechos humanos colectivos.
2. Reconocimiento y visibilización: actualizar los registros oficiales para incluir la autoadscripción indígena y afromexicana en censos y programas públicos, promoviendo investigaciones que documenten su presencia en el estado. Continuar con el reconocimiento a la población afromexicana en Guanajuato, tanto en términos estadísticos como jurídicos, respetando su identidad y derechos culturales.
3. Consulta y participación: fortalecer mecanismos estatales permanentes de consulta y participación indígena y afromexicana, con carácter vinculante, representativo y conforme a estándares internacionales, garantizando su participación efectiva en espacios de toma de decisiones sobre políticas públicas, desarrollo regional y planeación urbana y rural.

4. Educación, cultura y medios: fortalecer los programas de educación intercultural bilingüe en todos los niveles, incluyendo capacitaciones a profesores en contenidos sobre historia, lengua, cosmovisión y derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos. Asimismo, se requiere apoyar la creación y difusión de medios de comunicación comunitarios y materiales educativos en lenguas originarias y sobre culturas afrodescendientes.
5. Presupuesto y políticas públicas: procurar más recursos dentro del presupuesto estatal para programas dirigidos a la protección y promoción de los derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos, que permitan diseñar e instrumentar políticas públicas con enfoque territorial, intercultural y diferenciado, asegurando acceso equitativo a servicios básicos, infraestructura y justicia.
6. Capacitación institucional y sensibilización: desarrollar procesos de formación y sensibilización para servidores públicos estatales y municipales sobre historia, lengua, cosmovisión y derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos, en línea con estándares internacionales.
7. Políticas de no discriminación: fortalecer el diseño e impulso de campañas públicas de visibilización y lucha contra la discriminación, destacando las contribuciones culturales, históricas y sociales de estos pueblos a la identidad guanajuatense.

Reflexiones finales

Como se ha señalado, el tema de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanos no es un asunto que pueda abordarse desde una sola perspectiva. Son tan nuevos, diversos e inacabados sus alcances, que para lograr su efectividad se requiere partir de la pluralidad y de la participación de esta población para la construcción de estándares eficaces de protección a la dignidad que representan en lo individual y colectivo. En el caso de estos grupos, los Derechos Humanos se expresan de forma diferenciada al considerar su identidad, historia, autonomía y cosmovisión; convirtiéndose en una plataforma ética y jurídica que sustenta la justicia social y el respeto a la diversidad, fundamentales para la cons-

trucción de una sociedad plural e incluyente como la que se persigue en Guanajuato.

Guanajuato está en el camino correcto. De la mano del Gobierno del Estado, con la creación de la Secretaría de Derechos Humanos y la colaboración de la Procuraduría de los Derechos Humanos del Estado de Guanajuato, se da cuenta de la voluntad de nuestra entidad para materializar una política de Estado que garantice el respeto a la dignidad, a partir del reconocimiento de las necesidades y diferencias de los diversos grupos, para que, a su vez, el propio Estado siga creando programas pertinentes, con objetivos claros, medibles y eficaces en las diversas áreas y niveles de protección de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas y afromexicanos. Estamos ante la oportunidad histórica de propiciar más mecanismos de diálogo, comunicación y participación en los que, con base en un sentido de identidad, podamos seguir avanzando apoyados en los principios que representa el respeto a los derechos humanos de los pueblos y las comunidades indígenas y afromexicanas. Solo así podremos conseguir el ideal de una sociedad diversa, más incluyente y democrática, con sentido de pertenencia y justicia social, saldando deudas históricas con las comunidades indígenas y afromexicanas, quienes representan una mirada viva a la riqueza del pasado y que son parte del presente y un baluarte para nuestro futuro.

Referencias

Bailón, M., y Brokmann, C. (2011). *Los pueblos indígenas de México y sus derechos: una breve mirada.* CNDH.

Cámara de Diputados. (2025). Proyecto de Decreto por el que se expide la Ley General de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas. Sistema de Información Legislativa. https://sil.gobernacion._gob.mx/Archivos/Documentos/2025/03/asun_4847116_20250304_1740614900.pdf

Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México. (2020). Personas afrodescendientes y afromexicanas: reconocimiento y derechos humanos. Ciudad Defensora, 3-4. https://cdhcm.org.mx/wp-content/uploads/2020/05/Ciudad-Defensora-06-Personas-afrodescendientes-y-afromexicanas.pdf

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2021). Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión. Naciones Unidas. https://www.cepal.org

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). (2014). Convención sobre los Derechos del Niño y Derechos Humanos. https://www.unicef.org

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). (2020). Diagnóstico sobre la situación de los pueblos indígenas en México. Gobierno de México. https://www.gob.mx/inpi

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). Población afrodescendiente. Censo de Población y Vivienda 2020. INEGI. https://beta.cuentame.inegi.org.mx/explora/poblacion/afrodescendientes/

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). Censo de Población y Vivienda 2020. https://www.inegi.org.mx

Nogueira, H. (2007). El derecho a la propia imagen como derecho fundamental implícito. Fundamentación y caracterización. *Ius et Praxis*, *13*(2).

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. https://www.un.org

Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169). https://www.ilo.org

Rodríguez, J. (1992). *Diccionario Jurídico Mexicano*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM / Porrúa, tomo II D-H.

Legislación

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

Constitución Política del Estado de Guanajuato

Diario Oficial de la Federación

Ley Agraria (1915)

Ley del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas.

Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas

LO SENSIBLE



Religiosidad y cosmovisión indígena en Guanajuato

Luis Enrique Ferro Vidal*

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.04

Resumen

En este capítulo se hace un análisis de las manifestaciones sagradas y religiosas de los grupos ñhä-ñhü y ezar del estado de Guanajuato a través de dos dimensiones. La primera parte hace patente el orden del pensamiento religioso con relación a lo sagrado, que es sostenido por un sistema de creencias donde se rompen las barreras del tiempo y el espacio que permiten a los indígenas de Guanajuato converger e interactuar con las fuerzas del inframundo y las fuerzas divinas. La segunda dimensión de análisis sobre la vida religiosa o cosmovisión indígena está conformada por un sistema cultural donde se teje la vida social relacionada y motivada por una cosmovisión que se instaura como un sistema unificador de pequeños sistemas culturales que muestran y engloban las ideas generales de la forma religiosa de un pueblo. Esta situación ayuda a comprender, entender y definir el origen del mundo, la razón de ser en el mundo y una definición en la representación de ser en ese mundo, generando un *ethos* propio que le da sentido y sustento a las expresiones culturales de estos dos grupos étnicos para perpetuar en el inconsciente colectivo una

* Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma de Querétaro. Profesor-investigador en la Universidad de Guanajuato Campus Celaya-Salvatierra, México. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1508-5652. Correo electrónico: luis.ferro@ugto.mx.

tradición revistada por los recuerdos de la memoria para poder ser, desde la individualidad, una particularidad de la humanidad.

Palabras clave: *pensamiento religioso, cosmovisión, ethos, ezar y ñhä-ñhü.*

Introducción

El atardecer sagrado indígena en Guanajuato

Desde los albores de la humanidad, los grupos humanos han orientado su comprensión del mundo a partir de los movimientos de los astros. Observar el firmamento y los confines del horizonte les ha permitido contemplar la línea del tiempo reflejada en el tránsito de los cuerpos celestes, que pasan de la claridad del día a la oscuridad de la noche. Desde su posición, han reconocido los intervalos transitorios del tiempo, como el atardecer, que señala el cambio de la luz solar hacia la oscuridad estrellada; así como el amanecer, que disipa la oscuridad por el poder renovador de la luz. Al tratarse de un movimiento natural perpetuo, estas observaciones permiten reconocer en la continuidad del tiempo aquello que es eterno. De esta manera, la humanidad se integra a la esfera de lo infinito y desde ese punto se configura una concepción cósmica, un punto geométrico en el espacio que se ha interiorizado y materializado, y que ha servido para definir y comprender el orden del cosmos en relación con la naturaleza y lo humano, porque existe:

> La fuerte coherencia produce la imagen de un universo estructurado, geométrico —a manera de una gran máquina—, dinamizado por la circulación de fuerzas y personas divinas que recorren las vías del aparato cósmico. La simetría y los números son estrictas bases organizativas, aun para los dioses; las múltiples ruedas calendáricas ordenan la sucesión de los acontecimientos, mientras que, paradójicamente, sus combinaciones originan el devenir siempre cambiante; los colores son símbolos ubicuos de la geometría, etcétera. La estructura se vuelve obsesiva en toda expresión humana [López Austin, 2012, p. 3].

De esta manera, el movimiento de los astros permitió a la humanidad comprender que formaban parte de un mundo mucho más amplio que su entorno inmediato, e integrarlo a su existencia. Al investigar y registrar las ubicaciones cósmicas y los movimientos de las constelaciones, plasmaron en cuevas sus observaciones y marcaron momentos importantes para la realización de rituales de agradecimiento o petición. No conformes con ello, proyectaron el cielo sobre la tierra, materializando esta concepción en la creación de una arquitectura y urbanización cósmica que reflejaba el firmamento. Un claro ejemplo son las pirámides de Giza, orientadas en alineación con la constelación de Orión. De manera similar, en las culturas mesoamericanas, las pirámides representaban "el centro del universo; estos cerros/templos son el medio de comunicación entre los niveles terrestre, celeste y el inframundo, y de ellos parten los cuatro rumbos universales" (Matos, 2010, pp. 30 y 39). Incluso, la ciudad maya de Chichén Itzá está diseñada en concordancia con el cosmos, de tal forma que durante los equinoccios de otoño y primavera se observa descender la sombra de Kukulkán, la serpiente emplumada.

Asimismo, la tierra ha sido ubicada dentro del cosmos a través de la observación y la mitología local, como en el caso de las siete luminarias o cráteres del Valle de Santiago, que se encuentran alineados con la constelación de la Osa Mayor. Esta particularidad ha dado lugar a relatos sobre encuentros extraterrestres y la presencia de seres legendarios, como el monstruo del cráter de la Alberca, que se asemeja al monstruo del lago Ness. En esta condición del orden cósmico la mejor expresión celeste que refleja la cosmovisión indígena de Guanajuato es el atardecer porque ayuda a comprender y sensibilizar en el conocimiento de su hacer religioso y el sustento de su cosmogonía.[1] Ello se sustenta en que se trata del momento en que convergen la luz del día con la oscuridad de la noche. Esta condición marca una dicotomía simbólica que vincula el acceso a una cosmovisión y expresión religiosa particular. El atardecer representa la transición del

[1] La idea de cosmogonía que se plantea en este trabajo está considerada bajo la perspectiva cultural que tiene la humanidad para integrar en su existencia la visión simbólica del universo y la conformación del cosmos en los procesos vivenciales del quehacer humano, y que está estrechamente vinculado con su relación vivencial o experiencias que tiene con el tiempo, el espacio y la manifestación de lo sagrado.

tiempo cotidiano hacia lo sagrado y lo desconocido; es cuando se funden el cierre de las actividades diarias con la apertura de la noche, en la que emergen seres malignos como las brujas, que con sus alas de petate salen en busca de la sangre de recién nacidos, niños o transeúntes nocturnos. También aparece el nahual, figura mítica que ha perdido, en parte, su carga simbólica tradicional. Antes se le concebía como el brujo o chamán con la capacidad de transformarse en animal para ejercer su poder espiritual. En la actualidad, en Guanajuato, el nahual aún conserva su investidura como símbolo del pensamiento indígena, aunque su significado ha mutado: ahora se le describe como alguien que se disfraza con pieles de animal y entra a las casas a robar.

Otro elemento mágico-religioso presente en el mundo indígena es el del brujo o "médico de campo", especialmente aquellos que, valiéndose de sus conocimientos, causan daño. Se cree que por las noches acuden a panteones y cuevas para realizar embrujos pagados por terceros, enterrando muñecos de cera u otros objetos rituales. Un sitio de relevancia histórica usado para tales fines es el puente viejo de San Miguel de Allende, donde, según fuentes históricas, dos frailes fueron degollados por rebeldes chichimecas durante una batalla. En Ixtla, municipio de Apaseo, se cuenta que en un puente aparecen duendes que hacen travesuras a los transeúntes. Los e'zar o chichimecas jonaz también narran que en su comunidad existen unos seres etéreos, que se manifiestan como pequeños torbellinos de tierra que, al entrar en las casas, mueven los objetos de lugar. En contraste, entre los ñhä-ñhü del Llanito, en Dolores Hidalgo, se les considera las almas de niños no bautizados. Los caminos entrecruzados son espacios propicios para convocar fuerzas demoníacas como los pingos, Asmodeo e incluso al propio Satanás, en rituales donde se ofrece el alma a cambio de favores terrenales. En San Miguel Otocpan, municipio de Celaya, existe un sitio mágico ubicado bajo uno de los cuartos del balneario Agua Caliente. Se dice que brujos y chamanes han intentado entrar ahí para obtener un tesoro oculto en una habitación dividida en tres secciones, cada una custodiada por un guardián: un perro, una calavera y el chan, un espíritu que habita el ojo de agua. Quienes se han atrevido a internarse a medianoche, con la ambición de obtener el botín, no han conseguido superar los obstáculos, y como castigo, se dice que les quedan solo tres días de vida.

El atardecer, sin embargo, no solo abre las puertas del inframundo para la manifestación de fuerzas oscuras; también es el preámbulo para rendir culto a los ancestros. En las comunidades ñhä-ñhü de la zona del río Laja y del municipio de Tierra Blanca, durante el crepúsculo del día anterior a una festividad religiosa patronal o familiar, la comunidad se reúne en espacios sagrados —templos o capillas de indios— para realizar velaciones nocturnas en honor a las ánimas de los antepasados, ya sean fundadores o familiares. A través de cantos conocidos como alabanzas, la elaboración de elementos rituales con flores y hojas de cucharilla (provenientes del sotol), se realizan ofrendas a santos y espíritus protectores, todo llevado a cabo colectivamente, como acto de comunión comunitaria. En otros lugares como La Labor, en San Felipe —de herencia otomí-chichimeca—, desde el 28 de septiembre arriban peregrinos de distintas partes del país. A pie o a caballo, llegan los batallones del Señor San Miguelito para realizar una ceremonia conocida como "el encuentro". Esta inicia con el estallido de un cohete lanzado por los vigilantes de la capilla, que anuncia la llegada de una banda de guerra. La banda local se alista, y al recibir la orden del comandante, parte al encuentro de la banda visitante. Al estar frente a frente, los comandantes realizan el siguiente diálogo:

—¿A dónde va toda esta gente?

—Venimos a buscar un tesoro escondido.

—Ya no busquen más, ese tesoro se encuentra aquí.

Esta ceremonia es el símil de un encuentro entre ángeles, pues hay que recordar que las bandas representan al arcángel San Miguel, cuya función es custodiar la imagen de su capitán y enfrentar todo mal que se produzca en la Tierra, a semejanza de su combate celestial. Este ritual también sirve como una prueba espiritual: el enfrentamiento permite discernir si los visitantes son verdaderamente ángeles buenos o si se trata de una artimaña más de los ángeles caídos que buscan apoderarse del botín espiritual. En otros sitios de profunda carga sagrada, como el Santuario de Atotonilco, grupos indígenas del estado son guiados por los celadores, miembros de la comunidad con un cargo otorgado por encomienda del propio Santuario. Su misión es organizar a quienes desean participar en los retiros espirituales de siete días. Durante estos retiros, los peregrinos manifiestan sus pecados portando coronas de espinas sobre sus cabezas. Uno de los días de retiro se lleva a cabo en la iglesia principal del pueblo de Atotonilco, en San Miguel

de Allende. En esa jornada, se apagan las luces del templo y se inicia un proceso de purificación en el que los participantes se golpean las espaldas desnudas con pequeños fuetes hechos de mecate. Al concluir el séptimo día, los peregrinos emergen bendecidos y la corona de espinas es sustituida por una corona de flores blancas, símbolo de la pureza alcanzada. Por su parte, los e'zar, o chichimecas jonaz, participan en una peregrinación el Viernes de Dolores. Salen por la tarde desde la capilla de su comunidad, Misión de Arriba, un día antes de la festividad, con rumbo al Santuario de la Virgen de los Dolores, ubicado en el municipio de Colón, Querétaro. Su camino los lleva a atravesar el cerro del Zamorano, con la intención de arribar al santuario justo al atardecer del día siguiente, momento en el que se postran ante la imagen para después emprender el camino de regreso a su comunidad.

En las espesuras subterráneas del mundo religioso, el verdadero atardecer en el pensamiento cosmogónico ñhä-ñhü se sitúa en un punto geométrico que los posiciona en la mitad del mundo: un eje simbólico donde radica su núcleo esencial. Como plantea López Austin (2012, p. 7) al hablar de cosmovisión:

> […] puede ser considerada como un núcleo duro que es matriz de los actos mentales. La formación de este núcleo se debe en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos. Del núcleo duro depende la organización de los componentes en el sistema, el ajuste e inserción de las innovaciones, y la recomposición tras la disolución o pérdida de elementos.

El núcleo duro del pueblo ñhä-ñhü se encuentra alineado con la interacción entre la vida del inframundo y la vida terrenal. Para este pueblo, su más profundo sentir religioso se manifiesta en una visión mediadora: la vida es concebida como un tránsito, en el cual la casa terrenal es solo una sombra temporal. La verdadera morada se localiza en el panteón, donde se entierran a los parientes lo más cerca posible unos de otros con la esperanza de reencontrarse al momento del juicio final, ocasión en la que estarán presentes tanto vivos como muertos. Esta apología cosmogónica se refuerza con el uso del cuadro de las animitas, pinturas elaboradas en óleo o sobre madera por personas conocidas como *santeros*, quienes se dedican

a la creación de imágenes religiosas. La pintura de ánimas se compone de una imagen plasmada sobre una lámina, con un marco del mismo material. En el centro de la obra se representa una cruz de color café con un Cristo crucificado. Sobre la cruz se encuentran diversos símbolos católicos, como los dados, la columna donde fue azotado, monedas y una escalera. Uno de los elementos más característicos es la presencia, en los extremos de la cruz, del sol y la luna, representando la dualidad cósmica. Debajo de la cruz, se encuentra un rectángulo que contiene figuras de personas adultas, jóvenes y niños de ambos sexos, pintadas hasta la cintura y rodeadas de llamas. Esta iconografía expresa que las almas se encuentran en el purgatorio —y no en el infierno, como podría pensarse a primera vista—, conforme a la cosmovisión católica. Debajo de cada figura aparece el nombre correspondiente a la persona representada.

El origen de este elemento sagrado de la vida ñhä-ñhü[2] nace de aquellos tiempos en donde no existían las fotografías y esta era la forma de recordar a los antepasados o familiares difuntos. La familia se representa en las animitas de la siguiente manera: padre, madre e hijos. El purgatorio se amplía conforme crece la familia, comenzando con el hijo mayor y su descendencia, en una sucesión de tipo genealógico. Las animitas, por lo general, se colocan en los altares de las capillas particulares, al lado de la imagen principal, lo cual expresa que las ánimas de los antepasados son concebidas como potestades divinas. Por ello, estas imágenes suelen acompañar los altares dedicados a los muertos. Dadas estas características, las animitas funcionan como una suerte de árbol genealógico, que no solo permite recordar el origen familiar, sino que también materializa el culto a los antepasados y, con ello, a la tradición heredada de las ánimas que permanecen en el purgatorio hasta la consumación del juicio final. En este contexto, existe una fe inquebrantable hacia los antepasados fundadores, quienes dan sustento a lo que los otomíes llaman la medianía de la existencia.

Un ejemplo significativo es el pueblo de Suchitlán, en el municipio de Villagrán, donde en uno de los costados de la plaza principal se en-

[2] El grupo étnico ñhä-ñhü hace referencia a la manera en que se autodenomina el grupo conocido como otomí, que es un grupo dominante en la cuenca del río Laja del estado de Guanajuato, principalmente en los municipios de Tierra Blanca, San Miguel de Allende, Dolores Hidalgo y Comonfort.

cuentra un calvario al que se denomina precisamente *la medianía*. Se cree que en ese sitio yacen enterradas las ánimas fundadoras del pueblo: Antonio Rosas, José Medina e Inés de la Cruz, quienes, según las escrituras comunitarias, compraron las tierras que hoy conforman la localidad. No obstante, el significado de estas ánimas fundadoras va más allá de su rol histórico, ya que se vinculan con la figura de la pareja primordial que dio origen a la humanidad. Una expresión simbólica clara de esta cosmovisión se encuentra en el calvario de la capilla de Cieneguillas, en el municipio de Tierra Blanca, donde el nicho interior está decorado con una gran flor cuyos extremos albergan la figura de la Virgen de Guadalupe. En el interior del calvario, a la derecha, se lee la frase: "Él es Padre", y a la izquierda: "Ella es Madre". Esta dualidad sagrada se refuerza con una decoración en el suelo, a la entrada de la capilla, donde se observan dos figuras humanas tomadas de la mano —una de tez más oscura que la otra— con las inscripciones "Padre" y "Madre" sobre sus cabezas. Esta cosmovisión también se manifiesta en elementos como las cruces de cantera, por ejemplo la ubicada en el barrio de Tierras Negras, que incorpora los símbolos del sol y la luna. De esta manera, a través de los calvarios y otros elementos estéticos y religiosos, se representa materialmente no solo el origen mítico de los pueblos otomíes de Guanajuato, sino también el vínculo sagrado con la pareja fundadora del universo y del linaje comunitario.

Por otro lado, el pensamiento cosmogónico de los e'zar está principalmente relacionado con la herencia social de los grupos seminómadas, y su concepción del mundo se relaciona con la naturaleza a tal grado que para este grupo étnico "los animales y el rol que juegan en la vida cotidiana de este pueblo; así, animales como el águila, el coyote, el zorrillo, el tecolote, la animita y otros son vistos con gran respeto, pues se cree que señalan o predicen algo, a veces para bien y a veces para mal. De hecho, para el úza'[3] astuto muchas veces estos animales sirven de guía para evitar cualquier sorpresa de mal agüero" (Martínez, 2015, p. 36). En este encuentro con la naturaleza,

[3] El término *úza'* es la manera en que los chichimecas usan el singular de indígena como forma de autodenominación.

el mayor referente simbólico está representado en el águila. Ellos aseveran que los chichimecas de antes veían en el chimal a su bandera, la cual, en un sentido ritual, se convierte en un objeto simbólico que sacraliza su territorio. El águila, porque "este último tiene asomos de importante mitología e'zar, pues menciona que el águila les dio la inteligencia a los hombres, encontró el agua —el manantial ojo de agua grande— y señaló los lugares para los asentamientos humanos" (Nava, 1995, p. 37). También Ixtlilxóchitl (2000, p. 37) señala: "Y este apellido y nombre de chichimeca lo tuvieron desde su origen, que es vocablo propio de esta nación, que quiere decir los águilas, y no lo que suena en la lengua mexicana, ni la interpretación bárbara que le quieren dar por las pinturas y caracteres".

La elección de esta ave seguramente radica en la representación de las características guerreras del grupo, pues el águila vuela libre por los aires buscando a su presa; además, cuenta con una vista privilegiada para cazar, características homónimas de un buen cazador. En ella ven simbolizada la libertad; todas estas razones nos llevan a asumir que hay un totemismo inconsciente. La importancia del águila es mantenida hoy en día, aunque no con la precisión que declaran las fuentes, pero sigue siendo un símbolo que perdura, por lo que no es casualidad que ellos aseguren que sus ídolos fueron escondidos en el cerro del águila. A su vez, los Esclavos de la Virgen tienen la creencia de que si el águila que corona el chimal se cae, uno de los miembros del grupo de los Esclavos de la Virgen morirá. También es importante señalar que cuando muere un miembro de este grupo, su hijo o suplente debe colocar un moño negro en el águila. Al ser el águila quien les dotó el territorio ancestral, les dio el entendimiento y la libertad, sea o no una deidad consciente, permanece como símbolo y brinda a este pueblo, quizá, un origen totémico que se manifiesta en el inconsciente colectivo.

En otro contexto, para los chichimecas, la Guadalupana tiene relación con un elemento natural, que es el maguey, ya que ellos llaman al pulque "la lechita de la Virgen". La connotación que se hace con esta bebida es explicada no solo por el color blanco que la caracteriza, sino también porque la leche materna era sustituida por pulque en el momento del destete. Sin embargo, la Virgen es importante para los e'zar pues ven en la imagen guadalupana la representación de su madre. Primero, en un

sentido estético por ser morena, pero también el mito de la aparición Guadalupana es un elemento de aceptación, porque la Virgen se le apareció a un indígena chichimeca llamado Juan Diego, y por esa razón los chichimecas asumen que ella se comunicó en uza, como denominan su lengua materna y por consonancia les enseño la lengua, mientras que el águila, el entendimiento.

Para ellos no hay un atardecer, no tienen una visión mediática como los ñhä-ñhü. Un elemento que también forma parte de la configuración del proceso ritual es la danza, la cual materializa el pensamiento que tienen de sí y de sus antepasados. Ellos se consideran descendientes de un grupo guerrero que jamás fue conquistado, pensamiento similar al de los que hablan en las crónicas: "En la guerra no perdonan la vida ni a hombre ni a mujer (como sea, algunos muchachos y mozas), y aun a los niños de pecho despedazan contra piedras y a las madres desuellan y matan; a todos los cautivos arrancan las cabelleras, cortando un rodete del cuero cabelludo y dejan un casco mondo, y esto estando vivos. Les quitan también los nervios para atar con ellos las puntas de pedernales de sus flechas. Le sacan vivo aun las canillas de piernas y brazos, y aun las costillas. Estos huesos, junto con las cabelleras, se las cuelgan de los árboles, flechándolos por los ojos, orejas, lengua, sin perdonar los genitales" (Cázares, 2003, p. 119). En mayor o menor medida, esta imagen narrada es la misma que ellos mantienen en la oralidad; su ascendencia no refiere a los antepasados míticos, pues ellos consideran que portan la sangre de los chichimecas de antes. La sangre de sus antepasados es la que transmite la fuerza y la bravura de su pueblo, e incluso se hace patente esta idea al describirlos hoy en día.

Todos los elementos hasta aquí expuestos o relatados son tan solo un conjunto de acciones que sustentan la vitalidad, su realidad actual y social, porque son formas de una urdimbre de actos religiosos que se formalizan y se comparten de manera ritual o a través de símbolos sagrados, que ayudan a vincular a las comunidades entre sí con un fuerte sistema de creencias que da sentido a la expresión de lo sagrado, entendido como:

> […] se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades "naturales". [Ya que] se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo "completamente diferente", de una

> realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano" [Eliade, 1994, pp. 18-19].

En consecuencia, el espectro de los símbolos sagrados es lo que hace la trasmutación del cambio de realidad de lo cotidiano, para anteponerse a lo verdaderamente trascendente y contrapone cualquier razonamiento. La expresión de lo sagrado es lo que da sentido a las experiencias religiosas, creencias y cultos que sustentan su núcleo duro del pensamiento cosmogónico indígena, ya que ancla a la cosmovisión en la vida un *ethos*:

> […] los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. En la creencia y en la práctica religiosas, el ethos de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que esta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida [Geertz, 2003, p. 117].

Así, el amanecer religioso indígena de Guanajuato bambolea entre el encuentro de su *ethos* y de su cosmovisión, es decir, el encuentro más trascendente con su manera y su forma de ser, así como con su estilo de vida, conjuntan las estrategias culturales para establecer los marcos referenciales, profundos y esenciales que dan sentido a sus expresiones religiosas y las formas ordenadas metafóricamente de una geometría sagrada construida por la historia y la ancestría. Estos dos elementos permiten en el pensamiento indígena representar su manera de reconocerse en un aquí y determina su forma de ser, por lo que la religiosidad es el sustento de la socialización de los recuerdos de la memoria, hechas una praxis religiosa y menos subjetiva que el mundo de lo sagrado. De ahí que los personajes de la historia serán el espectro de discurso de las ánimas y ancestros que resguardan con su evocación, el paroxismo de una memoria colectiva que respalda el significado de una identidad que se propaga de generación en generación.

La memoria sagrada: cosmovisón y *ethos*

En México, el sello prehispánico por excelencia está relacionado con las expresiones, el esplendor, colorido y la magnificencia de los pueblos que dieron vida a la región cultural nombrada Mesoamérica. Estos grupos tuvieron la capacidad de construir un elaborado pensamiento cosmogónico que regía su *ethos* y fundamentaba su cosmovisión, y con ella explicaban su existencia, la naturaleza y el cosmos, como lo explica López Austin (2012, p. 3):

> La tradición mesoamericana explica la existencia y naturaleza de las criaturas en el tiempo-espacio mundano como el producto de los procesos causales pertenecientes al tiempo-espacio divino, en particular los de su fase mítica. Los dioses han sido imaginados como seres de personalidad, intelecto, sentimiento y voluntad muy semejantes a los humanos, y sus relaciones y acciones son similares a las de las sociedades humanas. De esta manera, los procesos míticos se expresan como aventuras teñidas por pasiones semejantes a las humanas. En el mito, las aventuras modifican a los dioses, seres proteicos […] En esta forma cada uno de estos seres queda convertido en creador-criatura de una clase mundana, y así se encuentra sujeto al ciclo de vida/muerte. Elementos, astros, minerales, vegetales, animales y el hombre mismo son concebidos por esta razón como seres perecederos que llevan en su interior una persona divina no perecedera. En este portentoso acontecimiento liminal se producen también las incoaciones de los dispositivos del aparato cósmico, los ciclos, las instituciones y las bases taxonómicas [López Austin, 2012, p. 4].

Con su bagaje cultural pudieron construir un calendario religioso sustentado en veintenas, un sistema de guerras floridas, la inserción de los sacrificios humanos, murales que explican el inframundo, y relieves artesanales y arquitectónicos con sus dioses representados, la elaboración de complejos mitos, como el del quinto sol o el *Popol Vuh*, códices que narran las historias de peregrinaje y fundaciones, etc. Así se creó el inmenso valor simbólico de un mundo sustentado en:

> Dioses, fuerzas y criaturas son seres dinámicos porque su sustancia tiene dos calidades opuestas y complementarias. En cada ser hay predominio de una de ellas. La oposición tiene múltiples manifestaciones, entre las que destacan luz/oscuridad, masculino/femenino, alto/bajo, caliente/frío, seco/húmedo, etcétera, pares que forman dos grandes grupos, que a su vez son base de una taxonomía holística. Al mismo tiempo, la oposición complementaria explica los ciclos por el principio de desgaste de la dominante en todo enfrentamiento, su relevo por el dominado, el nuevo desgaste del sustituto y, consecuentemente, la permanente sucesión cíclica [López Austin, 2012, p. 3].

El problema que tenemos cuando miramos el firmamento para rastrear los abismos del atardecer del pensamiento cosmogónico indígena, a través de los puntos del *ethos* y la cosmovisión, es que se narra un relato muy caótico, con características entrópicas si se quiere, porque es un tema extraviado en los cimientos de los guanajuatenses. La relación de la narrativa histórica prehispánica en Guanajuato está extraviada en las zonas arqueológicas que han sido poco exploradas; además de la falta de los relatos de los primeros cronistas, que son abundantes para conocer la dimensión religiosa y cosmogónica de los pueblos mesoamericanos. Lo que se puede proyectar del pasado prehispánico guanajuatense se afianza en la cultura chupícuaro, que compartía elementos comunes con otras culturas mesoamericanas, como la creencia en la creación del mundo a partir de la interacción de fuerzas cósmicas y naturales. Estas culturas concebían al mundo como un espacio dinámico, en el que los dioses controlaban aspectos fundamentales de la vida, como la agricultura, la lluvia, el ciclo solar y la fertilidad. En particular, dejaron una importante huella en la región mediante sus figuras de barro y las urnas funerarias decoradas, que a menudo representan figuras humanas y animales, lo que podría indicar la relación que esta cultura tenía con ciertos aspectos espirituales y rituales. De Cañada de la Virgen se menciona que la vida religiosa se sustentaba por los astros y establece una correspondencia con los solsticios de invierno y verano, según los estudios arqueológicos:

> […] los registros realizados por la investigadora Rossana Quiroz, tanto el Sol como la Luna, dos veces cada año, entran al basamento piramidal. Según la

> investigadora, el Sol y la Luna representan la dualidad creadora, y la entrada al inframundo de ambos astros a través del basamento piramidal del Complejo A ocurre en marzo, en sus respectivas puestas, es decir, en la veintena de tozoztontli, "pequeña vigilia por las lluvias fecundantes". Es claro que esto fue planeado por los antiguos habitantes prehispánicos para marcar el momento del año en el que se anuncia la primavera. El segundo momento tiene lugar en octubre, cuando el sol se guarece en el templo, lo cual se relaciona con el invierno, la temporada de secas y la muerte. Esto transcurre en las veintenas de tepeílhuitl y quecholli [Zepeda, 2008, p. 48].

Mientras que en la comunidad de Arroyo Seco contamos con la expresión chichimeca con una variedad de pinturas rupestres. Existe una variedad de representaciones de animales, como venados, coyotes y felinos, que podían tener un rol central en los rituales religiosos o en la mitología de estos pueblos. Las figuras humanas a menudo parecen estar conectadas con actividades rituales, posiblemente relacionadas con la caza o con la veneración de los dioses, lo que es característico del arte rupestre de Mesoamérica. Aun con todas las investigaciones que se han realizado, el conocimiento sobre el pasado prehispánico sigue siendo una riqueza oculta.

Otro de los problemas que debe considerarse al entablar un diálogo con los grupos indígenas en la percepción de su cosmovisión y su repercusión en la vida de su *ethos*, es que se vuelve inoperante comprender los ámbitos de la cosmovisión y el pensamiento religioso bajo teorías y metodologías utilizadas en el conocimiento de los pueblos mesoamericanos. Debe hacerse énfasis en que la realidad geográfica, histórica y cultural de Aridoamérica tuvo sus propios procesos, ya que aquí la primera visión de los españoles era colonizar y después conquistar. Además, los grupos indígenas que poblaban y daban vivencia a este territorio vivían bajo una lógica cultural de cazadores recolectores con un gran gusto por la guerra. Así que, en el pasado y antes de la llegada de los españoles a Guanajuato, existía la presencia de los grupos ñhä-ñhü, chichimeca jonaz, cazcanes, guachichiles, pames y zacatecos. Sin embargo, el conocimiento de su vida cultural es muy incipiente en los libros de los primeros cronistas, lo cual no arroja mucha luz sobre la religiosidad y cosmovisión de estos grupos chichimecas, de los cuales algunos desaparecieron, como los guachichiles. Es hasta el siglo XVI que los chichimecas son

más conocidos y referidos, pero poca atención se le prestó a sus costumbres y tradiciones; cuanto y más, la vida cosmogónica brilla por su ausencia.

Geográficamente, las características desérticas y semidesérticas del terreno, más las dinámicas humanas, hicieron que este territorio conformara la frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica. El territorio del actual estado de Guanajuato, por sus características culturales, pertenecía a la región cultural de Aridoamérica, la cual conformaba la integración de un gran territorio que tenía por nombre "La nación chichimeca", en donde habitaba una variedad de grupos llamados, por los españoles y mexicas, chichimecas, término nominativo que denotaba el sentido de bárbaros o salvajes. La imagen social que se les adjudicaba devenía porque eran grupos seminómadas que se sustentaban con base en la caza, pesca y recolección, por lo que no se dedicaban a la agricultura; y si algún grupo lo hacía en tiempos prehispánicos, como los pames, cultivaban de manera incipiente; asimismo, se afirma que no comían comida cocida. Una característica fundamental que los sustentaba como grupo es que eran bélicos, buenos y diestros en el uso del arco y la flecha. Otra peculiaridad está determinada por su estilo de vida, que no les permitía crear construcciones y poblados como los grupos sedentarios; tampoco generaron una escritura en la que mostraran su vida, y mucho menos explicaciones míticas y cosmogónicas que fundamentaran algunos de sus ritos. Bajo este contexto geográfico, histórico y cultural, los grupos chichimecas aparecen de manera activa como una comunidad de resistencia a los grupos enemigos y defensora de su territorio en el siglo XVI, cuando los cronistas que se adentraron al territorio aridoamericano comenzaron a escribir sobre los grupos chichimecas, pero no en un contexto amplio como lo hicieron con los pueblos mesoamericanos. Centraron sus escritos hacia los aspectos del sistema de poblamiento y los intentos de colonización, porque solamente los españoles apaciguaron a los chichimecas con tratados de paz.

El proceso histórico de poblamiento se da en el siglo XVI, cuando los españoles, acompañados de un nutrido contingente de indígenas evangelizados (principalmente ñhä-ñhüs), dejaron los territorios dominados y conquistados de Mesoamérica y decidieron incursionar su dominio hacia el territorio aridoamericano con la empresa de buscar el preciado oro. Así, este momento histórico se ve inmerso en una hibridación histórica de lo

que se conoce como la "guerra chichimeca" y la fundación del Camino Real de Tierra Adentro. La guerra chichimeca fue un conflicto armado que se desarrolló entre 1550 y 1590 en el norte de México, principalmente en la región del Bajío, entre los pueblos indígenas chichimecas y el Imperio español. Los chichimecas —grupos indígenas nómadas como los zacatecos, guachichiles, pames y otros— resistieron la expansión colonial que buscaba someterlos a la evangelización, el tributo y la incorporación a la sociedad colonial. El conflicto comenzó como una serie de ataques y resistencias de los pueblos indígenas a las incursiones españolas que buscaban establecer control sobre la tierra, las rutas comerciales y las minas de plata. Los españoles, con el apoyo de aliados indígenas como los tlaxcaltecas, intentaron sofocar la resistencia mediante la guerra y el establecimiento de reducciones o asentamientos forzados. Sin embargo, los chichimecas, con su conocimiento del terreno y su capacidad para realizar guerrillas, resistieron ferozmente durante varias décadas. Fue una guerra de desgaste que se caracterizó por tácticas de hostigamiento y emboscadas por parte de los chichimecas.

La falta de recursos por parte de los colonizadores y la constante necesidad de reforzar las tropas españolas hicieron que la guerra se prolongara más de lo esperado. Finalmente, el conflicto terminó con un acuerdo de paz en 1590, en el que los chichimecas aceptaron reducir sus hostilidades a cambio de ciertos beneficios, como el reconocimiento de sus tierras y el fin de algunas imposiciones coloniales. A pesar de la victoria española, la guerra chichimeca no logró una completa subyugación de los pueblos indígenas del norte, y la resistencia continuó en diversas formas durante el periodo colonial. Durante este proceso se iniciaba la configuración del Camino Real de Tierra Adentro, que fue una de las rutas más importantes de la época colonial en México, funcionando como un corredor clave para la comunicación, el comercio y la evangelización entre el centro de la Nueva España y los territorios del norte, que hoy comprenden el suroeste de Estados Unidos. Su trazado comenzó a desarrollarse a partir de 1530, cuando los colonizadores españoles establecieron la necesidad de conectar la Ciudad de México con el norte del país, especialmente con la región de Nueva Vizcaya (actual Chihuahua) y más allá, hacia los actuales Estados Unidos. La ruta se extendía por más de 2 600 kilómetros, pasando por importantes ciudades y

pueblos como Querétaro, San Luis Potosí, Zacatecas, Durango y Chihuahua, y continuaba hacia los territorios del norte, incluyendo lo que hoy es Nuevo México. A lo largo del Camino Real se transportaban productos como metales preciosos, alimentos, textiles y otros bienes que conectaban a los pueblos del norte con los mercados del centro de México. La ruta también jugó un papel fundamental en el intercambio cultural entre los diferentes pueblos indígenas, los mestizos y los colonizadores españoles.

El camino no solo era utilizado por comerciantes, sino también por expediciones militares, religiosos y autoridades coloniales. Los misioneros franciscanos, por ejemplo, utilizaron el Camino Real para establecer misiones y evangelizar a las poblaciones indígenas del norte, que eran consideradas difíciles de alcanzar debido a su ubicación remota y su resistencia a la colonización. De los múltiples enfrentamientos, hubo algunos que trascendieron para incorporarse en el inconsciente colectivo de los grupos indígenas de Guanajuato, en el que la historia se volvió un relato para ser transmitido por medio de la memoria colectiva. Es decir, se convirtió en un recurso en el que se hace notoria la representación narrativa de mitos de fundación con la finalidad de no olvidar ese suceso, en el que hubo presencia de un acto de aparicionismo que ayudó al triunfo de la pacificación y colonización. Este hecho guardado en la memoria se rememora en la comunidad ñhä-ñhü de la comunidad de la Cruz del Palmar, en el municipio de San Miguel de Allende. La historia se narra de manera escrita a través de un panfleto, escrito por autoridades de la comunidad para dar a conocer a los mestizos el sentido de su fiesta y la concepción religiosa de esta. El escrito dice:

> 1531-1994
>
> Los encuentros y entradas de lo xúchiles San Miguel Allende, Guanajuato
>
> Ceremonia de sabor netamente indígena, cuyo recuerdo nos transporta a la época de la conquista de la Fe, en la que cuatro esforzados capitanes chichimecas: Martín Patlán, Manuel Luna, Macedio Ramírez y Marcos Degollado, indios ya evangelizados, lucharon contra sus propios hermanos de raza para sacarlos de la idolatría y encaminarlos por el camino de la fe cristiana.

Nos narra la historia lo que aconteció en dicha batalla del puerto de los Bárbaros (hoy puerto de Calderón)

Siendo el año del señor de 1531,[4] enfrentáronse dos ejércitos, uno de indios bárbaros chichimecas, idólatras que no estaban evangelizados y otro de indios chichimecas y otomíes ya evangelizados, al mando de los capitanes antes mencionados.

Pelearon 30 mil indios en esta batalla que duro 15 días con sus noches sin dar señales de rendición ni de uno ni de otro bando; cuando vieron que el cielo se oscureció y apareció una cruz refulgente, y radiante de luz, quedando maravillados al ver este prodigio y dejaron de pelear exclamando "él es Dios".

Entonces los indios bárbaros y los ya evangelizados llorando se pidieron perdón unos con otros y también pidieron ser bautizados y olvidar las ofensas y rencillas que hubiera entre ellos.

Esto es lo que significan los encuentros de las danzas con la Santa Cruz del puerto de Calderón en el antiguo camino de la Carrera (hoy camino de la estación), donde piden perdón a la Santa Cruz por las ofensas. Y piden su ayuda y bendición para ellos y sus familiares: pidiéndose también perdón entre ellos por las rencillas y ofensas que hubiera entre ellos [Correa, 2010, p. 173].

Este mito de fundación con un sentido evangelizador es, verdaderamente, una reseña histórica vivida y escrita por el mismo grupo. En el trasfondo del relato se puede identificar claramente el pensamiento religioso con la aparición de un símbolo sagrado como la cruz, lo que le da un sentido al efecto de evangelización, porque el milagro provocó la paz y la conversión de los "idólatras" chichimecas. Ahí mismo se resalta el contenido moral y la cosmovisión del *ethos* indígena, porque se da el reconocimiento de las dos etnicidades en conflicto, en el que se cierra con una disculpa al grupo vencido. Sin embargo, un elemento que no aparece y que sustenta la cosmovisión ñhä-ñhü es que los cuatro capitanes: Martín Patlán, Manuel Luna, Macedio

[4] El grupo ñhâ-ñhü de la comunidad de Cruz del Palmar, en el municipio de San Miguel de Allende, establece en la memoria el año en que se funda su comunidad después de la batalla que tuvieron con los grupos chichimecas de la zona.

Ramírez y Marcos Degollado fueron encomenderos que después del triunfo contra los chichimecas se integraron a la vida colonial como gobernantes de distintas comunidades. A su muerte, su comunidad reconoció en cada uno de ellos la condición de héroes fundadores, por lo que para no olvidarlos, y con base en el fundamento de la religiosidad indígena, los personificaron con cruces que representan en forma de ánimas fundadoras. Cada fragmento cultural y narrativo que se da entre la historia y los milagros o apariciones, relacionado con este relato, genera la reconstrucción del metarelato que lo fundamenta, configurándose con las diversas evocaciones simbólicas, un sistema de símbolos, el cual

> es el hecho de que sean fuentes extrínsecas de información. Por "extrínseco" entiendo solo que […] están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir […] los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública [Geertz, 2003, p. 91].

Por lo que el mito retoma un proceso de mitemas[5] para fortalecer los lazos con el pasado a través de un andamio de procesos simbólicos que sus partes explican la unidad del relato, como lo plantearía Lévi-Strauss (1995, p. 253):

> Las unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino *haces de relaciones,* y que solo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significante. Desde un punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos, pero si conseguimos restablecerlas en su agrupamiento "natural", logramos, al mismo tiempo, organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal.

[5] Para Claude Lévi-Strauss, los mitemas son las unidades básicas de estructura narrativa que componen los mitos. Son como las letras del alfabeto mítico, que se combinan para crear historias con significados más complejos. Los mitemas permiten analizar y comparar mitos de diferentes culturas, revelando patrones y relaciones estructurales.

Así, esta historia no termina aquí, la memoria la utiliza como recurso cultural y para ayudar a sacralizar el momento memorial de la narración de la batalla. Y para no olvidarla, se quedó plasmada también en una alabanza que tiene una estrofa que dice:

En el año de mil quinientos treinta y uno,
en el año de mil quinientos treinta y uno,
que fuiste aparecida
Santa cruz de Calderón.
Aquí estamos todos unidos,
comencemos la estación que se venera.

En otra alabanza se remarca el suceso histórico de pacificación y evangelización que dice en uno de sus versos:

A otomíes y chichimecas estamos en reunión,
toque de ánimas benditas
pa' empezar la velación.
Canten todo el permiso
pa' iniciar la velación,
prendan el cirio bendito
y también el sahumador.

Con este conjunto de recursos de la memoria, el sistema de símbolos abre una ruta ritual para complementar el relato, en el que se integra la participación de las cuatro comunidades indígenas fundadas después de la batalla. Esto se reafirma con la entrega de un elemento ritual como los xúchiles, también conocidos como chimales. Los xúchiles son una estructura de carrizo decorada con una planta conocida como sotol, chimal o cucharilla, y es elaborada por las mayordomías de las comunidades, o bien por los encargados de la organización de las fiestas de las capillas particulares. Se manufactura de manera manual. Su estructura está conformada por dos postes de madera colocados de manera paralela, en los que se van amarrando varas de carrizo hasta crear un armazón rectangular que une los dos postes. En el interior del armazón, se utilizan otras varas de carrizo

que se cortan en pequeños tramos, y en algunas ocasiones, se parten a la mitad. Estos tramos de carrizo se van amarrando con mecate de ixtle o de plástico. Durante el proceso, se diseñan con este material formas y figuras que servirán como decorado del xúchil. Entre las figuras más usadas están las estrellas, ollas y cruces. Terminado el armazón que será la base del chimal, se van engarzando pencas delgadas de una planta que es similar a un maguey, que es conocida con distintos nombres como: planta de chimal, sotol o xúchil. Estas pencas, en la parte inferior de la hoja, están terminadas con una base blanca en forma de cuchara, de ahí también que se conozca como planta de cucharilla. En el momento de tejer el chimal, la hoja verde se trenza entre las estructuras de carrizo, dejando de adorno la parte blanca de la cucharilla. Así se van acomodando las pencas y la parte blanca va dando la forma al xúchil.

La entrega de los xúchiles en la parroquia de San Miguel de Allende se hace en la festividad conocida como la Alborada, que se hace en honor a su santo patrón, el arcángel San Miguel. La entrega de los xúchiles es realizada por diversas comunidades indígenas ñhä-ñhüs de este municipio, como: Puerto de Calderón, la comunidad de Guerrero, Tirado, San Miguel Viejo, Valle del Maíz y Nuevo Pantoja. Estas comunidades realizan este elemento ritual con la finalidad de rememorar la batalla que se gestó en el año 1531 entre indígenas evangelizados y los chichimecas de la zona. La tradición oral o de memoria considera que, después de la batalla, los muertos eran cargados en camillas hechas con varas de madera de casahuate, y esto dio origen al xúchil, que significa "ofrendas de flores" y que "cargan ahí las almas de todos aquellos indios que murieron por conquistar la fe cristiana". También se afirma que el color blanco de la planta de cucharilla o xúchil que se usa para su decorado representa las calaveras de los muertos (Correa, 2010).

Así, los elementos históricos colocados en la memoria y transformados en símbolos sagrados, conducen a la visión del mundo de los "vencidos" sobre el de los "vencedores". Lo importante de este mito es que reconoce el principio de su propia historia para reconocer la fundación del lugar, determina por quién fue fundada y, sobre todo, ayuda a definir su papel histórico, en este caso de conquista de un grupo étnico sobre otro, pero al final se configura la paz y el reconocimiento de su afinidad étnica. Sin embargo, existe el

papel evangelizador sostenido por milagrosas apariciones para imponer el dominio. Leído y comprendido de esta manera, el mito se configura como parte del proceso de evangelización. Lo que complejiza las expresiones religiosas sobre el proceso de pacificación y colonización a través del conflicto bélico en esta región indígena, es que la historia y la memoria es el recuento discursivo de una historia sustentada bajo otra lógica, como la recordada por los e'zar,[6] quienes tienen un orden de pensamiento aridoamericano, es decir, no cuentan con las dinámicas estructurales y de orden social de las culturas mesoamericanas, por lo que para poder vislumbrar el fenómeno e'zar debemos alejarnos del mundo metafísico que tanto ha distinguido a los pueblos mesoamericanos por sus coloridos y profundos rituales que hablan de las concepciones del mundo y que son relatados por elocuentes narraciones cosmogónicas llena de dioses, seres sobrenaturales, territorios fantásticos como el inframundo o el Tlalocan, historias de fundaciones, origen del cosmos, etc. El universo e'zar tiene otra lógica estructural del mundo religioso que se aleja del contexto mesoamericano, ya lo dicen ellos: "Nosotros no somos muy ceremoniales como los otomíes que para todo hacen ceremonias. Nosotros creemos en Dios, pero no somos devotos". Ante estas circunstancias nos encontramos con otras dinámicas sociales y otro tipo de pensamiento; es por ello que para entender las acciones culturales del pueblo chichimeca es preciso señalar que la imagen social que ellos poseen y reflejan en sus rituales es producto de una historia reinventada que tiende a sacralizarse, ya que contiene fragmentos históricos rescatados por la memoria y la transmisión oral, lo que produce un sentimiento que denominan "el orgullo chichimeca".

Sin embargo, para los e'zar chichimecas jonaz, su manifestación de la memoria es más performativa, es decir, vinculan el mito con una de sus principales festividades: la fiesta de San Luis Rey. En esta, se unen discursivamente la historia y la memoria, ya que el mundo ritual e'zar se caracteriza porque su mundo religioso transita entre lo sagrado y lo profano;

[6] Los e'zar, conocidos también como chichimecas jonaz, son un grupo étnico de México que se localiza en el municipio de San Luis de la Paz, en una comunidad que denominan ellos mismos Rancho úz'a o Misión de Chichimecas. Ellos conformaban parte de los grupos seminómadas del mundo prehispánico que vivían en la Gran Chichimeca o en el área cultural de Aridoamérica.

oscila entre la historia de su memoria del pasado, la mitificación de esa historia y el culto a los santos que sustentan su historia, su territorio y justifican su resistencia étnica. La fiesta de San Luis Rey es compartida por el municipio, por Misión de Chichimecas y por otras comunidades. Para los chichimecas jonaz, esta celebración representa, en su vida cultural, la rememoración del tratado de paz realizado entre chichimecas y españoles, por medio del cual se definió su nuevo territorio y aceptaron de alguna manera el cambio en sus dinámicas culturales. Es importante indicar que los jonaz relacionan la firma de la paz con la llegada de San Luis Rey a este nuevo territorio que se denominaría San Luis de la Paz. Asimismo, la fiesta contiene otra connotación, y para entenderla es necesario precisar que, durante el proceso de Conquista y colonización, los otomíes encontraron en la alianza con los españoles una oportunidad para mejorar su posición frente a otros pueblos. Su hostilidad hacia los chichimecas se reforzó con los beneficios que recibían de los europeos, quienes solían recompensarlos con pagos en granos, así como con privilegios y reconocimientos que aseguraban su lealtad. En contraste, los chichimecas veían con desprecio a los indígenas que habían decidido colaborar con los conquistadores, pues consideraban que al hacerlo traicionaban la resistencia frente a la dominación europea. Por tal motivo, la firma de la paz conllevó una conciliación entre estos grupos adversos. De tal manera, en esta festividad, los otomíes de San Miguel de Allende y chichimecas jonaz realizan un encuentro y colocan en el templo de San Luisito dos chimales, uno por cada comunidad, con el propósito de reiterar a través de estos elementos una actitud pacífica entre ellos y recordar esta alianza. Sin embargo, los e'zar aún mantienen ese sentimiento de rechazo al pueblo otomí, pues lo consideran traidor, ya que su historia oral los ubica como un grupo aliado a las fuerzas españolas.

Otra manifestación relevante es la entrega del chimal que llevan al Santuario de la Virgen de Guadalupe el día 11 de diciembre en honor y como parte de la fiesta a la Virgen. Se elabora en un lugar conocido como El Cerrito, donde hay una capilla particular dedicada a esta Virgen. Ahí quien se encarga de armar el chimal es la mayordomía de los Esclavos de la Virgen. Ese día se lleva en peregrinación con danzas y habitantes de la comunidad hasta las puertas del Santuario de la Virgen de Guadalupe, en San Luis de la

Paz. Lo colocan ahí porque ellos consideran que ese es el límite o inicio de su territorio obtenido en los tratados de paz. En esta sacralidad de la historia, los e'zar, en su imaginario social y en la reconstrucción de la memoria, se afirman como un grupo valiente y aguerrido que jamás fue conquistado. La idea mitificada del chichimeca como personaje guerrero, el que no se deja dominar, es el orientador del orden tradicional; en última instancia, es la figura que suple al personaje mítico porque posibilita la explicación del mundo. Ello brinda a los e'zar la fuerza y vitalidad para acometer las formas de discurrir en el presente, justificando una manera de ser y generando un sentimiento de orgullo chichimeca. El danzante que personifica a los chichimecas, con solo un taparrabo de piel, un escudo y pintado del rostro, materializa el recuerdo de sus antepasados; e incluso algunos de ellos se dejan el cabello largo para retomar la imagen más fiel de aquellos guerreros, porque así vestían antes.

Estas actitudes en la danza son el referente estético; su imagen presente es reconocida desde el pasado. Como se mencionó anteriormente, en los chichimecas existe una sobreposición del personaje mítico por el personaje histórico, haciendo del pasado un presente. Con esa identificación, los e'zar dinamizan las experiencias de la memoria, por un lado, el imaginario social, y por el otro, el recuento de su historia para hacer patente y manifestar la herencia guerrera que sustenta la identidad de su imagen social. Así, la expresión condensada del proceso ritual desarrollado por los e'zar tiene una naturaleza compleja, que expresa por un lado el pensamiento que tienen de sí mismos, y por el otro, instrumenta su pasado glorioso en una representación de su ser; es un espectáculo ritual que representa un episodio histórico más que un episodio mítico. Es así que la festividad dedicada a la Virgen de Guadalupe es el complemento ritual de la festividad de San Luis Rey, que habla de un tratado de paz y de la aceptación de un territorio; mientras que la festividad a la Guadalupana expresa el sentir y el pensar de ese territorio, por lo que los santos son imágenes oníricas. Para los chichimecas jonaz, las imágenes permiten la construcción de un calendario histórico, así el proceso ritual es una imagen invertida porque lo sagrado no fundamenta el ritual, sino lo profano. La posesión del culto les permite orientar en última instancia su historia y para manifestarla en el presente, y recrear su ser a través de la imagen social que han ido construyendo para repre-

sentarse como un grupo indígena de la orgullosa Nación Chichimeca. Esa es la manera en que los e'zar expresan su religiosidad, con una simbiosis guadalupana muy e'zar.

Santos y ancestría: capillas de indios

Las capillas de indios de Guanajuato, como en muchas otras partes del país, nacieron como una expresión religiosa en la época colonial. Así lo hace constar Cervantes y Crespo (1998, p. 37) al afirmar que: "Antropólogos e historiadores han reconocido a estas construcciones [como] la manifestación de una herencia con raíz prehispánica que este pueblo incorpora a su nueva realidad al momento de adoptar el cristianismo". Además, las capillas de indios en el estado trascienden sus condiciones históricas y su presencia material, ya que, pensadas como parte de un entramado geográfico, fueron plasmadas en cartografías. Sirvieron como marcajes históricos del territorio que conforma este estado, es decir, son un patrimonio material y un archivo de la memoria que se remonta al siglo XVI y que aparecen en los códices o mapas novohispanos como marcajes territoriales.

Sin embargo, su presencia gráfica da sentido a la organización o constitución del sistema de poblamiento que se originó con la llegada de los españoles y sus huestes otomíes. Históricamente, forman parte de una historia de expansión española en la que se originaron fundaciones y refundaciones de pueblos y barrios de indios, o bien, Repúblicas y Congregaciones de indios que tenían como distinción construir en los asentamientos sus capillas. Estas tenían como función demarcar marcajes fundacionales, como muestra de ello la capilla de San Ildefonso y de María en la comunidad de Cieneguilla, en donde existe una placa que dice:

> 475 Aniversario de la fundación del Pueblo de Santo Tomás de Tierra Blanca.
>
> […] por la parte del sur hasta donde tiene puesto su fuerte el capitán Don Pedro Ubando: Allí abrió la puerta de dicho fuerte trayéndolo de la mano y pasamos al ojo caliente sacando agua y derramando, de un lado a otro, con dicha tembladera de plata en señal de verdadera posesión.

He aquí otro de los Lugares donde el 4 de Julio de 1536 inició la Fundación del pueblo de Santo Tomás de Tierra Blanca.

Mientras que en otros lugares, como en el Llanito, en el municipio de Dolores Hidalgo, la capilla del Cristo del Señor del Llanito se relaciona más con la historia de evangelización, en la cual insertaban los españoles el culto a la religión católica a través de los santos, y en ese lugar se recuerda de manera escrita la historia de la llegada de la imagen a través una expresión estética que está plasmada en un fresco que se localiza en una de las paredes interiores de la capilla:

CUADRO QUE REPRESENTA EL MOMENTO EN QUE LOS MARISCALES ENTREGAN LA ESCULTURA DEL SEÑOR DEL LLANITO A ESTA COMUNIDAD, ENCABEZADA EN AQUEL ENTONCES POR LOS SEÑORES J. LÁZARO TOMÁS Y J. SALVADOR ANTONIO JIMENEZ FUNDADORES PRINCIPALES DE LA SAGRADA IMAGEN QUE SE VENERA EN ESTE TEMPLO EN EL AÑO 1559.

Las capillas de indios, o capillas familiares, son construcciones de forma cuadrangular y con bóveda corrida de cañón. Algunas de ellas están finamente decoradas en el interior con iconografías religiosas, otras muestran acabados y relieves de cantera en el exterior, y algunas más cuentan con campanarios de dos o tres cuerpos rectangulares que simulan pequeñas iglesias, lo que las distingue de las viviendas. El interior es físicamente distinto entre cada capilla: algunas tienen el piso de tierra, otras de cemento, y las hay con piso de adoquín. Sus paredes pueden estar encaladas o pintadas de blanco. Todas tienen como bancos laterales unos tablones levantados del piso por tabicones. A sus costados cuentan con pequeños tragaluces. El altar está conformado por estructuras de cemento a manera de escalones. En otras sobresale en el centro del escalón más alto de la pared un nicho semiovalado. En cuanto a la distribución de las hierofanías (santos y símbolos sagrados), se ubican en el escalón superior del altar. En cuanto a su fachada, se puede decir que son muy variadas, ya que todas cuentan con campanario que van de uno a tres niveles y tienen su campana. Son pocas las capillas de indios que tienen una fachada colorida, porque suelen estar pintadas de un solo color. A diferencia de las iglesias, estas no suelen tener santos en el exterior;

solo algunas pueden tener un nicho en la parte superior de su pórtico que contiene un santo o una pequeña virgen hecha de cantera. Un hecho curioso se presenta en una iglesia de la comunidad de San Miguel de Allende que tiene en la parte superior el motivo de un águila bicéfala con las cabezas rotas, pero que deja observar sus cuellos.

La capilla de indios no estaría completa sin considerar la presencia de un complemento arquitectónico que sustenta la cosmogonía indígena otomí: el calvario, que consiste en un nicho que se localiza en el atrio del espacio sagrado. Algunos nichos se colocan sobre una estructura cuadrangular, en otras está solo el nicho, y algunas tienen en su parte superior una cruz finamente decorada en bajorrelieve con motivos de la simbología cristiana, como la escalera, y en sus brazos tiene del lado derecho un sol y del lado izquierdo una luna, en el centro se representa un rostro de Cristo con su corona de espinas. Un ejemplo de esto se encuentra en la capilla barrial de Tierras Negras, en el municipio de Celaya. En general, los calvarios tienen en su interior de una a tres cruces. Sin embargo, desde un punto de vista estético, uno de los calvarios más bellos es el de la capilla del Llanito, ya que está rematada en su parte superior con una estructura que sostiene un ángel, y lo más interesante es que la estructura donde se posa este ser angelical es un reloj de sol. Esto no es todo en relación con el calvario, pues este complemento de la capilla es el verdadero baluarte indígena. En esta pequeña construcción se sintetiza la verdadera concepción religiosa del mundo ñhäñhü. Este nicho es, para los ñhä-ñhüs de Guanajuato, el lugar donde habitan los antepasados fundadores.

Desde una visión cosmogónica, la capilla es la primera casa de la parentela, es el punto de origen de la organización familiar, ya que "la forma de organización tradicional de los asentamientos otomíes […] se sustenta en la agrupación de una familia extensa en torno al hogar paterno. Esta forma de distribución socioterritorial permite una activa y estrecha organización y comunicación familiar en un espacio habitado por distintas generaciones" (Utrilla *et al.*, 2012, p. 184). Y se establece una relación patrilocal con el territorio familiar, como lo expresa Piña (2002, pp. 117-118) para el caso de Tolimán: "La organización de la población otomí […] está esencialmente fundamentada en la familia extensa patrilocal". Y de ahí se genera "la pertenencia y el derecho a participar en los ritos y en el cuidado de ella mantiene

a un grupo de núcleos familiares aglutinados en torno de un antepasado común". De ahí se desprenden algunas características en la forma de pertenecer y participar en las acciones relacionadas con las capillas. Utrilla *et al.* (2012, p. 184) lo resumen claramente de la siguiente manera:

1. Pertenecen al linaje patrilineal: los hijos varones, que participan automáticamente en la tradición de la capilla familiar.
2. En cuanto a las mujeres: al casarse, pertenecen a la capilla de su esposo, aunque en la Huasteca a veces la mujer sigue participando en el culto de su patrilinaje de origen y no en el de su esposo.
3. Otro ejemplo, poco frecuente: comprar un terreno que incluya la capilla del linaje al que pertenecía el predio, en cuyo caso puede suceder que la nueva familia se haga cargo de la capilla, aunque la familia originaria puede seguir participando en ella.
4. Para los que por alguna razón no cuentan con una capilla familiar: es posible solicitar o "pedir permiso", con el fin de participar en alguna capilla, sobre todo si se trata de vecinos o de personas que adquirieron un terreno cerca de la capilla de otra familia.

Las capillas encierran un orden social y articulan las condiciones generales del parentesco ñhä-ñhü y guardan una estrecha unión con el aspecto cosmogónico que genera el culto a los antepasados. Sin embargo, la capilla no solo puede integrarse con personas de una familia nuclear y extensa, sino también puede vincularse a un barrio y a toda la comunidad, como lo hace vislumbrar el punto 4 de las consideraciones anteriores. Además, la capilla no solo debe brindar culto a los antepasados, sino que también profesa un culto a la imagen de la capilla. De ahí que Piña pone en consideración: "[…] de varias familias se forma un barrio y/o una comunidad […] Por otra parte, cada comunidad y/o barrio tiene una o más imágenes particulares que a veces son intercomunitarias […] asimismo, las capillas y terrenos que las rodean son de su propiedad (de los santos o imágenes), y por consiguiente se les respeta ritualmente como centros ceremoniales" (Piña, 2002, p. 165).

Gracias al poder evocativo o de culto de la imagen particular, las capillas pierden en ocasiones su esencia familiar desde el ámbito de la religiosidad, pero no pierden su sentido tradicional porque la imagen y la capilla siguen

perteneciendo a la familia originaria del lugar. Lo único que sucede es que el espacio se comparte, y en ese compartir, las capillas se han considerado en diversas categorías que provienen de la herencia, de su tipo de uso ritual y por la relación de la imagen que ahí se venera en tres grandes variantes: 1) a nivel de la familia doméstica; 2) a nivel de los linajes patrilineales, y 3) a nivel de las mayordomías (Cortés, 2005, p. 63). La primera categoría está determinada por una familia que es dueña y realiza las actividades festivas y los rituales a la imagen que es protectora de la familia que le rinde culto; la segunda corresponde a las relaciones rituales que se generan en el ámbito de una familia extensa que circunda sus viviendas en las cercanías de la capilla fundadora de la familia de la cual descienden, y entre toda la parentela que comparte un origen común organizan su fiesta al santo familiar; el tercer caso corresponde a "la variante de capilla-oratorio abierta al culto comunal [que] se da en los oratorios a cargo de las mayordomías que orientan su ciclo ritual mediante procesiones y peregrinaciones" (Cortés, 2005, p. 63). Pero existen otras categorías más que son: las comunales, las barriales y las compartidas. Una capilla cambia su título de pertenencia, es decir, de lo familiar a lo comunal, por las imágenes que ahí se veneran, ya que estas son regaladas o compradas a la o por la comunidad. Por lo tanto, estas construcciones no pueden ser heredadas según los usos y costumbres por obvias razones, y otra característica es que su cuidado corresponde desde ese momento a la comunidad y no a una familia.

Hasta ahora, solo se ha hablado de la situación sociocultural que gira en torno a la efigie de los santos y no se ha prestado atención a la participación de los antepasados en la relación social y religiosa de los ñhä-ñhüs y sus capillas. Tal parece que son seres anónimos o complementarios a un culto propio, como lo menciona Galinier (1990, p. 232) al afirmar que el culto a los ancestros: "Es una devoción particular a las almas de los ancestros del linaje patrilineal, aunque no se les nombra". Pero no es así, ya que se debe recordar que la capilla es el espacio de fundación del grupo, y además tienen otra cualidad, porque: "Las capillas suelen denominarse con el apellido de la familia que puede ser el nombre o apellido del fundador".

Además, los antepasados no son anónimos en el espacio de la capilla, ya que se encuentran representados y ocupando un lugar importante en el altar de la capilla bajo una expresión artística, que son las llamadas animi-

tas, que son la representación de los antepasados entre llamas debajo de un Cristo. Con la presencia de las animitas, los ñhä-ñhüs demuestran que los miembros de la familia no han muerto, perduran en vida de manera iconográfica y de esa manera se les hace presentes y se les rinde culto, porque son los héroes míticos, fundadores y continuadores del grupo en el pasado, porque su vida fue un sacrificio con el cual dieron la continuidad de vida a un pueblo, marcaron un *pool* genético y las características somatológicas para desarrollarse y tener una manera de ver el mundo por medio de las tradiciones. No se olvida a la familia porque dejarlos en el mundo de los muertos es negarles su vida en la de los vivos, es acabar con un inconsciente colectivo. Por tales razones, se les construyen sus casas, los colocan en los altares a la altura del santo protector familiar para darles un lugar en el "cielo" al lado del santo protector, por lo que la capilla es un centro material de la memoria que puede ser particular y familiar en tanto estén los familiares pintados con óleo en las animitas. La condición particular que se le da a las capillas particulares es de todos los miembros del grupo familiar nuclear y extenso, porque con la presencia de los antepasados en las efigies de las animitas, que siguen la genealogía del ancestro fundador en el espacio de culto (calvario), se instaura un recuerdo al origen del linaje y remite a su ancestro común, y así la capilla como espacio de la memoria se vuelca al culto de los antepasados que son llevados a la altura de divinidades fundadoras porque dejaron un conocimiento, un desenvolvimiento humano que perdura en la costumbre y en la tradición. Su universo cultural se consuma, la muerte llena de significados la sustancia vivencial de los vivientes, por lo que hay un culto al origen y, por lo tanto, un culto al linaje y a sus fundadores. Esto no es una exageración porque: "Simbólicamente, el oratorio es la casa del ancestro divinizado del linaje, por lo que se le considera dueño de los terrenos repartidos a las familias descendientes y por lo cual estas son las encargadas del culto de dicho oratorio." Así, las capillas de indios son monumentos que tienen vida en la historia cultural de los pueblos ñhä-ñhüs, quienes encuentran en un espacio sagrado el paralelismo de sus santos y sus antepasados para conferir una identidad que se reaviva en su memoria. Las capillas con sus santos unen a los ñhä-ñhüs con la realidad sagrada, y los antepasados los unen con su historia, su pasado, su memoria y su historia particular, por lo que este recinto de culto involucra un sentimiento de colectividad.

El amanecer: conclusiones

En el flujo del atardecer indígena se entremezclan dos dimensiones de las manifestaciones religiosas. La primera dimensión hace patente el orden del pensamiento religioso en relación con lo sagrado, donde se hace presente una transformación del orden lógico del acontecer cotidiano. Esto se da por la manifestación de otra lógica de pensamiento en la que intervienen símbolos sagrados que dan apertura a la integración del ser humano con las esferas misteriosas, de lo fantástico, así como la realización de actividades religiosas destinadas al culto y devoción de santos y antepasados. Estas actividades son sostenidas por un sistema de creencias donde se rompen las barreras del tiempo y el espacio, lo que permite a los indígenas de Guanajuato converger e interactuar con las fuerzas del inframundo y las fuerzas divinas.

La segunda dimensión de análisis sobre la vida religiosa o cosmovisión indígena está conformada por un sistema cultural donde se teje la vida social relacionada y motivada por una cosmovisión que se instaura como un sistema unificador de pequeños sistemas culturales que muestran y engloban las ideas generales de la forma religiosa de un pueblo. Esta situación ayuda a comprender, entender y definir el origen del mundo, la razón de ser en el mundo y una definición en la representación de ser en ese mundo, generando un *ethos* propio que le da sentido y sustento a sus expresiones culturales para perpetuar en el inconsciente colectivo una tradición revestida por los recuerdos de la memoria para poder ser, desde la individualidad, una particularidad de la humanidad. Es así que, en esta segunda dimensión de la comprensión de la cosmovisión y el *ethos* indígena de Guanajuato, se ha demostrado que la geografía, la región cultural a la que se pertenece y su historia son los elementos esenciales para reconocer el significado y la interpretación profunda de la vida religiosa de los grupos étnicos de este lugar, porque se tiende a la sacralización de la historia para ubicarla en la memoria que es evocada de forma sacra y fundamenta la resistencia indígena, su imagen del mundo y su identidad.

El estudio de la religiosidad étnica de Guanajuato es una tarea compleja, ausente y pendiente para su estudio y análisis, porque hay que reconocer el sistema de creencias de su religiosidad y entrar a las profundidades de su cosmovisión y la configuración de su *ethos*, que los identifica y dignifica. Por

ello, aunque en este capítulo quedaron algunas cosas en el tintero, es necesario dar continuidad a los estudios de las condiciones religiosas indígenas para identificar sus interrelaciones sociales, comunitarias y extracomunitarias, así como los símbolos sagrados, recabar mitos y leyendas, territorios sagrados, etc. Esto con la dificultad que ello implica, porque en el mundo indígena guanajuatense se tienen condiciones puras de grupos originarios bien identificados, pero otras expresiones indígenas están a la sombra de algunas comunidades mestizas que sin saberlo contienen dentro de sus sistemas religiosos una herencia social indígena, o símbolos sagrados que así lo determinan. Por todo lo expuesto, es imperante realizar estos estudios para reconocer y dar el lugar social que les pertenece a los grupos indígenas, ya que esclareciendo, identificando y fortaleciendo el conocimiento del talante religioso que los identifica y los hace ser, se podrá demostrar y entender su importancia como parte de la diversidad cultural de Guanajuato.

Glosario

Grupo seminómada: comunidad que alterna entre la vida sedentaria y el desplazamiento temporal, moviéndose en ciertas épocas del año en busca de recursos, y dedicándose a la caza, la pesca y la recolección.

Referencias

Cázares, C. (2003). *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*. El Colegio de Michoacán / Universidad de Guanajuato / El Colegio de San Luis.

Cervantes J., B., y Crespo, A. M. (2004). Tradición y ritualidad en la construcción de un territorio: Los otomíes del río Laja. *Regiones* (14), 89-112.

Correa, M. (2010). El mito de origen de los otomíes del río Laja. *Introducción al volumen 5. Estudios de Cultura Otopame*, *5*(1). https://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/15527

Cortés, R. (2005). Las fiestas a los santos entre los mazahuas. Los casos de San Simón de la Laguna y Palmillas. *Las fiestas a los santos*. INAH.

Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano.* Paidós.

Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* UNAM / CEME / INI.

García, N. (2014). *El desarrollo y sus adjetivaciones: comunitario, local y regional*. UG y ACA.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de la cultura*. Gedisa.

Gleizer, D., y López, P. (2015), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. UAM / Ediciones EYC.

Ixtlilxóchitl, F. (2000). *Historia de la nación chichimeca*. Editorial Dastin.

Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Paidós.

Martínez, L. M. (2015). *Chichimecas jonaces*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Matos, M. (2010). Pirámides como centro del universo. *Arqueología Mexicana*, *101*: 30-39.

Nava, F. (1995). Chichimecas. *Etnografías contemporáneas de los pueblos indígenas de México, región centro*. INI.

Piña, A. (2002). *La peregrinación otomí al Zamorano*. UAQ.

Questa, R., y Utrilla S. (2006). *Otomíes del norte del Estado de México y el sur de Querétaro.* CDI.

Utrilla, S., *et al.* (2012). Las capillas familiares u oratorios de patrilinaje y el culto de los antepasados otomíes. *Los pueblos indígenas de la huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. INAH / INALI / Conaculta / UAQ / Conacyt.

Zepeda, G. (2008). Astronomía en cañada de la virgen. *Arqueología Mexicana*, *92*: 48-51.

Las pinturas novohispanas del "pueblo de indios" de la alcaldía mayor de Celaya*

Marcelo Tomás Ramírez Ruiz**

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.05

Resumen

En este capítulo se analizan cinco mapas de la alcaldía de Celaya, elaborados en los años 1580, 1614, 1616, 1623 y 1749. El primer mapa es obra de un tlacuilo del siglo xvi, y otros fueron elaborados durante los siglos xvii y xviii con las técnicas de la agrimensura novohispana. Estas representaciones cartográficas nos aproximan a la formación del pueblo de indios en la alcaldía de Celaya y a las disputas por la tierra y el agua.

Palabras clave: *pueblo de indios, cartografía histórica, Celaya, tlacuilo, agrimensura.*

Introducción

Los reales de minas y las villas de españoles fundadas desde mediados del siglo xvi en el territorio actual del estado de Guanajuato quedaron rodeados por "pueblos de indios" otomíes, mexicas, tlaxcaltecas y purépe-

* Este capítulo se realizó con el apoyo del proyecto PAPIIT IN401325. Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM.

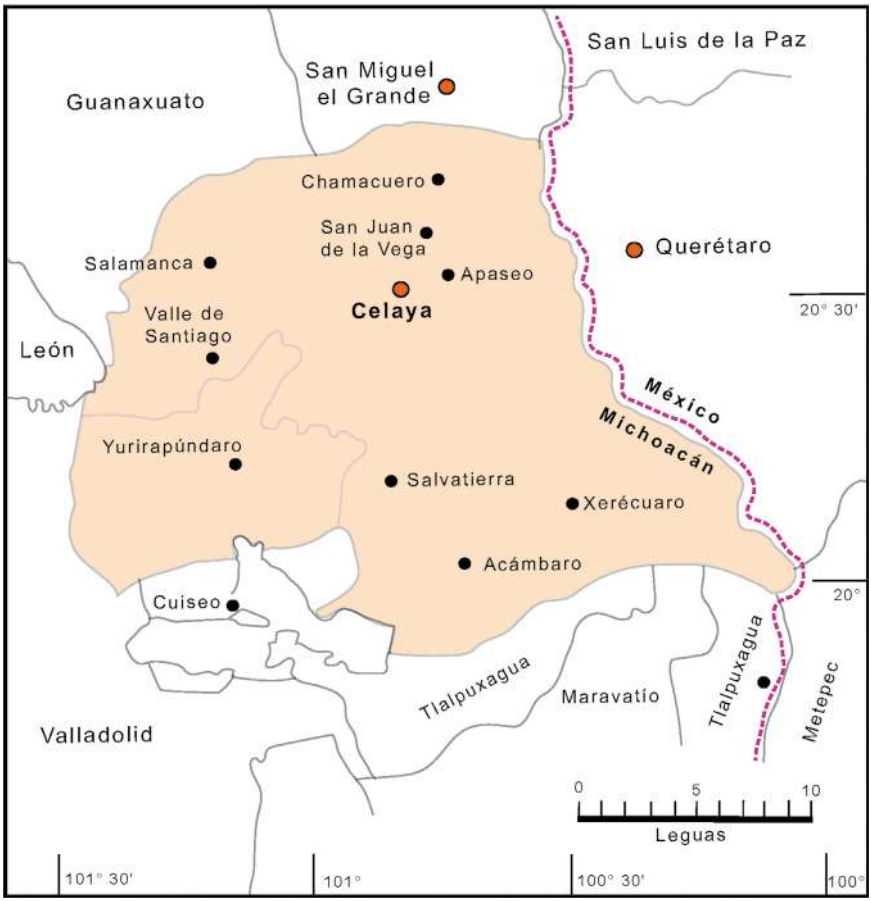
** Doctor en Historia por la Universidad Autónoma Nacional de México. Profesor-investigador en la Facultado de Filosofía y Letras de la UNAM, México. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7566-8804. Correo electrónico: Tomásramirez@filos.unam.mx.

chas, además de "chichimecas de paz", también conocidos como "chichimecas mansos". El territorio de Guanajuato es una superficie abigarrada cuya unidad —al igual que la de tantos otros estados del país— solo se explica por el proyecto hegemónico de un estado nacional que heredó los territorios de la Nueva España. El antiguo régimen, a su vez, implantó su propia organización territorial sobre las espacialidades nativas, a través de la congregación de los indios en pueblos ubicados en medio de los paisajes prehispánicos. ¿Cómo se expresó en la cartografía novohispana el conflicto entre la territorialidad implantada por el colonialismo español y las espacialidades nativas?

En este capítulo se abordará este problema de investigación en cuatro mapas de pueblos y haciendas de la alcaldía mayor de Celaya (figura 1) que se encuentran en el Archivo General de la Nación (AGN), datan de los siglos XVII y XVIII, y forman parte de una serie de expedientes del Ramo Tierras. También se incluye un mapa que se encuentra en la Real Academia de la Historia de Madrid. Esta cartografía ya se ha publicado parcialmente, pero sin el análisis de la territorialidad que representa. Los mapas fueron denominados "pinturas" durante los siglos novohispanos. Unos fueron elaborados por *tlacuilos*, los pintores-escribanos indígenas; y otros, por agrimensores españoles, criollos y mestizos. El resultado fue la invención del paisaje novohispano en dos modalidades a las que Joaquín Galarza denomina "El paisaje del tlacuilo" y "El paisaje del agrimensor"(Ramírez, 2020, pp. 13-79). En los mapas indígenas del periodo novohispano todavía se aprecia el uso de jeroglifos, técnicas y materiales prehispánicos, en estilos de representación que los artistas nativos aprendieron en los conventos de los frailes franciscanos, dominicos y agustinos. Además, se aprecian en esas pinturas algunos topónimos en las lenguas indígenas y el relato de un paisaje primordial asociado a los mitos que rememoran los orígenes, las migraciones y las refundaciones de los pueblos durante el siglo XVI. Un ejemplo que se abordará acompaña la "Relación geográfica de Celaya y Acámbaro". El paisaje del agrimensor, en cambio, es una representación matemática del espacio, una técnica a escala diseñada para delimitar territorios, calcular superficies, trazar pueblos y ciudades, construir caminos, puentes y sistemas hidráulicos. La agrimensura novohispana —heredera de la agrimensura española— se desarrolló, sobre todo, durante la segun-

da mitad del siglo XVIII.[1] En este capítulo se analizarán varios mapas de agrimensura de pueblos y haciendas ubicadas en el territorio de la alcaldía mayor de Celaya.

Figura 1. *Mapa de la alcaldía mayor de Celaya*



Fuente: Gerhard (1986), p. 66. Redibujado por el autor.

[1] Para una introducción a la agrimensura novohispana, se recomiendan Galván (1998), De Solano (1984) y Nickel (2000).

La metodología que se desarrolló para el análisis de los mapas empieza por "redibujar" las *pinturas* y transcribir sus anotaciones.[2] Solo así es posible saber qué dicen las glosas y qué representan sus líneas, dibujos, signos y colores. También es muy importante la consulta de los expedientes de los mapas, en los cuales se describen las circunstancias de su elaboración, la solicitud y el otorgamiento de mercedes de tierra y agua, las autoridades y los testigos que participaron en las vistas de ojos, y el régimen de propiedad, las medidas, los cultivos y la productividad de las superficies agrarias y ganaderas. La investigación de campo, finalmente, nos lleva a recorrer los territorios representados en los mapas para identificar puntos de vista, itinerarios, pueblos, haciendas, reales de minas y muchos otros aspectos de los territorios de la Nueva España.

En el AGN hay seis mapas del siglo XVI de la alcaldía de Celaya, seis del siglo XVII, 24 del siglo XVIII y otros cinco elaborados entre 1800 y 1810. Para este capítulo se seleccionaron los siguientes: a) la pintura de la "Relación geográfica de Celaya y Acámbaro" de 1580; b) un mapa de Tarandaquaro de 1614; c) dos mapas de Acámbaro de 1616 y 1623; y d) un mapa del deslinde de los sitios de La Estanzuela y Puriacíquaro, que se hallaban en las cercanías del pueblo del mismo nombre y a la orilla del río Lajas, de 1749. Los cinco casos que se abordarán nos muestran las disputas por la tierra y el agua entre pueblos de indios, caciques y pobladores "españoles" y criollos que consiguieron mercedes de tierra en sus cercanías.

La repartición de las aguas de un río. La pintura de la "Relación geográfica de Celaya y Acámbaro"[3] (1580) y el mapa de Tarandaquaro de 1614[4]

La figura 3 representa a un mapa de Tarandaquaro del año 1614. El expediente del que forma parte lleva por título: "Los naturales del pueblo de

[2] Un ejemplo de este método puede apreciarse en Ramírez (2022).

[3] "Mapa de las villas de Selaya y de los pueblos de Acánbaro y Yurirapúndaro" (15 de junio de 1580). Biblioteca de la Real Academia Española. Colección: Sección de Cartografía y Artes Gráficas. Signatura: C-028-008.

[4] AGN, Tierras, vol. 2680, exp. 29, f. 31.

Acámbaro sobre que se les haga merced del remanente del agua del río que viene del pueblo de Santiago Tarandaquaro", el cual aparece dibujado del lado derecho de la pintura en medio de dos ríos. El de arriba se llama igual que el pueblo y desemboca en el "río Grande", que es el Lerma, y el de abajo nace en un ojo de agua y corre hasta el camino real a México. Ahí aparecen los parajes que quieren irrigarse. Acámbaro está dibujado a la izquierda, a la orilla del río Grande. La "Relación geográfica de Celaya y Acámbaro", redactada por el alcalde mayor Cristóbal de Vargas Valadés, dice que en Acámbaro se hablaban las lenguas tarasca, otomí, chichimeca y mazahua, y que era la cabecera de más de 40 pueblos, entre los cuales se encontraban Chamacuero, Tacambaro, Apaseo y la villa de Celaya. En el mismo documento hay una descripción muy interesante de los ríos que se ven en el mapa:

> Y pasa por junto de las casas deste dicho pueblo de Acambaro, un río muy grande y hondable [que es el río Lerma], lleno de unas arboledas grandes, que a los árboles llaman rabinos. Corre este río del este a oeste y, a la ribera dél, de una banda y de otra, hay ocho sujetos deste dicho pueblo. No se aprovechan del riego; podrían aprovecharse del, si quisiesen, porque va por tierra llana y se podría sacar por muchas partes para regar muchas tierras, si quisiesen. No lo hacen, por flojedad. Pasa otro río no menos principal que el susodicho, por un sujeto deste dicho pueblo llamado Apatzeo, que dista el un río del otro ocho leguas;[5] aprovéchanse los naturales del dicho pueblo de Apatzeo del dicho río regando sus tierras, y lo mismo hacen algunos españoles que tienen labores de pan junto al dicho río. Va a juntarse el dicho río, con el grande referido, casi a diez leguas del dicho pueblo de Apatzeo y, en este dicho pueblo los vecinos de la dicha Villa de Celaya tienen molinos y tierras de pan[6] que riegan con él. Viene allí otro río [llamado Lajas] no menos principal que este de Apatzeo, de la Villa de San Miguel, y viene corrien-

[5] La legua fue una unidad de medida antigua que equivalía a 4.19 km. *Sistema métrico decimal* (1857), p. 4.

[6] "Tierras de pan llevar" es una denominación de la calidad de las tierras de cultivo. Son tierras de riego. Las de "pan sembrar" son las de "trigo aventurero" y las de "pan coger" son las de temporal. Estas expresiones del castellano antiguo todavía se usaron en los siglos novohispanos. Galván (1998), p. 181.

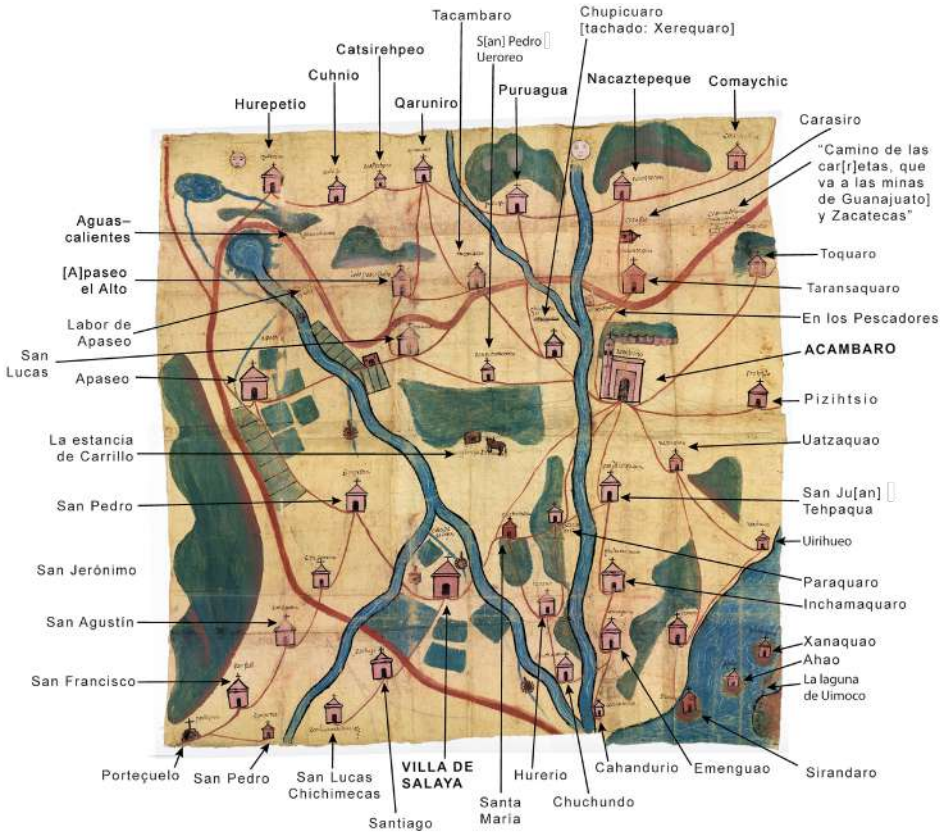
> do, para entrar en él, de norte a sur; y, en las riberas deste río de San Miguel, los dichos vecinos de la dicha Villa de Celaya tienen molinos y tierras de pan que riegan con el riego dél, cogen veinte mil fanegas[7] de trigo. Están, entre los dichos ríos de Acámbaro y Apatzeo, algunas estancias de vacas y yeguas, que habrá en ellas más de cien mil, que se apacientan entre los dichos dos ríos. Y, el dicho río de Apatzeo, tiene su nacimiento [a] una legua o dos del dicho pueblo.[8]

La descripción del alcalde fue acompañada por la pintura de Celaya y Acámbaro (figura 2), en la cual aparece representado todo el territorio de su jurisdicción. El río descrito de Apaseo es el que nace en los manantiales de la esquina superior izquierda, al noreste, y el río Grande (Lerma) es el que viene del oriente, donde está dibujado un sol, pasa a un lado de Acámbaro y sigue su curso hacia el poniente. En esta pintura, Celaya, Acámbaro y las demás poblaciones aparecen representadas por sus iglesias. No conocemos el nombre de su autor, pero es muy probable que se tratara de un artista purépecha que trató de hacer comprensible su dibujo ante las autoridades españolas. Todos los objetos dibujados son planos, mientras que en la pintura de Tarandaquaro, dibujada por un agrimensor, se aprecia un paisaje en perspectiva. Los montes tienen volumen y dos carretas jaladas por bueyes van y vienen por los caminos.

[7] La fanega, a veces escrito como *hanega*, era una unidad de medida de superficies agrarias y también de semillas, frutas, legumbres y sal. Media fanega se denominaba en Castilla como *almud*. En Nueva España una fanega equivalía a media *carga* (*Sistema métrico decimal*, 1857, p. 4). Una carga tendría, por lo tanto, dos fanegas. El *Diccionario de autoridades* dice que en Castilla la carga era de cuatro fanegas. Variaba mucho su equivalencia de una región a otra. La carga era "el peso que regularmente puede llevar una bestia". RAE. *Diccionario de la lenua española*, 1729. Según estas cifras, la cosecha de 20 000 fanegas de trigo anuales que obtenían los vecinos de Celaya equivaldrían a 10 000 cargas.

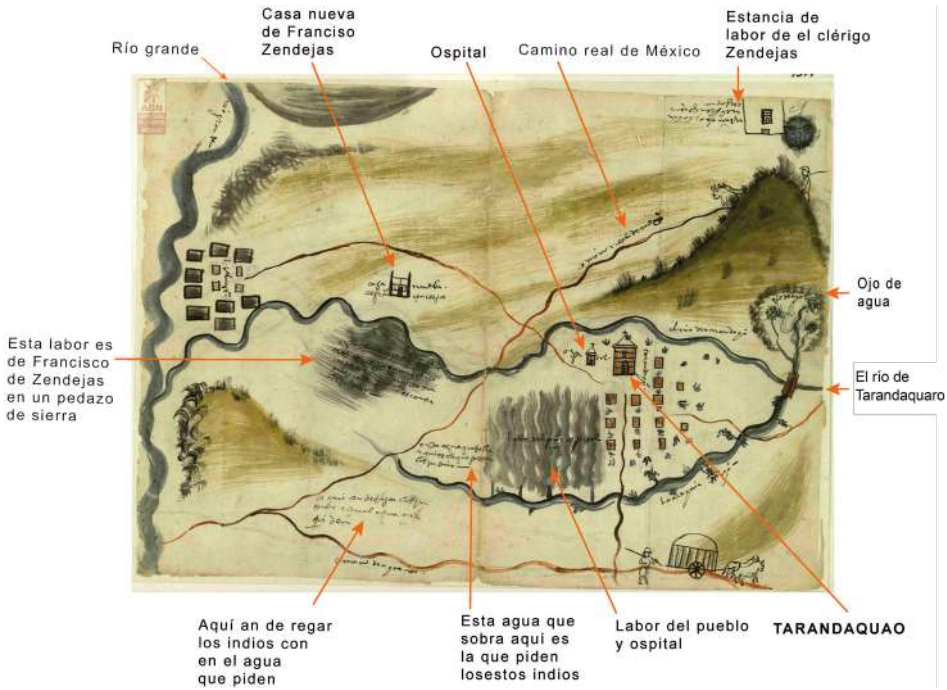
[8] "Relación de la Villa de Celaya" (1580), en Acuña (2016), pp. 29-30.

Figura 2. *Pintura de la "Relación geográfica de Celaya y Acámbaro", 1580*



Fuente: Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Colección: Sección de Cartografía y Artes Gráficas. Signatura: C-028-008. 112 × 113 cm. La transcripción de las glosas se obtuvo de Acuña (2016).

Figura 3. *Mapa de Tarandaquaro, 1614*



Fuente: AGN, Tierras, vol. 2680, exp. 29, f. 31. Número de catálogo: 1928. 32 × 44 cm.

La solicitud de un cacique. Mapa de Acámbaro de 1616[9]

Fernando de Córdoba, virrey de la Nueva España, envió instrucciones a Fernando Bocanegra, alcalde mayor del partido de Celaya, sobre la solicitud de Domingo de Mendoza, cacique del pueblo de Acámbaro, de un sitio para ganado menor y dos caballerías de tierra[10] que se ubicaban dentro de su territorio, en un paraje contiguo a otra estancia de ganado menor que

[9] AGN, Tierras, vol. 2735, 2ª parte, exp. 20, f. 10.

[10] El sitio para ganado era otra de las medidas introducidas por los colonizadores españoles. Un sitio para ganado menor era un cuadrado de 3 333 varas por lado y equivalía a 18 caballerías de tierra (780 hectáreas); y el sitio para ganado mayor era un cuadrado de 5 000 varas por lado, equivalente a 41 caballerías (1 755 hectáreas). La caballería de tierra era un rectángulo de 1 104 por 552 varas (42 hectáreas). *Sistema métrico decimal* (1857), p. 2.

fue propiedad de Diego de la Águila, exgobernador de la república; y a una estancia llamada Jaripeo, propiedad del pueblo.

Figura 4. *Mapa de Acámbaro, 1616*



Fuente: AGN, Tierras, vol. 2735, 2ª. Pte., exp. 20, f. 10. Número de catálogo: 1928. 31.3 × 43 cm.

El documento ordena al alcalde que realice las diligencias acostumbradas en estos casos. Lo primero era que antes de cuatro meses, el alcalde tenía que informar a la comunidad sobre la solicitud del cacique, mediante un intérprete, después de la misa de un domingo o cuando se celebrara al-

guna fiesta de guardar. Además, les preguntaría si la merced solicitada no les afectaba. El 6 de julio de 1617 todos se dieron cita en el paraje solicitado. Ahí se encontraron el alcalde, las autoridades del pueblo, sus principales y los "indios del común". La vista de ojos se complementó con el testimonio de una serie de testigos, indios y españoles, que comparecieron en la estancia de San Francisco Chamacuero, donde despachaba Fernando Bocanegra. Finalmente, el alcalde envió su respuesta a las autoridades del virreinato, según se aprecia en la siguiente cita:

> Excelentísimo Señor. En cumplimiento de lo que vuestra excelencia manda por el mandamiento acordado librado a pedimento de don Domingo de Mendoza, cacique de el pueblo de Acámbaro, fui a la parte y lugar que el dicho acordado reza, habiendo citado a los naturales interesados [y] llevando en mi compañía al gobernador y oficiales de república, y a algunos españoles. Y por lo que vi de la disposición de la tierra y las diligencias fechas está sin ningún perjuicio de los naturales ni otras personas, y podrá vuestra excelencia siendo servido hacer la merced al dicho don Domingo de Mendoza de el dicho sitio de estancia para ganado menor a la falda de una loma que está en la parte que refiere el acordado [el documento expedido por el virrey], alinde de otro sitio de la comunidad de el pueblo de Acámbaro, llamado Jaripeo, que está por la parte del sur y alinde del sitio de la capellanía de San Diego que está al norte, de manera que dicho sitio que así se pide está en el medio de estos dos y cabe bien. Y las dos caballerías de tierra son [en] el dicho llano de Acámbaro [en]frente de el pueblo de San Juan Jepaqua y alinde de tierras de don Pedro de Mendoza, gobernador de los naturales, llamadas de Sisique y Sace. Un reconocimiento de lomilla el dicho llano donde son las dichas tierras dos caballerías. Y este es mi parecer, vuestra excelencia, haga lo que más se sirva y juro a Dios y a la cruz es cierto y verdadero. En la estancia de San Francisco Chamaquaro es fecho a veinte y siete de julio de mil y seiscientos y diez y seis años, y la pintura y anotaciones verá vuestra excelencia por la que irá a continuación de estas diligencias. Don Fernando Bocanegra.[11]

[11] AGN, Tierras, vol. 2735, 2ª parte, exp. 20, f. 9r.

En la pintura se aprecia, en general, una vista de planta combinada con las vistas de perfil de la iglesia y algunos cerros. Las glosas indican la ubicación exacta de las tierras solicitadas. El cacicazgo en los pueblos de indios fue un cargo hereditario, a diferencia de los cargos de república que se adquirían mediante elecciones. Los caciques tenían derechos señoriales, como poseer grandes extensiones de tierra, recibir tributos, tener esclavos, ganado y casas construidas por sus comunidades, pero deberían demostrar que eran descendientes directos de los linajes gobernantes de la época prehispánica, además de ser para los indios principales y los indios del común un modelo de piedad cristiana y de un comportamiento que fuera parecido a los españoles. Por eso fue frecuente que los caciques solicitaran permisos para montar a caballo, portar espada y llamarse "don". También podían solicitar, como se ha visto, nuevas mercedes de tierra que ampliaran sus dominios.

Una merced en las sartenejas. Mapa de Acámbaro y Chupícuaro, 1623[12]

Este mapa se hizo para representar las tierras que solicitó Juan de Sotomayor en los valles que se extienden al otro lado del río Grande, en las proximidades de Acámbaro y Chupícuaro. El expediente dice que la mayor parte de la superficie solicitada se extendía en unos "sartenejales". En el *Diccionario de mejicanismos* de García Icazbalceta, esta palabra aparece escrita como "certeneja" y se define como un "Pantano de corta extensión, pero profundo". Así ha de ser porque el expediente dice que esas tierras "se aniegaron con el agua que llueve y con la que derrama el Río Grande, de modo que lo que se aniega no puede servir sino solo para pastos de ganados".

El procedimiento de la solicitud incluyó una vista de ojos y el testimonio de testigos indios y españoles. Se presenta a continuación un fragmento de la vista de ojos que se realizó el 7 de septiembre de 1623. Fue encabezada por Juan de Arau, teniente de la alcaldía mayor de Celaya, y asistieron los propietarios circunvecinos, la república de Acámbaro y los indios del común.

[12] AGN, Tierras vol. 3627, f. 182. Vista de ojos: f. 343.

estando en la orilla del río Grande que viene de Toluca y pasa junto al dicho pueblo de Acámbaro, a donde en el dicho llano remata el sitio que el dicho Juan de Sotomayor compró con dos caballerías de tierra de los bienes de Antonio de Araujo, que llaman de Tiamux, junto al sartenexal por la parte del norte y por la del sur con el dicho río Grande. Y por la del oriente con el dicho sitio y dos caballerías; y por la del poniente con la casa y tierras del dicho Juan de Sotomayor, que llaman San Juan. Y dijo el susodicho que allí eran las demasías y sobras donde se pedía[n] seis caballerías de las dichas ocho y que habían de correr desde el dicho paraje donde remataba el dicho sitio de Tiamux dos caballerías hasta [topar] con la dicha estancia de San Juan, y pidió que las viese el dicho teniente. Y habiéndolas visto, luego incontinente habiendo dejado el dicho teniente arriba del dicho sitio de Tiamux en la orilla del dicho río Grande, linde por la parte del oriente con la cerca de piedra que divide las tierras del dicho Juan de Herrera con las del dicho Juan de Sotomayor; y por la del poniente con el Paso de la canoa desde dicho pueblo y con el dicho sitio de Tiamux; y por la del norte con el cerro del dicho sitio; y por la del sur con el dicho río Grande. Y dijo el dicho Juan de Sotomayor que allí era donde pedía las otras dos cumpliendo a las ocho con en el dicho mandamiento, las cuales quería que fuesen sobre sus mismas tierras y pidió que las viese el dicho teniente como lo mandaba su excelencia y quedaría información de cómo eran sin perjuicio de ningún tercero.[13]

El teniente Juan de Arau concluyó el expediente el 20 de noviembre de 1623 con la recomendación de que podía realizarse la merced solicitada de dos sitios para ganado menor y ocho caballerías, porque se trataba de "tierras baldías y eriasas".[14] Y también agregó que, "según parece por las informaciones de oficio y de parte por mi hechas, las tierras no son de indios ni de congregación". Las tierras solicitadas fueron valuadas en 250 pesos de oro común. En el mapa correspondiente se representa el paisaje descrito en la vista de ojos. En el centro de la superficie representada se hallan las tierras que ya poseía Sotomayor y las otras que pretendía obtener, las cuales

[13] AGN, Tierras vol. 3627, fs. 4r-4v.

[14] Las tierras baldías o sin cultivar eran lo mismo que las "tierras realengas" que pertenecen al rey. Una superficie que aumentó por la mortandad indígena y que se destinó a otorgar mercedes a pobladores españoles.

se extienden entre el río Grande y la serranía que se ve al fondo. Las trazas de los pueblos de Acámbaro y Chupícuaro aparecen en la orilla inferior de la pintura. La red de caminos confluye en la iglesia principal.

Figura 5. *Mapa de Acámbaro y Chupícuaro, 1616*



Fuente: AGN, Tierras vol. 2735, 2ª. Pte., exp. 20, f. 10. Número de catálogo: 1928. 31.3 × 43 cm.

El método del agrimensor. Plano de los sitios de Puriacíquaro y la Estanzuela, 1749[15]

Este plano fue elaborado a partir de la solicitud de medir, deslindar y amojonar las tierras de la hacienda de Juan de Malagón, que se hallaban contiguas al pueblo de indios de Puriacíquaro, hoy Puriatzícuaro, sujeto a la cabecera de Xerequaro, en la jurisdicción de Celaya. El expediente se refiere a los conflictos limítrofes que tenía el hacendado con Joaquín Sánchez Grimaldes, Bernardo de Pereda Torres y Manuela Meléndez de Zepeda, propietarios de

[15] AGN, Tierras vol. 705, exp. 6, f. 27. [518-764].

las tierras contiguas que aparecen al noroeste en el plano. Juan de Malagón y los propietarios circunvecinos fueron citados para que se realizara la vista de ojos el 29 de octubre de 1749, la cual consistió en contrastar los documentos que amparaban las propiedades del hacendado con lo que podía observarse en un recorrido detallado de sus linderos. La vista de ojos fue dirigida por tres peritos contratados por las autoridades para dar su opinión sobre las controversias limítrofes.

Una vez realizada la vista de ojos, se hizo la medición de las tierras. Las autoridades contrataron a Sebastián Joseph de Valenzuela como "Medidor y juez de medida". El escribano anotó que era una "persona en quien concurre inteligencia en dicha facultad para que con arreglamiento a las reales ordenanzas proceda a la medida de la expresada hacienda en las tierras que consta de sus títulos y mercedes". A continuación se detalla cómo se iniciaron las medidas:

> Estando en el campo en la hacienda nombrada de Puriaciquaro, dicho día, mes y año [30 de octubre de 1749], yo, don Gaspar Ruiz de la Peña, lugarteniente de alcalde mayor y juez comisario de estas diligencias para la medida que se ha de ha de practicar, presentes don Nicolás Méndez de la Huerta, don Agustín de Orozco y Tholedo y Joseph Flores, peritos nombrados que se hallan; y don Sebastián Joseph de Valenzuela, Medidor por mi nombrado; y así mismo don Juan de Malagón, dueño de la dicha hacienda, y don Juan de Chávez y otras muchas personas, con los testigos que irán nominados. Se hizo traer un cordel de cáñamo y en una vara de medir paños y sedas se midió de cincuenta varas. Y estando puestos en la orilla del río Grande, que viene de la ciudad de Lerma, en el paraje donde entra un arroyo seco que viene corriendo desde enfrente del cerro que llaman Agustino, en donde se ve un cerrillo pedregoso a la otra parte del río, cuyas individuales señas concordes con las de la merced y primera posesión reconocidas por los peritos y por el Medidor, se hicieron patentes a mi, dicho juez. Y habiendo nombrado para que cuidar[an] en [la medida] del cordel, a más del Medidor, a don Agustín Velázquez y a don Francisco Tirado, españoles y vecinos de esta jurisdicción, en un cerro de piedras que está como a un tiro de arcabús del río y a la orilla del arroyo seco, se tendió el cordel para el viento del norte que se buscó con el abujón [la brújula] y tabla de cartabón, y corriendo a dicho viento treinta

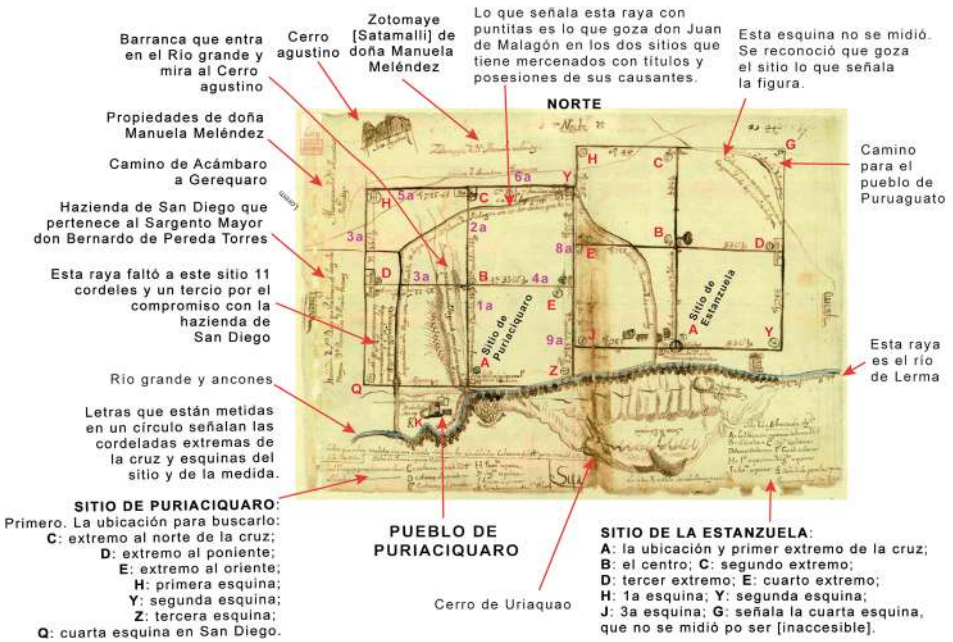
> y tres cordeles y un tercio que pasaron sobre una loma alta, y en el descenso de ella a orillas de la expresada barranca se halló ser el centro del primer sitio [Puriacíquaro] que expresa la vista de ojos, en donde se señaló y puso una mojonera; y midiendo el cordel y puesto el abujón por la misma orilla y viento del norte, se prosiguió midiendo; y habiendo corrido veinte y siete cordeles se llegó a una señal antigua que parecía haber sido zanja; y prosiguiendo al cumplimiento de treinta y tres cordeles y un tercio se llegó hacia el camino real que viene de Acámbaro para Gerequaro, como dos cordeles menos [14v-15r 610].

En el plano están marcadas las medidas con letras. La primera marca está en la letra A. De ahí se midieron hacia el norte 33 cordeles y un tercio hasta llegar al punto B, que es el centro del sitio. Del punto B se midieron hasta el punto C otros 33 cordeles y un tercio. El mismo procedimiento se realizó en sentido este-oeste, hasta obtener aproximadamente las mismas medidas. El resultado fue un cuadrado de unos 66 cordeles por lado. Si un cordel equivale a 50 varas; y si cada cordel es igual a 41.5 metros, entonces el sitio de Puriacíquaro era un cuadrado de 2 739 metros por lado. Lo que arroja una superficie de 7.5 millones de metros cuadrados; es decir, 750 hectáreas. Esta cifra equivale en las medidas antiguas a 2.7 sitios de ganado menor o a 12.3 caballerías de tierra.

Durante los días siguientes se procedió a medir el sitio de la Estanzuela, también conocida como San Isidro, con el mismo método y resultados similares. Finalmente, el agrimensor presentó a las autoridades y testigos el plano de las tierras el 29 de noviembre de 1749. La medida fue muy difícil y conflictiva por los diferendos limítrofes, la existencia de barrancas y la ubicación de los sitios en las orillas del río Grande, o Lerma; sin embargo, el agrimensor ajustó las medidas lo mejor que pudo hasta formar los dos cuadrados que se ven en el plano. Juan de Malagón reclamó como propia una enorme superficie de tierras agrícolas y ganaderas que pertenecieron en otro tiempo al pueblo de indios de Puriacíquaro, que aparece representado en la letra K. Quizá es más probable que la propiedad del hacendado fuera la línea punteada que abarca solo una parte de los dos sitios, y que las nuevas medidas que promovió hayan sido un intento por adquirir más tierras.

Se entiende que los documentos que mostró fueron dos mercedes de tierra que recibieron sus antepasados. Una merced amparaba la posesión del sitio de "Puriaciquaro" y estaba fechada en 1606 y 1589. La otra se refería al sitio de "La Estanzuela" y estaba fechada en 1604. Según los peritos, la superficie que amparaban esos documentos abarcaba un sitio de ganado menor (195 hectáreas) y una caballería y media de tierra (63 hectáreas). Por lo tanto, el hacendado pretendía aumentar el dominio legal de una superficie original de 258 a 750 hectáreas. El expediente continúa con nuevas mediciones de la Estanzuela, promovidas por Joaquín Sánchez Grimaldos, vecino y labrador de Xerécuaro y propietario de la hacienda llamada Satamalli, pero ya no contiene otros planos.

Figura 6. *Plano de los sitios de Puriacíquaro y La Estanzuela, 1749*



Fuente: AGN, Tierras vol. 705, exp. 6, f. 27. Número de catálogo: 828. 34 × 45 cm.

Conclusión

La formación del pueblo de indios fue la condición necesaria para el dominio español de las sociedades indígenas del Nuevo Mundo. Los asentamientos dispersos deberían abandonarse y la población se congregaría "en traza y policía de calles" en los valles, las llanuras y las "abras" de las sierras. Además, se formaría la república, el cacicazgo y la doctrina. Un pueblo de indios también fue un corregimiento a cargo de un corregidor español. Este proceso histórico generó enormes cantidades de relaciones topográficas y expedientes de tierras que incluyen, como se planteó, una serie de planos y mapas que fueron denominados "pinturas" durante los siglos virreinales. Ya fueran realizados por artistas indígenas o agrimensores españoles, estos documentos cartográficos representan los antagonismos espaciales entre los colonizadores españoles y las sociedades nativas, disminuidas por las enfermedades y las cargas tributarias. La tierra pasó al dominio imperial de la Corona española y las sociedades indígenas tuvieron que solicitarle las tierras que ocupaban durante mucho tiempo atrás. El poblamiento español se realizó mediante el despojo de las tierras y aguas, la imposición de cargas tributarias y la difusión de las enfermedades que diezmaron masivamente a las poblaciones indígenas. Los mapas que hemos visto nos muestran ese proceso histórico en la escala más detallada que podía registrarse en los pueblos de indios de la alcaldía mayor de Celaya, mediante una representación matemática que contribuyó al dominio eficaz del territorio. Lo que se ha presentado en este capítulo es el avance de una investigación en curso sobre las representaciones cartográficas en varias alcaldías de Guanajuato.

Referencias

Acuña, R. (ed.). (2016). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán* (p. 359). IIH-UNAM

De Solano, F. (1984). *Cedulario de tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)* (p. 565). IIJ-UNAM.

Galván, M. (1998). *Ordenanzas de tierras y aguas, o sea Formulario geométrico judicial para la designación, establecimiento, mensura, amojonamiento y deslinde de las poblaciones y todas suertes de tierras, sitios, caballerías y criaderos de ganados mayores*

y menores, y mercedes de agua: recopiladas a beneficio y obsequio de los pobladores, ganaderos, labradores, dueños, arrendatarios y administradores de haciendas, y toda clase de predios rústicos, de las muchas y dispersas resoluciones dictadas sobre la materia, y vigentes hasta el día en la República Mexicana (p. 325). Facsímil de la quinta edición de 1868 con una presentación de Teresa Rojas Rabiela. 1ª ed. México: Registro Agrario Nacional, Archivo Histórico del Agua, CIESAS.

García, J. (1989). *Vocabulario de mexicanismos comprobados con ejemplos y comparado con los otros países hispanoamericanos* (p. 241). Tip. y Lit. "La Europea", de J. Aguilar Vera y Ca.

Gerhard, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. IIJ-UNAM.

Nickel, J. (2000). Joseph Sáenz de Escobar y su tratado sobre geometría práctica y mecánica. Un manual de la geometría aplicada en Nueva España (México) ca. de 1700. *Historia y Grafía*, *15*: 241-267.

Ramírez, M. (2020). Los paisajes del agrimensor y del tlacuilo. *Paisajes y representación del "pueblo de indios". Un estudio introductorio y seis casos* (pp. 13-79). Coordinadores: Marcelo Ramírez y Federico Fernández. Instituto de Geografía, UNAM.

Ramírez, M. (2022). Paisajes y cartografía del Camino Real de Tierra Adentro. El mapa de las villas de San Miguel y San Felipe, y el pueblo de San Francisco Chamacuero (1580). *Camino Real de Tierra Adentro, por Guanajuato* (pp. 120-145). Coordinación general: Graciela Cruz López. Gobierno del Estado de Guanajuato / Agencia Promotora de Publicaciones.

Real Academia Española. (1726-1739). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*. En la Imprenta de Francisco del Hierro, 6 tomos.

Sistema métrico decimal. Tablas que establecen la relación que existe entre los valores de las antiguas medidas mexicanas y las del nuevo sistema legal, formadas en el Ministerio de Fomento, conforme a la ley de 15 de marzo de 1857. (1857). Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, XIX, 40 p.

Organización indígena en torno a su patrimonio natural

Iván Isazky Lara Sánchez*
Miriam Reyes Tovar**

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.06

Resumen

Este capítulo analiza la relación histórica y actual de los pueblos originarios e indígenas de México con su patrimonio natural, destacando cómo la biodiversidad y los ecosistemas han sido base de su organización social, cultural y espiritual, describiendo cómo la propiedad social (ejidos y comunidades) han participado en la conservación de recursos forestales que se les encomendaron al asignarles la propiedad social y cómo estos territorios y paisajes han derivado en decretos de Áreas Naturales Protegidas, para lo cual se presenta el caso de la comunidad de la Joya, municipio de Atarjea, Guanajuato, ubicada en la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato, mostrando cómo la dotación agraria, la organización ejidal y las prácticas comunitarias han permitido la gestión de recursos forestales e hídricos frente al impacto del cambio climático y la sequía prolongada que han generado problemas ambientales y socioeconómicos, señalando la

* Maestro en Administración por la Universidad Iberoamericana. Vicepresidente en Asociación Mexicana de Profesionales Forestales sección Ciudad de México. Correo electrónico: li.larasanchez@ugto.mx.

** Doctora en Geografía por el CIGA-UNAM. Directora y profesora de tiempo completo en el Departamento de Estudios Culturales, Demográficos y Políticos de la Universidad de Guanajuato, campus Celaya-Salvatierra, México. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7721-028X.

tensión entre políticas de preservación ambiental y las dinámicas locales de uso y organización comunitaria.

Palabras clave: *atarjea, Guanajuato, propiedad social, áreas naturales protegidas, organización indígena, patrimonio natural.*

Introducción

Saber con exactitud la época en que el *Homo sapiens sapiens* llegó al continente americano, así como su lugar de partida y llegada, es un tema apasionante que, con el paso de los años, se enriquece constantemente con nuevas evidencias e información. Frente a este avance dinámico, Mena (2018) señala que:

> Lo único que estamos seguros es que el inicio del poblamiento humano de América:
>
> 1. Es un evento finipleistoceno (aunque algunos lo retrotraen a 50 000 años o más, y otros a apenas 12 000 años).
> 2. Los primeros en llegar ya eran *Homo sapiens sapiens* (aunque se discute la filiación a poblaciones-razas).
> 3. Su subsistencia estaba basada en la apropiación de alimentos (caza, pesca, recolección de vegetales, algas o moluscos y carroñeo en proporciones muy variables).

El territorio que hoy constituyen los Estados Unidos Mexicanos es reconocido como una región megadiversa, que alberga una gran cantidad de organismos vivos que interactúan formando numerosos ecosistemas. México se encuentra entre los primeros cinco países con mayor biodiversidad en reptiles, mamíferos, plantas vasculares y anfibios (Conabio). A lo largo del tiempo, estos recursos naturales han proveído a los grupos humanos de los elementos necesarios para cubrir sus necesidades fisiológicas, al mismo tiempo que permitieron el desarrollo de organizaciones sociales que les brindaron seguridad, afiliación, reconocimiento y autorrealización. Esto

derivó en la formación de una gran cantidad de civilizaciones con culturas y rasgos propios, influenciados principalmente por el entorno ambiental en el que se establecieron.

Igual que el proceso de poblamiento del territorio, se tiene poca información de la manera en que se aprovechaban los recursos naturales del territorio por la falta de documentación debido a la destrucción y desaparición de códices realizados por culturas prehispánicas a manos de los conquistadores europeos; por fortuna para México, las comunidades originales aún guardan conocimientos de la forma en que se relacionaban los antiguos pobladores con su entorno ambiental (INPI, 2017), principalmente gracias a la tradición oral y a las prácticas de manejo[1] a través de las generaciones. La naturaleza y en especial los árboles forman parte de su cosmovisión. Hagender F. (2007) describe que "pueblos indígenas de Norteamérica se refieren a los árboles como nuestros hermanos y nuestras hermanas de pie. Los seres humanos y los árboles compartimos una postura vertical y erguida. Nosotros caminamos, ellos permanecen de pie".

En el siglo XVI, Martín de la Cruz elaboró un texto en náhuatl sobre el uso de la herbolaria indígena aplicada a asuntos médicos, considerado el texto de medicina más antiguo escrito en América. Este documento fue traducido al latín por Juan Badiano, y los dibujos que lo acompañan fueron realizados por tlacuilos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (INAH). Este conocimiento ancestral, transmitido de generación en generación por los pueblos originarios, nos ha mostrado una forma armoniosa de convivencia entre el ser humano y su entorno. Sin embargo, esta relación sufrió una disrupción con la conquista gradual del territorio por parte de los europeos,

[1] El manejo de ecosistemas es definido en la Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable (DOF 5/06/2018) en el art. 7, párrafos XXXV y XXXVI como "el proceso que comprende el conjunto de acciones y procedimientos que tienen por objeto la ordenación, el cultivo, la protección, la conservación, la restauración y el aprovechamiento de los recursos y servicios ambientales de un ecosistema forestal, considerando los principios ecológicos, respetando la integralidad funcional e interdependencia de recursos y sin que disminuya o ponga en riesgo la capacidad productiva de los ecosistemas y recursos existentes en la misma", el cual puede ser realizado de manera comunitaria por núcleos agrarios, los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, comunidades, propietarios y poseedores legítimos de manera colectiva, en las diversas fases de la cadena de valor bajo los principios de sustentabilidad, equidad, inclusión y respeto a las tradiciones, usos y costumbres.

quienes instauraron una nueva manera de explotar los recursos naturales. Mediante un mestizaje profundo, transformaron el paisaje y el ambiente, fundando ciudades y poblaciones orientadas al desarrollo agrícola, pecuario y minero en distintas regiones del país.

Los movimientos de Independencia, Reforma y, principalmente, la Revolución mexicana, generaron cambios en la manera en que los habitantes del país se organizan y adquieren pertenencia sobre el territorio. Desde 1937, México es uno de los pocos países que cuentan con un régimen de propiedad social. De acuerdo con los indicadores básicos de propiedad social del Registro Agrario Nacional (2023), la superficie ejidal registrada supera los 82.2 millones de hectáreas, mientras que la extensión bajo la figura comunal ronda los 17.5 millones de hectáreas, lo que representa el 51.4% del territorio nacional. Estos datos revelan aspectos importantes: dos terceras partes de los recursos hídricos del país se encuentran dentro de la propiedad social; el 50% de los bosques y la biodiversidad también están ubicados en estas áreas; y el 60% de los litorales mexicanos corresponden a polígonos pertenecientes a ejidos y comunidades.

Como poseedores y guardianes de estos recursos naturales, las y los habitantes de las comunidades y ejidos mantienen una dependencia directa con su entorno para satisfacer necesidades humanas, religiosas y espirituales. Por ello, la relación que tienen con el medio natural es de interdependencia, y los diferentes fenómenos que actualmente afectan a este entorno ponen en riesgo su permanencia y desarrollo. Las políticas ambientales han puesto de manifiesto el manejo positivo[2] de los recursos naturales por parte de pueblos originarios y ejidos, pues las declaratorias de áreas naturales protegidas (ANP) conforme al artículo 44 de la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente son ejecutadas en zonas del territorio en las que "los ambientes originales no han sido significativamente alterados por la actividad del ser humano, o que sus ecosistemas y funciones integrales requieren ser preservadas y restauradas", de tal manera que estos territorios

[2] El manejo positivo de los recursos naturales o ecosistema se refiere a que las prácticas mencionadas en el concepto de manejo son suficientes para mantener el recurso forestal a través del tiempo, permitiendo la continuidad de los diferentes procesos y ciclos ecológicos naturales que se presentan en él.

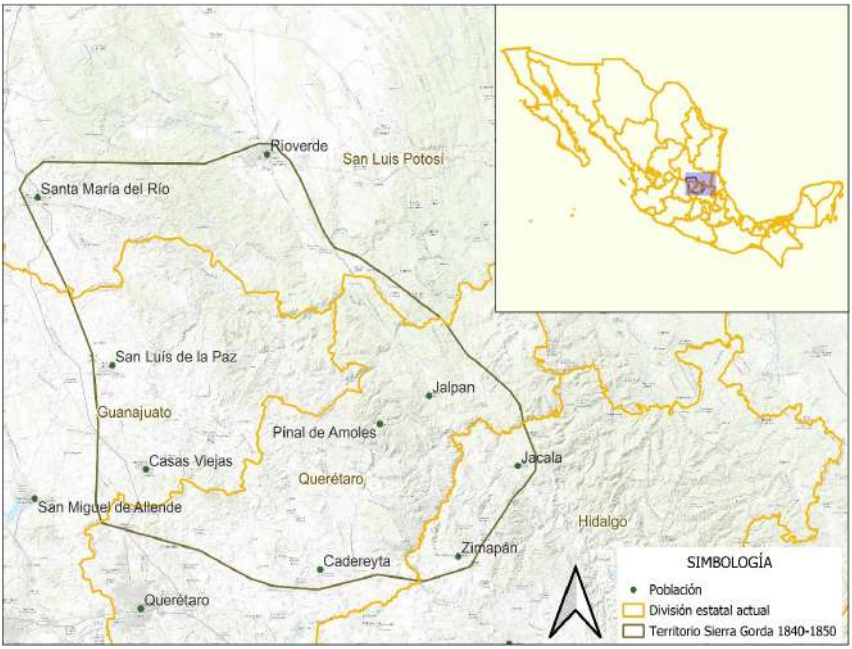
coinciden, en muchos casos, con los polígonos de comunidades y ejidos (núcleos agrarios), más aún, las zonas núcleo de las ANP son coincidentes con sus áreas de uso común. De acuerdo con Bezaury-Creel y Gutiérrez (2009), en 2008, el 60.34% de las ANP se encontraban en tipo de propiedad del suelo social (ejidos y comunidades).

Es importante aclarar que dentro del concepto de sustentabilidad o sostenibilidad, en estos casos se prioriza el factor ambiental sobre los aspectos sociales y económicos. Como señala Reyes (2020), con la declaratoria de área natural protegida (ANP), el capital natural de estos núcleos agrarios se vuelve intocable y prístino, orientándose hacia un modelo de preservacionismo que no considera la dinámica, estructura ni la administración previa que realizaban las comunidades agrarias. Esta situación ha generado, en algunos casos, conflictos y procesos de despojo. En este sentido, el presente capítulo aborda la organización de los pueblos originarios en torno a algunos de los problemas actuales que enfrentan los habitantes nativos de ecosistemas naturales dentro del ANP Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato, en el municipio de Atarjea. Esta región presenta particularidades como la exclusión del desarrollo territorial del resto del estado, pobreza, marginación y problemas ambientales derivados del cambio climático, que ha provocado una sequía de más de dos años. Asimismo, a 18 años de su decreto, el ANP aún no cuenta con un programa de manejo publicado (Conanp, 2024).

El entorno natural y la organización indígena

México se caracteriza por ser un país de montañas, representando el 65% del territorio, con ocho sistemas montañosos principales (Challenger, 1988; Ferrusquía-Villafranca, 1998, citados por Morrone, 2019). Dentro de estos sistemas montañosos, hacia la porción centro este, entre el Altiplano Sur y la Sierra Madre Oriental, se encuentra la región conocida como Sierra Gorda, un sistema montañoso localizado en los estados de Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí e Hidalgo (Ramírez, 2020).

Figura 1. *Sierra Gorda 1840-1850*



Fuente: Ramírez, 2020.

De acuerdo con Sahagún (citado por Crespo y Cervantes, 1990), antes de la llegada de los españoles, la franja situada al norte del curso medio del río Lerma y hacia las estribaciones de las sierras de Guanajuato y Sierra Gorda estaba habitada por tres grupos de chichimecas: otomíes, tamimes y teochichimecas. Hacia el siglo XVI, la zona conocida como Sierra Gorda fue conquistada y poblada por el cacique otomí Nicolás de San Luis Montañez (Crespo y Cervantes, 1990). En esta región, la gran variabilidad ecológica permitió la existencia de diversos modos de vida, desde cazadores-recolectores nómadas y seminómadas hasta sociedades jerarquizadas. La Sierra Gorda se convirtió en una zona expulsora y receptora de poblaciones con diferentes niveles de complejidad social, que interactuaron en procesos heterogéneos de despoblamiento y repoblamiento del centro-norte de México. Así, se configuró una cultura particular que integró elementos de sociedades vecinas con las que coexistía pacíficamente. Esta convivencia quedó expresada en petrograbados y pinturas localizados en cuevas,

afloramientos rocosos y abrigos, convirtiendo la región en una "zona dinámica, móvil, de interacción, convivencia, intercambio y confrontación entre grupos con distintas formas de subsistencia" (Viramontes, 2025). En esta región, la apropiación del espacio indígena por parte de los europeos se efectuó mediante la colonización y el desplazamiento de las culturas nómadas y seminómadas en gran parte del territorio guanajuatense. Este proceso estuvo motivado principalmente por la posesión de tierras para la agricultura, el descubrimiento de yacimientos mineros y las epidemias que diezmaron a la población nativa (Rionda, 2002). Así, la Sierra Gorda comenzó a diferenciarse como una zona de refugio indígena y disidencia política, con reminiscencias culturales y organizaciones alternativas al orden nacional (Hinojosa et al., 2019).

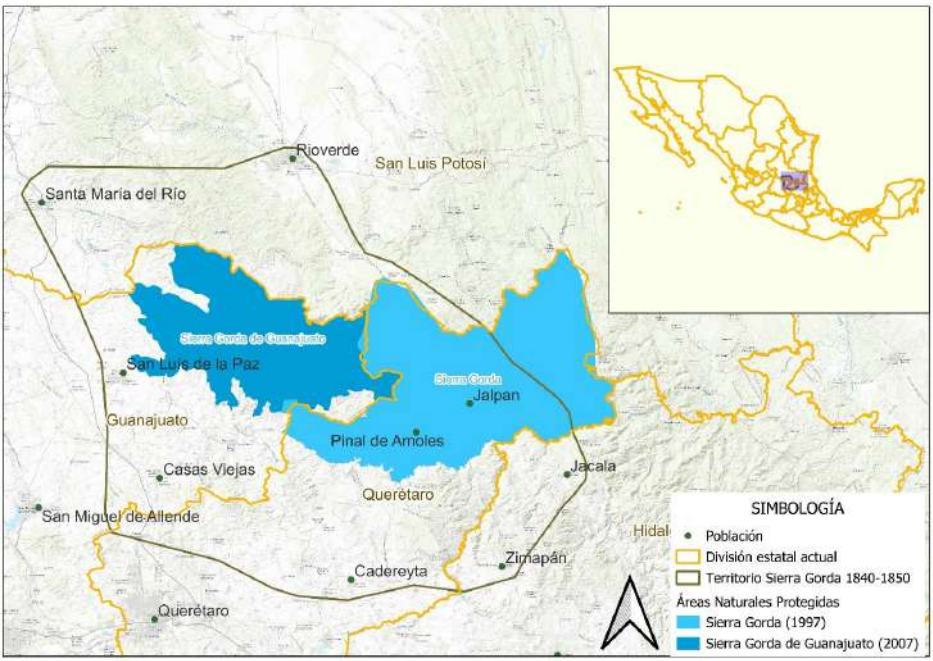
Según Uzeta (2011), esta región se caracteriza por su accidentada topografía, su notable variedad de climas influenciados por la vertiente del golfo de México y su hidrología predominantemente pluvial, lo que ha permitido la generación de múltiples nichos ecológicos y microclimas que, junto con el perfil reseco de sus montañas, hacen de la Sierra Gorda un territorio sumamente variado. Durante el siglo XIX, la Sierra Gorda se consolidó como un espacio donde se gestaron diversos movimientos sociales, producto de alianzas campesinas frente a despojos y conflictos relacionados con la tenencia de la tierra, especialmente por la ampliación de los linderos de las haciendas (Uzeta, 2011a; Hinojosa et al., 2019).

Al concluir la Revolución mexicana, en 1937 se inició el reparto agrario en la región mediante la dotación de tierras a sus habitantes, conformándose ejidos a partir de terrenos que pertenecían a haciendas y tierras federales, lo cual fue publicado en diversas fechas en el *Diario Oficial de la Federación* (PHINA, RAN).

En 1935, Lázaro Cárdenas creó el Departamento Forestal de Caza y Pesca, encargado de la administración de 40 parques nacionales (Semarnat, 2020). Posteriormente, en 1988 se promulgó la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente, que en su artículo 3º establece la creación de Áreas Naturales Protegidas (ANP) con el objetivo de conservar "ambientes originales no significativamente alterados por la actividad humana o que requieren ser preservados y restaurados" (DOF, 28/01/1988). De acuerdo con la Conanp (s.f.), el cambio climático genera variaciones

en el clima que provocan eventos hidrometeorológicos extremos, los cuales afectan a los ecosistemas. Las ANP se presentan como una solución natural para mitigar estos impactos. En este contexto, en 1997 la porción de la Sierra Gorda correspondiente al estado de Querétaro fue decretada área natural protegida con carácter de reserva de la biósfera, abarcando los municipios de Arroyo Seco, Jalpan de Serra, Peñamiller, Pinal de Amoles y Landa de Matamoros (DOF, 19/05/1997). Diez años después, en 2007, se decretó como área natural protegida con el mismo carácter la porción correspondiente al estado de Guanajuato, que incluye los municipios de Atarjea, San Luis de la Paz, Santa Catarina, Victoria y Xichú (DOF, 02/02/2007).

Figura 2. *ANP decretadas en la región de la sierra Gorda*



Fuente: Ramírez (2020), SIG Conanp (2025).

Es importante mencionar que, en general, los decretos que establecen un área natural protegida no implican la expropiación de la propiedad de

la tierra. Más bien, imponen modalidades a la propiedad basadas en la zonificación establecida en el decreto de creación de la ANP. Estas modalidades establecen que los recursos naturales deben aprovecharse de manera sustentable "dentro de los límites que impone la necesidad de conservar su condición natural a largo plazo" (Bezaury, 2009). Si bien las ANP son señaladas como una solución ante el cambio climático, los factores ambientales pueden alcanzar niveles tan extremos que provocan alteraciones en la estructura, composición y función de los ecosistemas (Jorgenson et al., 2001, citado por Trejo, et al., 2021).

El Panel Intergubernamental de Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés) reconoce que, desde el periodo preindustrial, la influencia humana sobre el sistema climático es atribuible al desarrollo socioeconómico, la evolución tecnológica y la emisión de gases de efecto invernadero (GEI) (IPCC, 2014). La alteración de los patrones de precipitación y el aumento de temperatura causados por el cambio climático proyectan un "desacoplamiento entre las comunidades vegetales y el sitio que ocupan", reduciendo el hábitat climático óptimo para estas comunidades, ya sea en extensión superficial o desapareciendo por completo (Crookston et al., 2010; González et al., 2010; Rehfeldt et al., 2010; Gómez-Pineda et al., 2020, citados por Trejo et al., 2021).

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) reconoce la sequía como un fenómeno natural complejo que afecta todos los climas y provoca impactos socioeconómicos variables según distintos factores y condiciones, ocasionando reducciones en la productividad de cultivos, pastos y bosques. Bello (2014) reporta que, mediante el uso de un generador estocástico de tiempo meteorológico (GEMT), para la zona de la Sierra Gorda de Guanajuato se proyecta una mayor frecuencia de eventos extremos de calor, coincidiendo con otros estudios probabilísticos que estiman un aumento de temperatura en México. Como menciona el Servicio Meteorológico Nacional (SMN, 2025), uno de los fenómenos climáticos que más afecta las actividades económicas del país es la sequía, por lo que el SMN monitorea su estado y evolución a través del Monitor de Sequía en México (MSM), que forma parte del Monitor de Sequía de América del Norte (NADM). (Véase la tabla 1).

Tabla 1. *Clasificación de la intensidad de sequía de acuerdo al Monitor de Sequía en México*

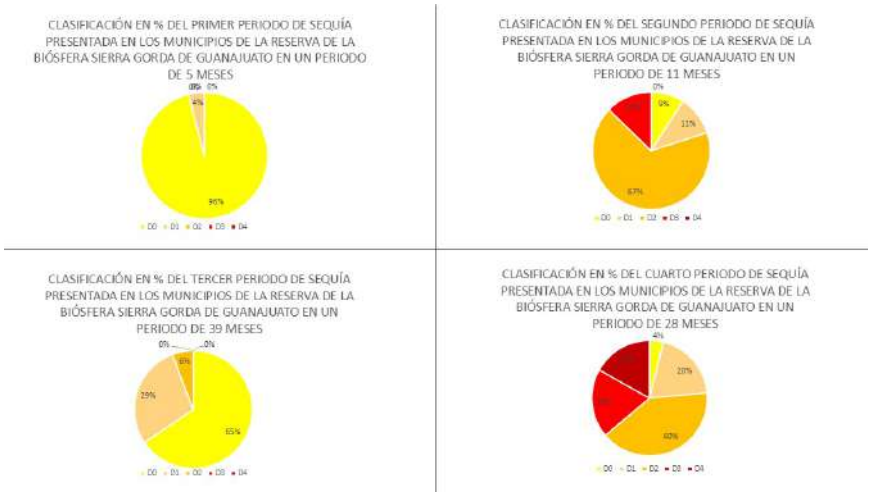
Clasificación	*Símbolo y color*	*Descripción*
Anormalmente seco	D0	Se trata de una condición de sequedad, no es una categoría de sequía. Se presenta al inicio o al final de un periodo de sequía. Al inicio de un periodo de sequía: debido a la sequedad de corto plazo puede ocasionar el retraso de la siembra de los cultivos anuales, un limitado crecimiento de los cultivos o pastos y existe el riesgo de incendios. Al final del periodo de sequía: puede persistir déficit de agua, los pastos o cultivos pueden no recuperarse completamente.
Sequía moderada	D1	Se presentan algunos daños en los cultivos y pastos; existe un alto riesgo de incendios, bajos niveles en ríos, arroyos, embalses, abrevaderos y pozos, se sugiere restricción voluntaria en el uso del agua.
Sequía severa	D2	Probables pérdidas en cultivos o pastos, alto riesgo de incendios, es común la escasez de agua, se deben imponer restricciones en el uso del agua.
Sequía extrema	D3	Pérdidas mayores en cultivos y pastos, el riesgo de incendios forestales es extremo, se generalizan las restricciones en el uso del agua debido a su escasez.
Sequía excepcional	D4	Pérdidas excepcionales y generalizadas de cultivos o pastos, riesgo excepcional de incendios, escasez total de agua en embalses, arroyos y pozos, es probable una situación de emergencia debido a la ausencia de agua.
Sin sequía		

Fuente: elaboración propia a partir de información del MSM (SMN, 2025).

Para los municipios que integran la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato —Atarjea, San Luis de la Paz, Santa Catarina, Victoria y Xichú— se han registrado diversos periodos de sequía que afectan a toda la región por lapsos iguales o mayores a cinco meses. De acuerdo con los registros del SMN, durante diciembre de 2005 a abril de 2006 se presentó un periodo anormalmente seco (D0) que duró cinco meses. Posteriormente, entre marzo de 2011 y enero de 2012, un periodo de 11 meses mostró condiciones que oscilaron desde anormalmente seco (D0) hasta sequía extrema (D3). En un lapso más prolongado, de marzo de 2018 a junio de 2021 (39 meses), se registraron nuevamente condiciones desde anormalmente seco (D0) hasta sequía extrema (D3). Finalmente, de marzo de 2022 a julio de 2024 (28 meses), se documentaron los cinco tipos de sequía, destacando especialmente entre septiembre de 2023 y junio de 2024, cuando en todos los municipios se reportaron condiciones de sequía extrema (D3) y sequía excepcional (D4). La acumulación del efecto de estos eventos de sequía ha

tenido un impacto severo sobre los recursos naturales de la región, causando la muerte de árboles y facilitando la presencia de plagas y enfermedades que afectan al arbolado. En la figura 3 se presenta la clasificación porcentual de estos cuatro periodos de sequía registrados en los municipios que conforman la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato.

Figura 3. *Clasificación en porcentaje de los cuatro periodos de sequía presentados en los municipios de la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato*



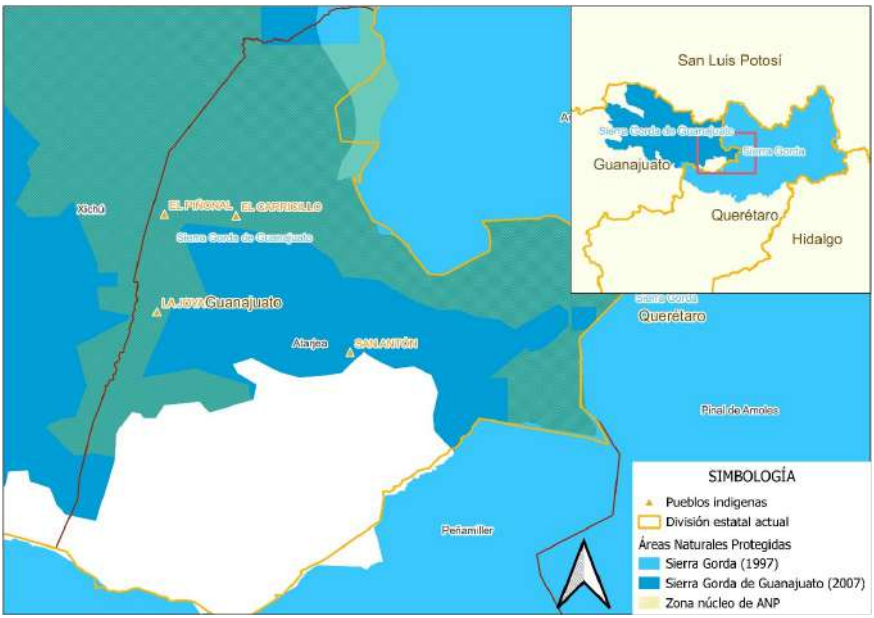
Fuente: elaboración propia a partir de información del MSM (SMN, 2025).

Los datos anteriores muestran que en el periodo comprendido entre diciembre de 2005 y julio de 2024, en más de un tercio del tiempo se presentaron condiciones de sequía o sequedad en la región. Por ello, los principales problemas que enfrenta la Sierra Gorda de Guanajuato están relacionados con la disponibilidad, captación y manejo del agua, así como con la tenencia de la tierra, el acceso a medios de producción y la fisiografía del territorio, aspectos que impactan directamente en la economía y desarrollo de sus habitantes (Copladeg, citado por Hinojosa et al., 2019). Esta situación convierte a la zona en un espacio donde se buscan continuamente estrategias sociales para combatir la exclusión a nivel regional y estatal. Los municipios de Xichú y Atarjea presentan los índices más altos de exclusión, principalmente debido a su ubicación en el centro de la Sierra Gorda y la dificultad de

acceso por caminos sinuosos (Hinojosa et al., 2019). En particular, el municipio de Atarjea se localiza en la región noreste del estado de Guanajuato y, según el padrón de comunidades indígenas del estado (basado en datos del INEGI, Conteo de Población y Vivienda 2020), cuenta con cuatro pueblos y comunidades indígenas identificadas como chichimecas: San Antón, El Carricillo, El Piñonal y La Joya.

En el contexto de las ANP, estas comunidades están dentro de la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato, y tres de ellas —El Carricillo, El Piñonal y La Joya— se encuentran en el área núcleo de la reserva, tal como se muestra en la figura 4.

Figura 4. *Pueblos indígenas de Atarjea en contexto de las ANP y su zona núcleo*



Fuente: elaboración propia a partir de datos del Gobierno del Estado de Guanajuato (2013) y SIG, Conanp (2025).

El reconocimiento de estas comunidades y pueblos como indígenas se realizó por medio de la Secretaría de Desarrollo Social y Humano de Guanajuato y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, mediante el Padrón de Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de

Guanajuato, y la publicación de monografías de los Pueblos y Comunidades Indígenas (Gobierno del Estado de Guanajuato, 2013). En este contexto, en el siguiente apartado se describe la forma en que se organiza el pueblo de La Joya, una de las comunidades indígenas del municipio de Atarjea, y que se encuentra dentro del área núcleo del ANP Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato.

La Joya es una comunidad (localidad, de acuerdo con el INEGI) con una población menor a 200 personas. Se ubica en la porción oeste del municipio, colindando con el municipio de Xichú, a 2 000 msnm. Para llegar a esta comunidad, partiremos de San José Iturbide (antes Casas Viejas y que, de acuerdo con Ramírez, 2020, en este sitio ya se está en la zona de la Sierra Gorda), en un viaje de dos horas en auto y tres en camión: "uno que diga: Carricillo". Como recomendaciones de viaje, tome algún medicamento contra el mareo, pues hay bastantes curvas a lo largo de los más de 90 km que recorrerá, iniciando en el libramiento Oriente donde comienza la carretera estatal 100 de Guanajuato, conocida como San José-Santa Catarina. Como dato interesante para los estudiosos del ambiente, unos kilómetros adelante, sobre la carretera, encontrará un entronque con la carretera San José Iturbide-Dr. Mora (no se confunda, siga por la carretera con rumbo a Santa Catarina), pero en ese preciso punto, de acuerdo con los datos geográficos de la Conagua, estará en el límite de la región hidrológica 12 Lerma Santiago con la región hidrológica 26 Pánuco, a la cual pertenece el macizo montañoso de la Sierra Gorda.

En este camino observará matorrales con hermosos cactos y algunas montañas con encinares en sus cúspides; percibirá un clima de semidesierto y el paisaje tendrá variación de acuerdo con la época en que realice su viaje. Cruzará Tierra Blanca y arribará a Santa Catarina, donde es recomendable llenar el tanque de gasolina, y de allí seguirá por la carretera a Atarjea, caracterizada por sus curvas sinuosas, cambios de altura y vistas impresionantes del paisaje montañoso que nos muestra la majestuosidad de la Sierra Gorda. Los paisajes no reconocen fronteras, por lo que, con la atención adecuada, podrá notar que sale del estado de Guanajuato para cruzar por el municipio queretano de Peña Miller, donde observará la presencia de encinares y pinos, hasta encontrarse con un anuncio que da la bienvenida al estado de Guanajuato y al municipio de Atarjea. El viaje no

ha concluido, pues, entre un pinar enorme, tendrá que tomar el camino señalado a la izquierda hacia El Carricillo. En este punto habrá transcurrido una hora y media desde que inició el viaje en San José Iturbide. Una pared de roca impedirá la visibilidad en el costado derecho y, después de algunas curvas, se abrirá de nuevo el paisaje, donde se observa desde lo alto la microcuenca donde se asienta la mayor parte del municipio de Atarjea. Unas curvas más adelante se encuentra una desviación a la izquierda del camino hacia La Lagunita. Aquí se pierde el pavimento por unos metros, pero unos metros adelante podrá continuar por un camino hecho con piedra bola y cemento. Allí sobresaldrán casas que pertenecen a la comunidad de La Lagunita.

El paisaje cambió, ahora está en un pinar de árboles no muy altos, de hasta 15 metros, que se distinguen por tener acículas (hojas) pequeñas de hasta 6 cm; se trata de piñones, los cuales forman un bosque de clima templado. Estamos ya en el último tramo de nuestro viaje y aquí habrá que ser cuidadosos para ubicar la salida del camino que nos llevará a la localidad de La Joya, marcada con un anuncio de desviación a la izquierda, hacia un camino de terracería, hacia donde se dirigen todas las marcas de llantas calcadas con lodo o tierra sobre el pavimento. En caso de que no vea el anuncio o las señales de neumáticos, no se preocupe: el fin de la carretera en la nada le indicará que se pasó por un kilómetro de la desviación, tendrá que dar vuelta en "U" y notará fácilmente la desviación, ahora a la derecha. Si va en camión, estará a punto de cumplir las tres horas de camino. Solo son dos kilómetros de terracería y encontrará el arco de La Joya. La falta de pavimento obedece a que se encuentra en la zona núcleo de la Reserva de la Biósfera, pero que no le cause confusión, las casas ya estaban mucho antes del decreto.

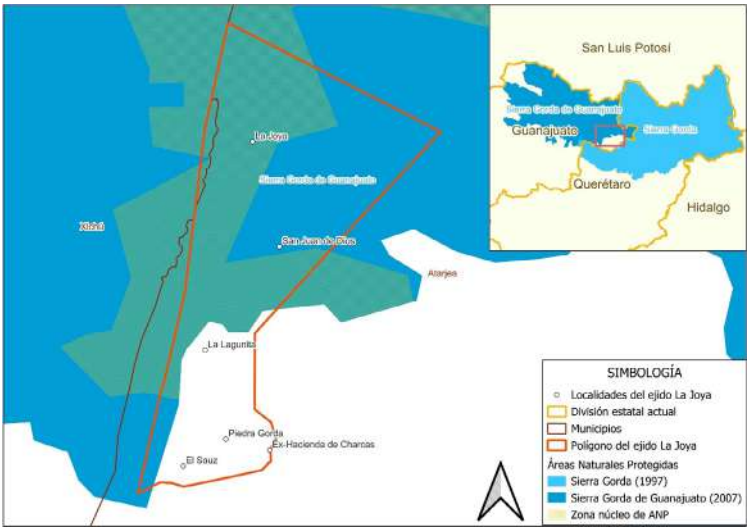
De acuerdo con la Secretaría de Desarrollo Social y Humano (Gobierno del Estado de Guanajuato, 2013), los habitantes relatan que la comunidad de La Joya fue fundada por las familias Sains y García en 1910. Es importante señalar que estos terrenos formaban parte de la hacienda agostadero de Charcas, propiedades de los señores Francisco González de Cosío y Hermanos (DOF, 12/11/1937), por lo que resulta fundamental recuperar su historia. Para comenzar, nos remontamos al 15 de junio de 1924, cuando vecinos del poblado de La Joya, municipio de Atarjea, estado de Guanajuato, respaldados por las leyes agrarias y mediante escrito, solicitaron la dotación

de tierras para satisfacer sus necesidades. En la solicitud se enlistaron 316 habitantes, 78 jefes de familia y 114 individuos con derecho a dotación. El 18 de agosto de 1937, la Comisión Agraria Mixta emitió su dictamen en favor de la población, otorgándoles 2 550 ha de la hacienda agostadero de Charcas, propiedad de Francisco González de Cosío y sus hermanos. Al día siguiente, el 19 de agosto de 1937, el gobernador del estado confirmó la resolución que benefició a 117 individuos, por lo que se expropiaron las tierras y se dotó al pueblo de La Joya con 2 550 ha distribuidas de la siguiente manera: 994 ha de terrenos laborables y 1 606 ha de agostadero cerril. La comunidad quedó obligada a cumplir las disposiciones que dictara el Departamento Forestal en materia de conservación, propagación, restauración y explotación de sus bosques y arbolados, cooperando con las autoridades en todo caso de incendio forestal, quedando prohibido todo acto que destruyera sus bosques o arbolado. Esta resolución fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación* (DOF, 12/11/1937).

El 14 de julio de 1939, los vecinos de La Joya solicitaron la dotación de ejidos por carecer de tierras suficientes para satisfacer sus necesidades agrícolas. La Comisión Agraria Mixta enlistó a 20 individuos con derecho a parcela ejidal en la ampliación, pues los terrenos que disfrutaban en posesión definitiva no les eran suficientes para cubrir sus necesidades. Por ello, la Comisión emitió un fallo favorable ampliando el ejido de La Joya con 800 ha, de las cuales 160 ha se consideraron laborables y 640 ha como agostadero, tomadas de la hacienda agostadero de Charcas, expropiadas a Francisco González de Cosío y sus hermanos. Esta ampliación fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación* (DOF, 28/02/1940). Conformado el ejido, mediante el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) y de acuerdo con el Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA), en la asamblea celebrada el 29 de junio de 2006 se certificó al ejido con una superficie total del núcleo de 3 412.538627 ha, de las cuales 2 114.852361 ha son parceladas, 1.767430 ha son superficie reservada al crecimiento, 141.676158 ha corresponden a asentamientos humanos delimitados al interior, y 1 295.918836 ha como superficie de uso común, beneficiando a 74 ejidatarios y ejidatarias, 49 avecindados y avecindadas, y 135 posesionarios y posesionarias. En el polígono del ejido La Joya existen seis localidades, de las cuales dos se encuentran en el polígono de la Reserva

de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato y solamente el poblado de La Joya en el área núcleo de la Reserva.

Figura 5. *Localidades del ejido la Joya en contexto de las ANP y sus zonas núcleo*

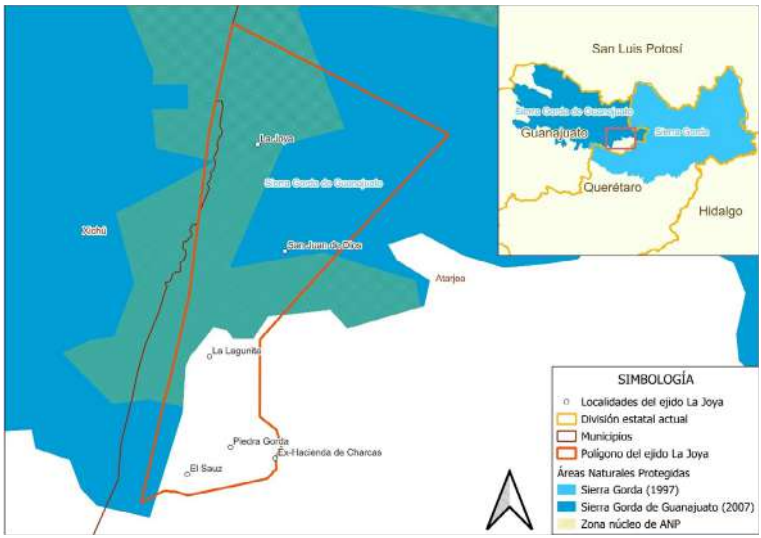


Fuente: elaboración propia a partir de datos del Gobierno del Estado de Guanajuato (2013), RAN (2023) y SIG, Conanp (2025).

En estas comunidades, la "parientela" es extensa. Es común que exista un tío o tía abuela, un primo o prima de algún abuelo o abuela en las localidades del ejido y de los núcleos agrarios vecinos; casi todos y todas fueron trabajadores de la hacienda agostadero de Charcas. Al triunfo de la Revolución, con la dotación de tierras, se fundaron varias poblaciones dentro de la Sierra Gorda para acceder a los beneficios del reparto agrario. Estas fundaciones tienen como característica principal que se ubican en lugares donde hay nacimientos de agua o manantiales, ya que la mayoría de los arroyos son de temporal y solo llevan agua durante la época de lluvias. En cada localidad se elige a un delegado o delegada, quien representa a las personas habitantes ante el municipio. Entre sus funciones está "presentar las peticiones y demandas, dando seguimiento a las mismas para el mejoramiento de la calidad de la prestación de los servicios en sus comunidades" (Presidencia Municipal de Atarjea, 2021).

Para el ejido, cada tres años las y los ejidatarios con derechos vigentes, en asamblea legalmente constituida conforme a la Ley Agraria, eligen una planilla que funja como Comisariado Ejidal y Consejo de Vigilancia durante ese periodo. Estas personas se encargan, entre otras responsabilidades, de los asuntos relacionados con el área común del ejido, la cual se encuentra dentro de ANP y corresponde a su zona núcleo. La dotación agraria de 1939 y sus disposiciones en materia de recursos forestales para las parcelas de las y los ejidatarios han sido cumplidas y acatadas cabalmente. Como ejemplo, se observa que dentro del polígono del ANP se encuentra una importante superficie parcelada de La Joya, la cual por su valor ambiental fue considerada parte del área núcleo.

Figura 6. *Localidades del ejido La Joya en contexto de las ANP y sus zonas núcleo*

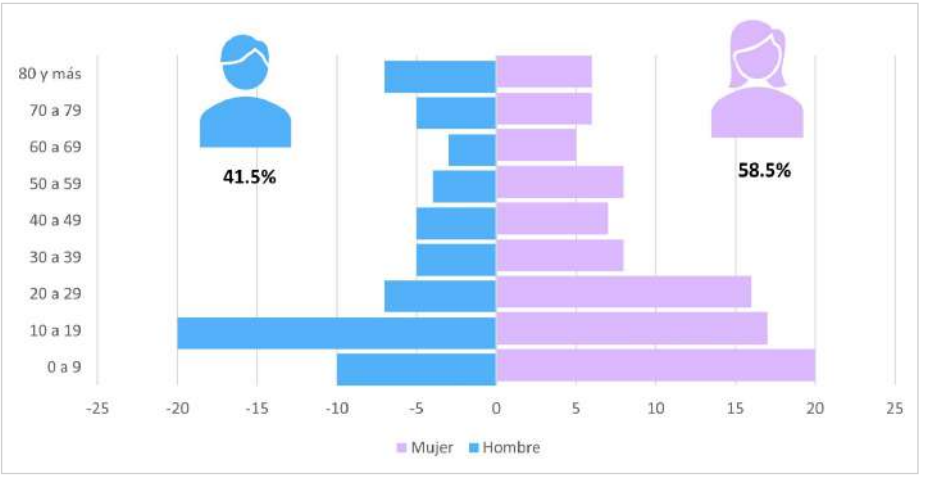


Fuente: elaboración propia a partir de datos del Gobierno del Estado de Guanajuato (2013), RAN (2023) y SIG, Conanp (2025).

Actualmente, en México y de acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali, 2009), se reconocen 11 familias lingüísticas presentes en el país, que se relacionan con 68 lenguas y 364 variantes lingüísticas. En la comunidad de La Joya se habla mayoritariamente español. Los foros de consulta sobre los conocimientos y valores de los pueblos originarios (CDI-SEP,

2006) señalan que las políticas sociales del siglo xx impusieron un modelo homogéneo de nación "basado en la idea de una sola lengua y cultura para todos los mexicanos", considerando la diversidad lingüística y cultural como un obstáculo para el desarrollo nacional. Marín Ramírez, originario de la localidad de El Salitrillo, ejido de Mangas Cuatas, municipio de Atarjea, Guanajuato, recuerda que su bisabuelo era "de esos indios que se la pasaban en la montaña, caminando de un lado a otro, que no les gustaba estar en una casa y vivían en las cuevas. Era muy alto, moreno y flaco, y hablaba la lengua de los indios. Si a mí me preguntan, todos venimos de esos indios". Por su parte, Lucía Ramos, de 81 años y habitante de La Joya, recuerda que su madre hablaba otomí, pero ella no aprendió la lengua: "no le di importancia aprenderla". De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI, la población de La Joya es de 159 personas, lo que representa el 3% del total del municipio. De ellas, 93 son mujeres y 66 hombres. Debido a esta proporción mayor de mujeres, Uzeta (2011a) señala que en Atarjea predomina un dominio patriarcal en las actividades políticas, el trabajo agrícola y el manejo de herramientas, ejerciéndose principalmente sobre las mujeres. La estructura piramidal de edades y sexo de la comunidad de La Joya es la siguiente:

Figura 7. *Estructura poblacional del poblado de La Joya, municipio de Atarjea, Guanajuato, 2020*



Fuente: elaboración propia a partir de datos del INEGI (2021).

En este sentido, la pirámide poblacional muestra un perfil constrictivo en proceso de envejecimiento, característico de comunidades rurales que experimentan una fuerte emigración en las edades laborales (Rodríguez et al., 2007). Si bien la migración es un proceso humano mediante el cual se buscan mejores condiciones para el desarrollo, Reyes et al. (2021) señalan que "la migración no es una solución a los estadios de pobreza y marginación que se viven en los municipios de Guanajuato", especialmente en aquellos ubicados dentro de la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda. Aunque forma parte del desarrollo económico local, esta migración provoca efectos adversos, como el despoblamiento y la falta de mano de obra para el desarrollo agrícola y otras actividades productivas.

Pareciera que para la población de La Joya, migrar es parte de su esencia, pues no conocen otra forma de generar bienestar para la familia que dejan atrás. En cuanto a educación, la comunidad solo cuenta con preescolar y primaria, atendidos por un maestro para cada nivel. Tras concluir el sexto año, comienza la etapa del aprendizaje migratorio, ya que la secundaria se encuentra en la comunidad de San Juan de Dios, a cinco kilómetros —15 minutos en auto o 40 minutos caminando—, que da servicio a varias comunidades cercanas. Para la educación media superior, es necesario trasladarse hasta Mangas Cuatas, al Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Guanajuato (CECyTE), ubicado a 22 kilómetros de La Joya. El acceso implica 40 minutos por terracería o unas cuatro horas a pie por el arroyo. La mayoría de los jóvenes finaliza su etapa educativa allí y comienzan la vida adulta buscando empleo. Los centros de trabajo también están fuera de la comunidad, por lo que los habitantes deben desplazarse diariamente a la cabecera municipal, a una hora de distancia. Las actividades laborales locales se limitan a servicios diversos: mano de obra en construcción, reparto para tiendas, jornalería agrícola, limpieza y mantenimiento de carreteras. Solo algunos logran empleos en el municipio, aunque con contratos temporales que suelen rescindirse con cada cambio de administración.

Alfredo Ramos, de 34 años, recuerda que tras concluir la preparatoria migró cuatro años a Estados Unidos para trabajar en carpintería; posteriormente regresó y permaneció 15 años en La Joya desempeñándose como mecánico, albañil, plomero, electricista, operador de maquinaria pesada y

brigadista forestal. En 2025, ante la falta de trabajo local, planea nuevamente migrar a Estados Unidos con visa de trabajo. Ante la migración constante, muchas mujeres en edad productiva han asumido la posesión de tierras de cultivo para alimentar a sus familias extendidas —que incluyen padres y madres ancianos, hijos, nietos e incluso bisnietos—. Sin embargo, la falta de asesoría legal agraria, la lejanía con tribunales y el desconocimiento de los derechos de las mujeres han generado conflictos. Por ejemplo, en algunos casos, hermanos varones deportados de Estados Unidos han desplazado a sus hermanas y familias de la posesión de tierras y viviendas: "mi papá me dijo que me iba a heredar la tierra, pero cuando mi hermano fue deportado y regresó, nos sacó de la casa y se quedó con la tierra. Papá ya no dijo nada porque es su hijo hombre" (testimonio anónimo, Atarjea).

La inversión gubernamental ha generado alivio y empleo temporal para la población. Inicialmente, el Programa de Empleo Temporal permitió dar mantenimiento a los caminos, con la expectativa fija entre la gente de que el programa llegaría para "aliviar la cartera", aunque en años recientes ha dejado de implementarse, comenta don Leonor Olvera, de la comunidad El Apartadero. De 2016 a 2022, proyectos federales y estatales de construcción y pavimentación de carreteras mantuvieron empleadas a personas de Atarjea, directa e indirectamente, a través de mano de obra, transporte, venta de materiales y servicios complementarios como alimentación y hospedaje. Tras concluir las obras, Alfredo Ramos señaló que debieron buscar trabajo en otros municipios, debido a que "ya no salía, pues había que pagar renta y casi siempre empleaban a gente local".

Respecto a la producción agrícola y pecuaria, la sequía desde 2021 se ha intensificado, y fue en 2023 cuando "ya no nació nada por falta de lluvia y se tuvo que vender el ganado, pues no había agua para darles; con trabajos había agua para nuestras familias. Perdimos las semillas y nuestro ganado", relató José Luis Olvera, presidente del comisariado de Los Álamos y Los Llanitos, municipio de Atarjea. En cuanto a los recursos naturales, el ejido La Joya cuenta con bosques de pino y algunos encinos, de los cuales el producto principal es el piñón. Alfredo Ramos comenta que "la madera es de baja calidad, pues los árboles están torcidos y no se presta para trabajarlos. El encino es escaso; antes se usaba para hacer carbón, pero ya no se puede aprovechar por el decreto y porque estamos en el área núcleo del ANP". De

acuerdo con el decreto por el que se declara área natural protegida, con el carácter de reserva de la biósfera, la zona conocida como Sierra Gorda de Guanajuato, localizada en los municipios de Atarjea, San Luis de la Paz, Santa Catarina, Victoria y Xichú, en el estado de Guanajuato (DOF, 02/02/2007), en su artículo primero establece que la reserva cuenta con un área núcleo de 78 304.6276 ha y un área de amortiguamiento de 158 578.1356 ha.

En el artículo décimo se menciona que en la zona núcleo solo podrán autorizarse actividades destinadas a la preservación de los ecosistemas y sus elementos, investigación y colecta científica, educación ambiental, monitoreo ambiental y turismo de bajo impacto, conforme a la subzonificación correspondiente. Asimismo, se permite la continuidad de actividades iniciadas con anterioridad a la entrada en vigor del decreto. La zona núcleo está integrada por subzonas de protección y de uso restringido (artículo décimo primero). Por otro lado, el artículo décimo segundo establece prohibiciones específicas para la zona núcleo, entre las cuales destacan:

- Verter, descargar o abandonar desechos o cualquier otro material nocivo en suelo, subsuelo, cauces, vasos o acuíferos, así como desarrollar actividades contaminantes;
- Interrumpir, rellenar, desecar o desviar flujos hidráulicos;
- Realizar actividades cinegéticas, de explotación, captura o aprovechamiento de especies silvestres de flora y fauna, así como introducir especies o poblaciones exóticas;
- Cambiar el uso del suelo;
- Utilizar explosivos en cuerpos de agua de jurisdicción federal.

En este sentido, y conforme al Ing. Idelfonso Apolinar, director de la reserva (citado por Bello, 2014), las poblaciones ubicadas en la zona núcleo enfrentan limitantes significativas para el desarrollo de actividades generadoras de ingresos económicos, por lo que se propone una nueva delimitación para la zona núcleo de la reserva. Para la señora Lucía Ramos, habitante de La Joya, el campo y el monte representaron en su niñez fuente de alimento y bienestar. En su experiencia, diversas plantas medicinales como epazote, hierbabuena, altamisa, salvia, santa maría y sotolillo eran empleadas para curar enfermedades comunes. Por ejemplo, para la

gripe utilizaban la "excursionera" —un camote triturado aplicado como ungüento—, y para la diarrea el "semonillo", que lleva una raja de encino. En cuanto a la alimentación, recolectaban tunas de temporada, nopales, miel de maguey, quelites, verdolagas, calabacitas, chayotes y chilacayotes. Del bosque también obtenían madera para construir viviendas. Respecto al piñón, Ezequiel Hernández, del Carricillo, comenta que la producción no es constante todos los años, pues hay temporadas cada cinco u ocho años en que el piñón es abundante durante tres o cuatro años consecutivos, con recolección principalmente en septiembre y octubre. Sin embargo, actualmente se enfrenta a la plaga del descortezador, que ha afectado gravemente los árboles de la zona. Alvarado (2013) reporta la presencia de insectos descortezadores —pequeños escarabajos que habitan bajo la corteza de coníferas y se alimentan del tejido conductor de nutrientes, provocando la muerte frecuente de los árboles— pertenecientes a los géneros *Ips* spp. y *Dendroctonus mexicanus* Hopkins, asociados a bosques de *Pinus cembroides* Zucc. (pino piñonero) en la Sierra Gorda de Guanajuato, específicamente en las comunidades de El Rucio, El Carricillo y Cerro Prieto. Se sugiere que factores como el incremento de la temperatura, la edad avanzada del arbolado (mayor a 80 años) y la exposición de la ladera influyen en la infestación de estos insectos.

En 2016, se conformó una brigada municipal de sanidad forestal integrada por cuatro brigadistas y un asesor técnico, apoyada por el Programa de Desarrollo Forestal (Prodefor) de la Comisión Nacional Forestal (Conafor), que realizó monitoreos de plagas y enfermedades en las áreas forestales del municipio de Atarjea. Este apoyo concluyó en 2023, debido a que los ejidos con vegetación de bosque de pino en Atarjea decidieron que cada núcleo agrario debería contar con su propia brigada de saneamiento forestal, ante el aumento de la plaga del descortezador. Por esta razón, la Conafor no renovó el apoyo a la brigada municipal para el año 2024.

Conclusión

Las comunidades indígenas del país continúan enfrentando graves problemas de olvido, aislamiento y falta de inversión, siendo especialmente

vulnerable la mujer indígena campesina. En el caso de la Sierra Gorda, la estructura social de las comunidades se ve afectada por la migración y los efectos de la sequía, los cuales disminuyen las oportunidades de desarrollo al deteriorar sus recursos naturales. La migración, principalmente en edades productivas, comienza a afectar las tradiciones orales generacionales de los pueblos, las cuales han sido fundamentales para el manejo adecuado del recurso forestal. La priorización del factor ambiental en esta región ha relegado a las comunidades, incluso reduciendo sus oportunidades de desarrollo debido a la inclusión de sus territorios dentro del área núcleo del ANP. Aunque las autoridades reconocen esta problemática, no existe voluntad política para la publicación del programa de manejo del ANP Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato. La existencia de dicho programa permitiría establecer directrices claras para la colaboración efectiva entre los tres órdenes de gobierno, instituciones y sociedad civil, con el fin de atender las múltiples necesidades ambientales, sociales y económicas de la región. Esto facilitaría detener la migración, empoderar a las mujeres para garantizar igualdad de oportunidades, restaurar los ecosistemas afectados por plagas y enfermedades, promover inversiones en infraestructura social y de comunicaciones, y fomentar el desarrollo económico.

El reconocimiento y respeto a las comunidades indígenas, pueblos originarios y nativos, así como a sus formas de organización, conocimientos, usos y costumbres, deben ser preservados de manera irrestricta, salvaguardando siempre los derechos humanos y los derechos de las mujeres con perspectiva de género. Para ello, se requieren estrategias de capacitación y el diseño de planes de desarrollo implementados por equipos multidisciplinarios que rescaten y documenten el conocimiento tradicional de las comunidades, así como planes estratégicos de mediano y largo plazo que permitan la sustentabilidad de estas poblaciones. A corto plazo, es fundamental crear fuentes de ingresos dignos, no asistencialistas, orientados a combatir los efectos del cambio climático mediante la restauración de ecosistemas y la planeación del manejo hídrico de las cuencas, contribuyendo así a fortalecer la resiliencia de las comunidades de la Sierra Gorda de Guanajuato.

Acciones específicas que se pueden implementar para subrayar la importancia de las comunidades indígenas del estado de Guanajuato

- Conforme al artículo 1º, párrafos 6 y 8 de la Constitución Política para el estado de Guanajuato que garantiza el reconocimiento pleno de la existencia de pueblos y comunidades indígenas, así como su libre determinación y autonomía, impulsar la generación de planes de desarrollo económicos, sociales, culturales y ambientales, en un marco democrático y con respeto a los derechos humanos, enfatizando una visión de equidad de género a partir del empoderamiento de mujeres.
- Analizar los resultados y la confiabilidad del Registro de pueblos y comunidades indígenas del estado de Guanajuato, el cual no ha logrado el empadronamiento o acercamiento de la totalidad de los pueblos y las comunidades originarios de Guanajuato, debido a la percepción clasista y de exclusión que culturalmente se asocia al término de indigenismo o indígena, contraviniendo así la garantía del reconocimiento pleno de la existencia de pueblos y comunidades indígenas mandatado en la Constitución Política del Estado.
- Fomento de la conciencia de identidad nativa de los pueblos a través del reconocimiento de sus orígenes, historia, cultura, derechos y procesos de lucha social.
- Reconocimiento del proceso histórico de exclusión, marginación, rezago social y del empoderamiento de la mujer, despojo, saqueo, procesos de individualización y campañas de desaparición de la cultura y el lenguaje originales de los pueblos nativos.

Guanajuato como un estado multicultural a partir de una perspectiva social y cultural

Boaventura (2010) señala a la democracia intercultural como el medio para consensuar políticamente la multiculturalidad o interculturalidad, por lo que es importante:

- Desarrollar y recuperar las capacidades de los pueblos nativos y originarios, a través de la valoración territorial, patrimonial, enseñanzas, usos y costumbres, con apego a los derechos humanos y equidad de género, resultando prioritario el fortalecimiento de capacidades relacionadas con la inclusión y el respeto de los derechos universales de las mujeres.
- Fomentar la participación democrática para la toma de decisiones relativa a la autodeterminación y el desarrollo económico, social, cultural, patrimonial y ambiental de los pueblos originarios o nativos de Guanajuato.
- Sensibilizar y flexibilizar a las instituciones de Gobierno con relación a la importancia de la multiculturalidad y autodeterminación de los pueblos originarios o nativos, para que se respeten los resultados derivados de la democracia intercultural y se ajuste la misión de las secretarías del estado a las necesidades sociales y culturales de estos.
- A partir de los resultados de la autodeterminación de los pueblos originarios o nativos, comunicar los resultados a la sociedad en general y resaltar la importancia del respeto y la convivencia dentro de la multiculturalidad.
- Abordar multiculturalidad desde la necesidad de reivindicación de los pueblos originales o nativos y su proceso de lucha contra la exclusión, marginación, rezago social y del empoderamiento de la mujer, despojo, saqueo, procesos de individualización y campañas de desaparición de la cultura y el lenguaje originales de los pueblos nativos.

Referencias

Alvarado Villanueva, O. (2013). Evaluación de los factores asociados a las infestaciones de descortezadores (Coleoptera: Scolytinae) en bosques de piñones (Pinus cembroides) en la reserva Sierra Gorda de Guanajuato [tesis de maestría, Universidad Autónoma de Querétaro]. Repositorio Institucional UAQ. https://ri-ng.uaq.mx/handle/123456789/6785

Bello, L. (2014). Escenarios de Cambio Climático regionalizados para la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Guanajuato mediante el modelo LARS-WG (pp. 71, 82). Tesis de licenciatura. UNAM. http://132.248.9.195/ptd2014/marzo/0710146/0710146.pdf

Bezaury-Creel, J. (2009). El valor de los bienes y servicios que las áreas naturales pro-

tegidas proveen a los mexicanos. *The Nature Conservancy* (p. 7). Programa México-Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.

Bezaury-Creel, J., y Gutiérrez, D. (2009). Áreas naturales protegidas y desarrollo social en México. *Capital natural de México, vol. II: Estado de conservación y tendencias de cambio* (p. 391). Conabio.

Boaventura, S. (2010). Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur. Programa Democracia y Transformación Global / Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (p. 98).

Crespo A., y Cervantes, B. (1990). Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro. *Historias*, (*24*): 87.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y Secretaría de Educación Pública (SEP). (2006). Memorias de foro de consulta sobre los conocimientos y valores de los pueblos originarios. Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (p. 7).

Conabio. México megadiverso. https://www.biodiversidad.gob.mx/pais/quees.html

Conanp. (2024). Sierra Gorda de Guanajuato. Sistema de Información, Monitoreo y Evaluación para la Conservación (SIMEC). https://simec.conanp.gob.mx/ficha.php?anp=109

Conanp. (s.f.). Programas de Adaptación al Cambio Climático en Áreas Naturales Protegidas. https://www.gob.mx/conanp/documentos/programas-de-adaptacion-al-cambio-climatico-en-areas-naturales-protegidas

Diario Oficial de la Federación (DOF). (1937, 12 de noviembre). Resolución en el expediente de dotación de ejidos al poblado La Joya, Estado de Guanajuato.

Diario Oficial de la Federación (DOF). (1940, 28 de febrero). Resolución en el expediente de ampliación de ejidos al poblado La Joya, Estado de Guanajuato.

Diario Oficial de la Federación (DOF). (2007, 2 de febrero). Decreto por el que se declara área natural protegida, con el carácter de reserva de la biosfera, la zona conocida como Sierra Gorda de Guanajuato localizada en los municipios de Atarjea, San Luis de la Paz, Santa Catarina, Victoria y Xichú, en el Estado de Guanajuato.

Diario Oficial de la Federación (DOF). (2018, 5 de junio). Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable. Última Reforma DOF 01-04-2024.

Gobierno del Estado de Guanajuato. (2013). Monografías de los Pueblos y Comunidades Indígenas. El Carricillo, El Piñonal, La Joya, San Antón. https://portalsocial.guanajuato.gob.mx/documentos/monograf%c3%ad-de-las-comunidades-ind%c3%adgenas-del-municipio-de-atarjea

Hageneder, F. (2007). *La sabiduría de los árboles* (p. 6). Traducción de Jorge González Batlle. SEP. Naturart.

Hinojosa, I., Reyes, M., y Muñiz, J. (2019). *Territorio, sociedad y paisaje en la sierra gorda de Guanajuato* (pp. 36, 76). Universidad de Guanajuato / Plaza y Valdés Editores. https://www.researchgate.net/publication/381924190_Libro_2019_Territorio_sociedad_y_paisaje_01-02-19_obs

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Códice Badiano. https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/codice:851#page/1/mode/2up

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2021). Conteo de Población y Vivienda 2020. Datos estadísticos básicos. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#microdatos

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). (2017). Los pueblos indígenas y su relación con el medio ambiente. https://www.gob.mx/inpi/articulos/los-pueblos-indigenas-y-su-relacion-con-el-medio-ambiente

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali). (2009). Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas (p. 10). https://site.inali.gob.mx/pdf/catalogo_lenguas_indigenas.pdf

IPCC. (2014). Cambio Climático 2014. Impactos, adaptación y vulnerabilidad. Resumen para responsables de políticas. https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/ar5_wgII_spm_es.pdf.

Jorgenson, M. T., Racine, C. H., Walters, J. C., y Osterkamp, T. E. (2001). Permafrost Degradation and Ecological Changes Associated with a Warming Climate in Central Alaska. *Climatic Change 48*(4): 551-571.

Mena, F. (2018). La humilde aventura de conocer: El caso del poblamiento Americano. *Magallania (Punta Arenas)*, *46*(1): 17-25. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442018000100017

Morrone, J. (2019). Regionalización biogeográfica y evolución biótica de México: encrucijada de la biodiversidad del Nuevo Mundo. *Revista Mexicana de Biodiversidad, 90*. https://doi.org/10.22201/ib.20078706e.2019.90.2980

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (s.f.). Manejo proactivo de la sequía. https://www.fao.org/climate-smart-agriculture/knowledge/practices/drought/es/

Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA). https://phina.ran.gob.mx/index.php#

Presidencia Municipal de Atarjea. (2021). Reglamento Orgánico de la Administración Pública Municipal de Atarjea, Guanajuato. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guanajuato*.

Ramírez, U. (2020). La Sierra Gorda al mediar el siglo XIX, 1840-1850. *Signos históricos*, *22*(44): 216-259. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-44202020000200216&lng=es&tlng=es

Registro Agrario Nacional (RAN). (2023). Indicadores Básicos de la Propiedad Social del RAN, fuente fidedigna de consulta nacional. https://www.gob.mx/ran/articulos/indicadores-basicos-de-la-propiedad-social-del-ran-fuente-fidedigna-de-consulta-nacional

Reyes, M. (2020). Análisis de relación entre ejidos y áreas naturales protegidas en México: Estudio de caso del municipio de Nanacamilpa de Mariano Arista Tlaxcala (pp. 53-54). Universidad Iberoamericana Puebla. Repositorio Institucional. Ciencias Ambientales y Desarrollo Sustentable. https://hdl.handle.net/20.500.11777/4777

Reyes, M., Paz, M., Muñiz, J., e Hinojosa, I. (2021). Territory as an Analytical tool for Migration and Poverty. A proposal in the Sierra Gorda of Guanajuato (pp. 17-27). Ra Ximhai.

Rionda, J. (2002). *Historia Demográfica de Guanajuato. Periodo precolombino y siglos*

XVI al XX (pp. 32-43). Centro de Investigaciones Humanísticas, Universidad de Guanajuato.

Rodríguez, A., Álvarez, L., y Castañeda, I. (2007). La pirámide de población: precisiones para su utilización. *Revista Cubana de Salud Pública*, *33*(4). http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-34662007000400008&lng=es&tlng=es

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat). (2020). Lázaro Cárdenas, defensor de los recursos naturales. https://www.gob.mx/semarnat/articulos/lazaro-cardenas-defensor-de-los-recursos-naturales?idiom=es

Servicio Meteorológico Nacional (SMN). (2025). Monitor de Sequía en México. https://smn.conagua.gob.mx/es/climatologia/monitor-de-sequia/monitor-de-sequia-en-mexico.

SIG, Conanp. (2025). Información Espacial de las Áreas Naturales Protegidas. Descarga de archivos SHAPE. https://sig.conanp.gob.mx/Shape

Trejo, O., Gómez-Pineda E., y Sáenz-Romero, C. (2021). Cambio Climático y Salud Forestal. *Fundamentos para el Manejo Integrado de Plagas Forestales* (MIPF) (pp. 301, 306). Universidad Autónoma Chapingo.

UNESCO. (1972, 16 de noviembre). Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (p. 2). Aprobada por la Conferencia General en su decimoséptima reunión, París.

Uzeta, J. (2011). Memorias del margen serrano Atarjea, Guanajuato (1871-2008) (p. 22). Colección investigaciones. El Colegio de Michoacán.

Uzeta, J. (2011a). Mediaciones agraristas en dos municipios guanajuatenses: Atarjea y Xichú. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, *32*(125): 53-86. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292011000100003&lng=es&tlng=es.

Viramontes, C. (2025). Tradiciones, estilos y fronteras rupestres del occidente de la Sierra Gorda. Colecciones Fronteras Rupestres en México, pp. 119-145.


LO SUBLIME

Cocina indígena en el estado de Guanajuato: orígenes, evolución y estado actual

José Eduardo Vidaurri Aréchiga*

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.07

Resumen

La cocina indígena en Guanajuato es un legado histórico y simbólico que ha perdurado desde la época prehispánica y que refleja la identidad de sus comunidades mediante técnicas ancestrales. Históricamente, este territorio fue un punto de convergencia entre Mesoamérica y Aridoamérica, albergando sociedades como la cultura chupícuaro, destacada por su agricultura y cerámica. Mientras que el periodo Clásico consolidó sociedades urbanas complejas, el Posclásico fue escenario de movimientos migratorios y la presencia de grupos nómadas y seminómadas, conocidos genéricamente como chichimecas. Estos pueblos, adaptados a entornos áridos y semidesérticos, desarrollaron una dieta estratégica basada en la recolección y la caza, aprovechando recursos como mezquites, tunas, magueyes y fauna local. La geografía guanajuatense, caracterizada por su diversidad biótica y climática, resultó fundamental tanto para la producción agrícola como para la subsistencia de los antiguos pobladores. En conjunto, este capítulo subraya una estrecha relación entre el entorno natural, las prácticas sociales y la alimentación,

* Profesor de la Universidad de Guanajuato en diversas áreas de la Historia, Patrimonio Cultural, Geografía y turismo cultural. Coordinador Académico del Observatorio Turístico de la Universidad de Guanajuato y del Seminario de Estudios Turísticos. Miembro del SNII nivel I. Perfil Prodep.

elementos que hasta la actualidad siguen siendo pilares fundamentales del orgullo cultural y la identidad de los pueblos originarios en el estado.

Palabras clave: *Guanajuato, cocina indígena, chichimecas, Chupícuaro, prehispánico.*

Introducción

La cocina indígena del estado de Guanajuato tiene un devenir que se remonta a la época prehispánica y conserva hasta la época actual muchos de los elementos que la han caracterizado, como el uso de ingredientes, técnicas, utensilios y platillos. Se trata de una cocina histórica que ha logrado mantenerse vigente y vital. Es también un legado popular que tiene presencia en los espacios donde ocurre la socialización de las comunidades, como mercados, plazas públicas y celebraciones tradicionales, entre otros. Es, por otro lado, una cocina simbólica porque está asociada con diversos rituales, adquiere diversos significados y se mantiene como una expresión auténtica del orgullo comunitario, signo de identidad y de orgullo de pertenencia a un determinado grupo indígena. El territorio que actualmente ocupa el estado de Guanajuato estuvo habitado, en tiempos pretéritos, por una diversidad de grupos que no podemos caracterizar de manera formal. No obstante, gracias a los aportes de los estudios arqueológicos recientes, es posible tener conocimiento de algunos rasgos de su economía y de sus prácticas alimentarias.

En la época prehispánica, el territorio guanajuatense o, mejor dicho, la región geográfica denominada Guanajuato, estuvo habitada en diferentes momentos por sociedades sedentarias y nómadas. Los expertos no dudan en establecer que la región siempre fue una zona de frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica desde el surgimiento de la cultura chupícuaro en el periodo Preclásico y hasta el abandono de la región a principios del periodo Posclásico (*Arqueología Mexicana*, núm. 92, julio-agosto de 2008). Actualmente, los estudiosos del tema coinciden en que esos pueblos y culturas estuvieron relacionados con los establecidos en los valles de México, Toluca y otros que se ubicaron en los márgenes del río Lerma. Mucha de la información con la que se cuenta procede de las tumbas que han sido excavadas en el

Bajío guanajuatense, en el correspondiente al estado de Querétaro y en los valles de Michoacán. Dichas tumbas se ubican en el periodo Preclásico o Formativo (Lara, 2010, p. 41).

Los primeros asentamientos humanos en el territorio de lo que hoy es Guanajuato fueron aldeas de campesinos y artesanos que desarrollaron una notable producción cerámica. El territorio se caracterizaba por la abundancia de recursos naturales y una copiosa presencia de lagos. Lo anterior se ha definido a partir de la localización de la mayoría de los asentamientos en una misma elevación con respecto al nivel del mar y por los rastros de humedad (paleosuelos lacustres) dejados por las inundaciones datadas en el periodo Preclásico o Formativo al que nos referimos, particularmente en las cuencas de los ríos Laja y Lerma, entre la montaña del Culiacán y el cerro de la Gavia. La circunstancia geográfica de paisajes lacustres, la diversidad biológica y el predominio de la agricultura (esta última hasta el presente) permiten inferir un abundante uso de los recursos cultivables, la generación de un excedente y la práctica de un comercio a mediana y larga distancia a través del cauce del río y otros caminos. Igualmente, los antiguos pobladores aprovecharon diversos recursos minerales de origen volcánico y una variedad de recursos maderables (Lara, 2010, p. 42).

De las antiguas sociedades de Guanajuato destaca la cultura chupícuaro, una tradición cultural que se mantuvo aproximadamente del año 200 al 1000. Los estudios refieren que se originó de dos migraciones quechuas que llegaron de Sudamérica a la desembocadura del río Lerma o Chiconahuapan y se extendió por Jalisco y Michoacán, pero constituyendo su principal centro de población en la ribera guanajuatense del lago de Cuitzeo, justo en el sitio denominado Chupícuaro, en las proximidades de la ciudad de Acámbaro. Su influencia alcanzó, por evidencias encontradas, lugares alejados de Michoacán, Querétaro, Zacatecas y el Valle de México. La característica principal de la cultura chupícuaro fue el establecimiento de núcleos sedentarios dedicados a la agricultura, lo que propició una expansión teotihuacana que comprendió una amplia zona del actual territorio guanajuatense. La mayor información de la cultura chupícuaro procede de la cerámica que produjo, caracterizada por vasijas con asas en forma de estribo y dibujos geométricos, así como por figuras de mujeres con pechos y vientres opulentos que, al parecer, servían como juguetes.

Sobre los aspectos sociales se infiere que tenían una estratificación social, una división interna que se insinúa por la riqueza o la pobreza de las ofrendas encontradas en los entierros (Shondübe, 1988, p. 34). Igualmente, y derivado de los descubrimientos de flautas, ocarinas, silbatos, sonajas y elementos de vestido en algunas figuras antropomorfas en actitud de bailar, se deduce la presencia de una serie de festividades y rituales. En términos generales, en los aspectos económicos se dedicaron de manera primordial a la agricultura y la pesca de manera complementaria. Su alimentación corresponde a los criterios descritos previamente y se corrobora con los elementos encontrados y representados en las piezas cerámicas, donde destacan piedras para la molienda de maíz, diversos granos, verduras, huesos de pescado en el interior de las ofrendas, y representaciones pictóricas de maíz, calabazas y frijol, entre otros (Cervera, 2009, p. 47).

El Clásico

El segundo de los periodos de la historia antigua, o prehispánica, se denomina Clásico y regularmente se ubica entre el año 1 y el 900 d.C. La más destacada de sus características es la aparición de la sociedad urbana que se desarrolló en grandes asentamientos con centros cívicos y ceremoniales cuidadosamente planificados, en los que se contaba con nuevos servicios como el acceso a artesanías especializadas. También se distingue por su rígida estratificación social definida por el acceso a determinados bienes y el oficio desarrollado por los individuos. El Clásico es el periodo donde florecen también otras culturas en el área del golfo de México, el área maya y el Occidente de México. Por la trascendencia particular para nuestro objeto de estudio, destacan los asentamientos culturales del área denominada Centro-Norte de Mesoamérica marginal, como la cultura chalchihuites y las recientemente estudiadas que se localizan en el territorio que actualmente comprende el estado de Guanajuato: Plazuelas y Peralta, que se abordarán más adelante.

El último de los periodos de la historia antigua de México es el Posclásico y tiene su inicio hacia el siglo IX con la desaparición de los grandes centros del Clásico. Una de las principales características es la gran

cantidad de movimientos migratorios de grupos mesoamericanos y de la región septentrional conocida como Aridoamérica. Se puede establecer que se da una retracción de la frontera cultural, ya que grupos humanos denominados chichimecas, con rasgos culturales diferentes a los mesoamericanos, se internaron en el territorio y ocasionaron una serie de cambios y sincretismos de los que se originaron las nuevas instituciones y rasgos del propio periodo. Cronológicamente, el Posclásico se extiende desde el año 900 hasta el 1520, año en el que llegan los europeos al territorio mesoamericano. Territorialmente, Mesoamérica se componía de cinco regiones o subáreas culturales:

1. Occidente: que comprendía los actuales estados de Sinaloa, Nayarit, Jalisco, Michoacán, Colima y Guerrero.
2. Oaxaca: que comprendía básicamente el estado que lleva el mismo nombre.
3. Área maya: que comprendía parte de Tabasco, Campeche, Quintana Roo y Chiapas, además de los territorios de Guatemala, Belice, El Salvador, Honduras y parte de Nicaragua.
4. La costa del golfo: que comprendía el sur de Tamaulipas, parte de San Luis Potosí, Hidalgo, Puebla y Veracruz.
5. El Altiplano: que se integraba con los actuales territorios de México, Tlaxcala, Morelos, Puebla y Ciudad de México.

El actual territorio de Guanajuato quedaba comprendido entre la región Centro y Occidente.

Durante el Posclásico se desarrollaron grandes obras de ingeniería que tenían por objetivo agrandar los terrenos dedicados a la agricultura, y también se desarrolló la metalurgia a partir del siglo x. En materia de sociedad y política, se vivió una marcada estratificación social que se identifica por la presencia del grupo dominante, o pipiltin, y los dominados, o macehualtin. Un grupo intermedio de comerciantes conocido como pochteca se posicionó por su relación con los poderes centrales de las regiones donde habitaban, por sus viajes constantes y conocimiento de la geografía y costumbres de otras regiones. Los pochteca fungieron muchas veces como de embajadores, espías y diplomáticos de primer orden (Romero, 1993, p. 118). La mayor

cantidad de información sobre los alimentos y la cocina de los pueblos prehispánicos procede de este periodo, ya que la información recopilada por los cronistas de indias y por los padres evangelizadores sirve de fuente para poder reconstruir el referido periodo en ese sentido.

El periodo Clásico en Guanajuato

La región del Bajío, por su estratégica localización geográfica, representó un lugar de encuentro durante el periodo Clásico. Es un territorio desde donde se podían conectar la Cuenca de México, las zonas lacustres de Michoacán y Jalisco, los territorios del norte y la Huasteca. Durante este periodo, la cantidad de asentamientos se incrementó notablemente, entre ellos los establecidos en la región conocida como el Gran Tunal, localizada en el territorio del actual estado de San Luis Potosí. Esto se derivó de una serie de movimientos poblacionales favorecidos por un cambio climático que hizo más propicias las condiciones para el desarrollo de la agricultura. La tradición El Bajío tiene sus antecedentes en Chupícuaro, según Roy B. Brown (1988, p. 143). Por su parte, Efraín Cárdenas sostiene que la tradición se ubica entre el 200 y el 1100 d.C. y presenta algunos de los factores físicos que influyeron para su desarrollo. Citamos a continuación algunos fragmentos que ayudan a comprender esa realidad natural y su relación con la obtención de los alimentos:

> Los contrastes en el paisaje del Bajío ofrecían condiciones óptimas para el poblamiento y desarrollo de los pueblos allí establecidos. Entre robles y mezquites, porciones semiáridas y planicies aluviales, el Bajío era nido de una gran diversidad biótica; las zonas altas estaban cubiertas de robles, no había pinos; en los terrenos planos y en las laderas bajas había bosques de mezquite extra-desierto [Cárdenas, 1999, p. 97].

> El incremento en la cantidad de bosque desde la perspectiva cultural significa que no había una sobreexplotación de ese recurso, que sus fuentes principales de aprovisionamiento eran muy diversas y que presumiblemente contaron con una tecnología agrícola lo suficientemente productiva como para no invadir el bosque [Cárdenas, 1999, p. 97].

> La agricultura de tumba-roza y quema definitivamente no se practicó en este rumbo; en cambio la humedad debió ser la principal actividad productora de alimentos [Cárdenas, 1999, p. 97].

Atendiendo a lo anteriormente expuesto, es posible establecer que fueron las buenas condiciones climáticas y la diversidad biológica los aspectos que permitieron el desarrollo de las poblaciones durante el periodo Clásico en el territorio del Bajío guanajuatense. Ambos factores favorecieron la producción de alimentos y de artículos propios para el intercambio. En este periodo, en el territorio guanajuatense, lo distintivo es la arquitectura de patios hundidos. Las comunidades, más complejas que las de la etapa de chupícuaro y atendiendo a los patrones de la distribución de sus asentamientos en varios niveles jerárquicos, tenían también centros de poder controlados por élites. Destacan entre las de este tipo Plazuelas, Cerro Barajas, El Cóporo y Cañada de la Virgen, todos con un apogeo en la última fase del Clásico o Epiclásico. La agricultura fue intensa y para su desarrollo se utilizaron técnicas adecuadas a las condiciones del medio. Se pueden referir los sistemas de terrazas en las laderas altas y bajas con el propósito de almacenar la humedad cotidianamente; el encauzamiento del agua en valles y bajíos se hizo mediante diques. Al faltar el recurso hídrico, sucedió la movilización, la migración hacia mejores espacios territoriales (Lara, 2010, p. 56). En el ocaso del esplendor del Bajío prehispánico, ocurrido alrededor de los años 1000-1200 y que se extendió hasta el siglo XVI con la llegada de los españoles, el territorio quedó (al parecer) sin asentamientos permanentes o sin la presencia de sociedades sedentarias. Las orientaciones apuntan a la presencia dispersa en el territorio de diversos grupos de cazadores-recolectores nómadas y seminómadas, a quienes se denominó genéricamente chichimecas.

El Posclásico y los chichimecas

Grupos sociales con diverso origen étnico, con diferentes lenguas y costumbres, ocuparon el territorio de lo que tradicionalmente se conoce como Aridoamérica, localizado al norte de los ríos San Juan (Querétaro) y Lerma (Guanajuato). Dichos grupos fueron llamados chichimecas, denominación

que perdura comúnmente hasta nuestros días, pero que en realidad refiere a una diversidad de grupos entre los que destacan pames, guamares, guachihiles y copuces. Es importante determinar que en realidad no existió ningún grupo denominado chichimeca. El término remite, a través de una analogía, al sentido del término "bárbaro", aplicado durante la época de la conquista a los pueblos independientes, particularmente a los de la región septentrional o norte, que no fueron sometidos por los aztecas o nahuas. Por extensión, se entiende que eran pueblos considerados sin cultura o con una diferente a la sedentaria (Cervera, 2009, p. 64).

Desde la perspectiva de las lenguas indígenas mexicanas, el término chichimeca es polisémico. Al respecto, Cirila Cervera anota que el término puede significar: "águilas" (derivado de *chichimecatl*); o "amargo" (del verbo náhuatl *chichic*); o "chupadores" (del verbo náhuatl *chichi*); o bien "cuerda o linaje" (del sustantivo náhuatl *mecatl*, que se interpreta también como "hilera") (Cervera, 2009, p. 64). Otros investigadores proponen que se trata de un gentilicio para referirse a quienes habitan en Chichiman (el lugar de perros), de ahí el uso común de chichimeca como el de linaje de perros. Retomando lo expuesto, y para formalizar el sentido del término chichimeca, hay que establecer que se utiliza para designar al conjunto de pobladores del desierto y de la zona árida sin distinción de raza o lengua, pero con una unidad homogénea en cuanto a su modo de vida, costumbres, organización y caracteres antropológicos en general (Reyes García, en Cervera, 2009, p. 65).

Las características geográficas del espacio donde se localizaron los chichimecas corresponden a las de un desierto y, en el mejor de los casos, a las de un semidesierto. De ahí que la escasez de humedad sea un rasgo que define la presencia de palmeras del desierto, mezquites y cactus en abundancia. Esos rasgos físicos y la biodiversidad propia de ese contexto geográfico fueron aprovechados por los grupos nómadas y seminómadas que lo habitaron, y su flora y fauna les proporcionaron el alimento necesario para su supervivencia.

La alimentación de los chichimecas

Entre los escritos de los primeros frailes evangelizadores y los cronistas, recuperamos diversos testimonios que hablan de los hábitos alimenticios de los chichimecas. Las referencias señalan un conjunto de pueblos que logró desarrollar una cultura alimenticia que aún perdura en los municipios localizados al norte de la entidad. Antonio de Ciudad Real (1976) refiere que los chichimecas "gustan mucho de comer carne". Complementariamente, Joseph de Acosta (2006) escribió: "Se alimentan de venados, que en todos aquellos llanos hay mucho número de ellos y de liebres, conejos, culebras, víboras, y de esto comen asado, que cocido ninguna cosa comen".

Por su parte, fray Jerónimo de Mendieta (1980) anotó sobre los hábitos alimenticios de los chichimecas: "[…] solo se mantenían de la caza y a ella iban acompañados de sus mujeres […] Cazaban venados, liebres, conejos, comadrejas, topos, gatos monteses, pájaros, y aún inmundicias como culebras, lagartos, ratones, langostas y gusanos, y de esto, hierbas y raíces se sustentaban". Asimismo, fray Juan de Torquemada (1975), igualmente al referirse a los alimentos de esos grupos anotó: "[…] comen carnes de venado, vacas, mulas, caballos, víboras y otros animales ponzoñosos, y esas (cuando más bien aderezadas) por lavar y medio crudas, despedazándolas con las manos, dientes y uñas, a manera de labreles". En la *Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles de San Pedro y San Pablo de Michoacán* de fray Isidro Félix de Espinosa (1945) se refiere que los chichimecas: "sustentándose de caza de venado, conejos y liebres y sabandijas y frutas silvestres, como son tunas, mezquites y panales".

Sobre otros alimentos que consumían los chichimecas, destacan los frutos del desierto, particularmente las tunas, que son de diversas variedades como las *muchtli*, las *montecinos*, las amarillas y las coloradas. También consumían el fruto de otro árbol que se denomina *mezquitl* o mezquite. Se trata de un árbol que produce unas vainas como algarrobos con los que elaboraban un pan que guardaban y comían cuando se acababa la fruta. Sobre este pan, Antonio de Ciudad Real (1976) describió: "[…] y los chichimecas hacen unos panes muy grandes de esta fruta molida, que comen entre año, el pan es riquísimo y sin virtud ninguna, él es tal cual ellos son". El agustino fray Guillermo de Santa María en *Guerra de los chichimecas* presenta uno

de los testimonios más completos sobre las costumbres alimenticias de estos grupos y algunas de las habilidades desarrolladas para la caza y la preparación de sus alimentos. En el texto describe lo siguiente:

> De las frutas que más usan son tunas, y haylas de muchas maneras y colores y algunas muy buenas […] También comen la fruta de otro árbol, que acá llamamos mezquite, que es un árbol silvestre bien conocido […] Tienen otra fruta que llamamos dátiles, que puesto que las palmas que los llevan ni los dátiles sean como los nuestros, pero por parecerse a ellos y por similitud los llamamos así. De las raíces que comen unas son a semejanza de batatas o yuca, otras son las mismas o propias a las que la lengua mexicana llama cimatles […] El maguey les es grande ayuda y mantenimiento, porque nunca les falta y de él se aprovechan en todo lo que los demás de la Nueva España, excepto en no hacer ropa de él, pero comen las hojas y raíz cocidas en hornillo que acá llamamos *mizcale*, y es buena comida, y hacen vino de él, que beben, y así todas las raíces dichas comen cocidas en hornillo, porque crudas no se pueden comer […] Y lo más común es mantenerse de caza, porque todos los días la suelen buscar. Matan liebres, que aun corriendo las enclavan en los arcos, y venados y aves y otras *churcherías* que andan por el campo, que hasta los ratones no perdonan. También algunos alcanzan pescado […] y los pescan con la flecha, y otros los toman en cañales y nasas, y algunos a zambullidas nadando. Si acaece matar algún venado, ha de ir la mujer por él, que él no le ha de traer a cuestas. Y así tienen cuidado las mujeres de coger estas frutas y raíces y de aderezarlas y guisarlas cuando ellos vuelven de caza [Santa María, 1999, p. 194].

Sobre las bebidas abundó: "Tienen sus brebajes que beben, porque hasta hoy no se ha hallado nación que se contente con beber solo agua. Los mexicanos tienen solo el que sacan del maguey. Estos tienen el mismo, y otro que hacen de las tunas y otro del mezquite, por manera que tienen tres diferencias de vinos".

Otros frutos desérticos consumidos por los chichimecas en el periodo —y aún en la actualidad— son el quiote (bohardo o eje floral del maguey), que en algunas ocasiones es llamado mequiote y lo consumen asado. Otras cactáceas que consumían son las borrachitas, los garambullos y las viznagas,

entre otras. Sobre las bebidas se ha dicho que tenían una fuerte afición a las bebidas embriagantes. Se sabe que obtenían buen pulque del maguey, al igual que de las vainas del mezquite que, una vez fermentadas, producían buen vino. El colonche, un vino que se obtiene del zumo de la tuna, era y es el más representativo de los que consumen; para algunos rituales ceremoniales se dice que al colonche le añadían peyote. Las bebidas embriagantes las elaboraban siempre las mujeres (Chávez et al., 2010, p. 36).

Finalmente, sobresale que los chichimecas estaban integrados por diversos grupos, entre los que destacan los guamares, los guachichiles, los pames y los otomíes. Los guamares, que ocuparon en su mayoría el territorio del actual Guanajuato, de acuerdo con fray Guillermo de Santa María, dominaban los territorios que:

> Empiezan desde la villa de San Miguel, y allí fue su principal habitación y alcanza a la de San Felipe y minas de Guanajuato y llega hasta la provincia de Mechuacán y Rio grande. Están poblados en pueblos de Juan de Villaseñor, Pénjamo, y Corámaro, y allí fue su primera población, y de allí van por las sierras de Guanajuato y Comanja, a dar a los Órganos y Portezuelo que es el primer fuerte, camino de Zacatecas, y baja a las sierras de Jale de Bernal y valle de San Francisco y toman parte de El Tunal, y de las sierras de Santa María y Atotonilco y no llegan a la raya de Pánuco porque los atajan los guachichiles.

Posteriormente, algunas descripciones de las habilidades de los chichimecas fueron incluidas también por el historiador Luis González y González, quien anotó:

> El Bajío estaba poblado de pames, guamares, guachichiles, tecuexes y otras naciones de gentes encueradas y sin hogar que comían vainas de mezquite, tunas, conejos, popochas, víboras y ratas; bebían aguamiel y pulque; manejaban admirablemente el arco y la flecha; sabían tender trampas, correr como venados y atacar como fieras, gustaban poner un pie en el cogote de la víctima mientras arrancaban la piel de la cabeza y eran expertísimos cazadores y empaladores [González, 1980, p. 101].

Referencias

Acosta, J. de. (2006). *Historia natural y moral de las Indias*. FCE.

Brown, R. B. (1988). Arqueología del Bajío y áreas vecinas. En *Guanajuato: historiografía* (pp. 115-164). El Colegio del Bajío.

Cárdenas, E. (1999). *El bajío en el Clásico*. El Colegio de Michoacán.

Cervera, C. (2009). *Pueblos indígenas de Guanajuato en el siglo XVI. Cotidianidad y conocimiento*. Universidad de Guanajuato.

Ciudad Real, A. de. (1976). *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. IIJ-UNAM.

Comas, J., Fastlicht, S., Jaen, M., López, S., Romano, A., Romero, C., y Serrano, C. (1974). *Antropología Física. Época prehispánica.* INAH.

Chávez, G., Mancilla, L., *et al*. (2010). San Luis de la Paz. Nación Chichimeca. Secretaría Técnica del Bicentenario. Gobierno de Guanajuato.

Espinosa, I. F. de. (1945). *Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles san Pedro y san Pablo de Michoacán*. 2a. ed. Editorial Santiago.

Flandrin, J., y Montanari, M. (1996). *Historia de la Alimentación*. Editorial TREA.

González, L. (1980). Ciudades y villas del Bajío colonial. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. El Colegio de Michoacán.

Lara, J. (2010). *Historia breve de México*. Gobierno de Guanajuato.

López, A., y Serrano, C. (1974). *La antropología física en México. Estudios sobre la población antigua y contemporánea*. UNAM.

McClung, E. (1993). La domesticación de las plantas. El origen de la agricultura. *Atlas histórico de Mesoamérica*. Larousse.

McGee, H. (2007). *La cocina y los alimentos*. Debate.

Mendieta, J. de. (1980). *Historia eclesiástica indiana*. Porrúa.

Mirambell, L. (1993). El paso del hombre al continente americano. *Atlas histórico de Mesoamérica*. Larousse.

Montanari, M. (2004). *La comida como cultura*. TREA.

Romero, R. (1993). El mundo Posclásico mesoamericano. *Atlas histórico de Mesoamérica*. Larousse.

Santa María, G. de. (1999). *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*. Edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas por Alberto Carrillo Cázares. El Colegio de Michoacán.

Serra, M. (1993). El Preclásico etapa aldeana. *Atlas histórico de Mesoamérica*. Larousse.

Shöndube, O. (1988). Chupícuaro: origen de la tradición norcentral de México. *Arqueología* e historia guanajuatense. Homenaje a Wigberto Jiménez Moreno. El Colegio del Bajío.

Torquemada, J. de. (1975). *Monarquía indiana*. IIH-UNAM.

Reconocimiento de la comunidad afromexicana a través de microhistorias

Miranda de los Ángeles Espinosa Giles*

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.08

Resumen

Este capítulo aborda cómo la historia de las personas afrodescendientes en Guanajuato, especialmente en León, ha sido ignorada y ocultada durante mucho tiempo. Explica que el racismo sigue presente hoy en día, muchas veces de forma normalizada en comentarios, chistes y actitudes cotidianas. Miranda Espinosa Giles relata su propia experiencia al darse cuenta de esta discriminación y cómo investigó el pasado afro en su ciudad, descubriendo historias de esclavitud, resistencia y aportaciones culturales que aún siguen vivas.

A partir de esta investigación, creó un proyecto artístico de microhistorias usando teatro de títeres (Lambe Lambe), con el objetivo de mostrar esa historia olvidada de una manera íntima y emocional. Estas historias combinan datos históricos con elementos creativos para generar conciencia en el público.

El capítulo también reflexiona sobre el impacto del colonialismo, la esclavitud y el racismo estructural, señalando que no basta con no ser racista, sino que es necesario actuar de forma antirracista. Finalmente, destaca que la cultura afro no solo está marcada por el sufrimiento, sino también por la

* Directora general de Ojo Negro Teatro, dramaturga, artista plástica y actriz. Correo electrónico vimirash@gmail.com.

riqueza cultural, la resistencia y la identidad, y propone el arte como una herramienta para visibilizarla y generar un cambio social.

Palabras clave: *afromexicanidad, racismo, memoria histórica, resistencia, antirracismo.*

Introducción

La negritud en Guanajuato merece ser reconocida. Durante décadas, ha permanecido oculta en el olvido. Su historia en Guanajuato dejó una huella de sufrimiento y abusos que permanecen invisibles ante los ojos de quien no la conoce, como un velo de desconocimiento que cubre a los guanajuatenses, una resistencia a no ver lo que en realidad somos. El paso del tiempo se ha encargado de borrar a conveniencia de quienes arrebataron la paz, los que creen haber descubierto lo que ya estaba descubierto, los despojadores y explotadores de cientos de vidas humanas. Ante tanta oscuridad relacionada con la existencia de la negritud en nuestro estado de Guanajuato, se encuentra León, el municipio que menos siente algún vínculo histórico con su afrodescendencia, pero uno de los más marcados por la esclavitud. En las zonas privilegiadas de León es evidente el rechazo a la gente de tonos de piel más oscuros, de facciones afro, y, por el contrario, la aceptación inmediata del tono más claro. El racismo es evidente para quien reconoce tal acción, es decir, no se es consciente de que se esté actuando discriminatoriamente; a eso me refiero con el velo, a la normalización de acciones destructivas que el tiempo se ha encargado de habitar el presente. He sido testigo de comentarios e incluso chistes que, sin pensar en su trasfondo cruel, se consideran una forma divertida de denigrar a otro por su tono de piel. En mi niñez y parte de mi adolescencia no pude percatarme del racismo normalizado que recibía; al parecer, era divertido burlarse por tener el cabello muy negro, rizado y esponjado, y un tono de piel más oscuro, hasta tiempo después, que conecté con la historia en mi ciudad natal, León, Guanajuato.

Fue entonces cuando conocí la verdadera historia: una gran cantidad de teorías, tradición oral que ha viajado de boca en boca, historias que logran documentar el archivo histórico de la ciudad de León. Algunos registros

de sucesos permiten conocer o dar una interpretación de lo que ocurrió, aunque no del todo; muchos otros pueden ser intuidos por información de otras fuentes, incluso de acontecimientos ocurridos en otros municipios de Guanajuato. Pude entonces conectar, como un detective, la información recopilada en busca de la verdad. En todos estos acontecimientos, el tiempo es crucial, pues juega una conexión directa con lo que ocurrió en todo México. La economía dependía de la esclavitud, en Guanajuato capital y otros municipios como Xichú, Mineral de Pozos (entre otros), para poder tener en funcionamiento la industria minera. Pero en León, Guanajuato, en ese entonces reconocido como Villa, la esclavitud se veía más en la industria de la curtiduría o como un lujo. El tener mano de obra de negros fuertes, jóvenes y sanos como servidumbre era solo para quienes podían comprarlos; incluso poseer una negra hermosa con grandes caderas y pechos para ser una perfecta nodriza, que cocine, peine o cante, era considerado de gran valor económico. Los negros esclavizados eran despojados de su tierra natal, no sabían hablar español, y se les obligaba de manera cruel a aprenderlo. Mezclando a los chichimecas con africanos es como obligaban a los indios y africanos a hablar el español, ya que ninguno de los dos sabía comunicarse en español. La estrategia funcionó, aunque provocó enriquecer el lenguaje. Existen palabras originarias de África que usamos cotidianamente, como guateque, mondongo, pachanga, güiro, entre otras, así como también alimentos y cultura culinaria que aún está vigente y existe gracias a la cultura africana, como los cantos, las danzas, refranes y dichos africanos que perduran en la historia de León.

Estos elementos viven en los barrios. Barrio Arriba es el que guarda gran parte de la historia negra. Es muy interesante cómo se formó este barrio, pues fue refugio para indios, negros y coyotes. En 1589, después de que los franciscanos despojaran a los negros de sus tierras en el centro y alrededores, apoderándose de ellas para encargarse de la atención religiosa, no podían soportar la cultura africana, como su vestimenta, peinados, idioma y tradiciones. Los franciscanos, al no soportar ver negros viviendo y trabajando muy cerca de sus casas, tomaron la decisión de marginarlos a un lugar más alejado, el Barrio Arriba, que es un lugar interesantísimo, pues su arquitectura y forma en sus calles es similar a un laberinto. Esto tiene su razón: los negros construyeron su territorio así para poder huir en caso de

ser perseguidos. También el barrio comenzó a poblarse de indios y coyotes. Es aquí cuando se da un suceso importante: en 1562 nombran alcalde a Antonio Rodríguez de Lugo, quien funda la Villa de León, que posteriormente será la Ciudad de León. Este dato detonó mi curiosidad para buscar más de la historia oculta de León, ya que lo que se dice de Antonio Rodríguez de Lugo no es del todo detallado. En los documentos del archivo histórico se hace una mención breve desacreditando su importancia, deja al personaje de Antonio como un mayordomo vaquero de don Pedro Lorenzo de Castilla. Entonces el personaje de Antonio Rodríguez reaparece en la historia como alcalde protector de los negros, a tal grado que, para protegerlos, resguardaba sus vidas en Cañada de Negros, donde se refugiaron durante largo tiempo gran cantidad de indios, negros y coyotes, quienes, despojados y maltratados por los españoles, y al no soportar el maltrato y la vida deshumanizada de los esclavistas, huyeron a Cañada de Negros. Poco se conoce de la historia negra en Guanajuato, y aún menos la de León.

Es aquí donde decido comenzar mi proyecto de microhistorias, con el que podré compartir el asombro que sentí al conocer el tema afro en mi ciudad. Al principio fue complicado pensar en cómo podría compartir o transmitir la experiencia. Definitivamente tendría que ser de manera escénica, pues soy artista especializada en teatro de títeres. Entonces decidí explorar el universo plástico con el lenguaje de los títeres, así que profundicé en la técnica de teatro Lambe Lambe. El desarrollo de cada historia no podría durar más de tres minutos. Toda la información recopilada debía ser elegida de la gran cantidad de historias, relatos, información de archivo y esencia cultural directa de África. Entonces, como un detective de historias olvidadas, me sumergí en el desarrollo de cinco microhistorias para teatro Lambe Lambe. El resultado me llevó un periodo de seis meses en el que escribí 20 historias. Posteriormente, hice una selección de cinco para su montaje final. Elegí la técnica de teatro Lambe Lambe para las cinco historias, ya que serían conceptualmente parte de la experiencia sensorial. Esto ayudaría a mantener el misterio, la curiosidad y el asombro que me transmitieron todas las historias recopiladas. Entonces, el público se asomaría con una mirilla a descubrir su contenido, se llevarían la experiencia teatral e histórica de manera personal.

Y así fue, cada una de las presentaciones serían para un solo espectador a la vez. Hacer fila para esperar su turno y descubrir el contenido de cada una

de las historias es una experiencia única. Tanto para el espectador como para la titiritera, las emociones se comparten al estar conectados por el sonido, lo visual y la narrativa. La música y la iluminación jugaron un papel muy importante, ambos son parte de la dramaturgia, ambos, sincronizados en contar la historia, conducen su poesía visual, que asombra y conmueve al espectador. El titiritero, que en este caso soy yo, es una especie de multianimador. El espectador no se percata de todo lo que ocurre fuera de la caja, solo se concentra durante tres minutos en sumergirse en la historia y poesía visual dentro de la caja Lambe. Con la ayuda de los audífonos se aísla, ese momento de viaje en el que ambos, titiritera y espectador, se desconectan del exterior para conectarse en el universo interno de la caja.

El desarrollo y la selección de cada una de las historias fue un proceso largo en el que se ponía a prueba gran cantidad de información para su narrativa dramatúrgica en tres minutos, con el objetivo de transmitir información histórica del tema afro en León. Su desarrollo en conjunto con el texto fue en acciones, tal y como es el teatro de títeres: las acciones, la música, la narrativa e iluminación navegan en conjunto, como algo muy distinto a la experiencia que se pudiera tener en la visita a un museo. Para el público es asombroso ver en este formato un tema histórico tan importante y al mismo tiempo tan desconocido en el municipio. Se preguntaron si eso era verídico, si eso que acababan de ver era una historia real. Yo respondí diciendo que sí, esto en verdad ocurrió en León, Guanajuato. Entonces los espectadores quedaban altamente asombrados, al igual que yo lo estuve en mi proceso de investigación al enterarme de tantos sucesos afro a lo largo de nuestra historia leonesa. Las microhistorias que elegí para desarrollar en teatro Lambe Lambe fueron: 1) Antonio Rodríguez de Lugo, 2) María Angola, 3) Por los Negros León Es, 4) Peculium, y 5) Al-cuz-cuz. Cada una de ellas recopila o contiene, en esencia, una gran cantidad de relatos, sucesos e información de archivo.

La primera historia está dedicada a Antonio Rodríguez de Lugo, un personaje que despertó profundamente mi curiosidad y ayudó a detonar este proyecto. A lo largo de mi investigación, conforme el proyecto avanzaba, tanto en la recopilación de cada historia como en el trabajo plástico de cada uno de los pequeños teatros que construiría, mi pensamiento estaba en recurrente reflexión no solo sobre el genocidio, sino también sobre el

epistemicidio perpetrado por los esclavistas a los negros despojados de su tierra natal. El sufrimiento fue un detonador de miedo para obtener poder y control, por medio de constantes y extremadamente violentos abusos físicos. Sin embargo, la historia negra es más que eso, es más que el largo periodo de dolor y constantes abusos a lo largo de la historia, incluso en este presente marcado por el pasado. Entonces, ¿qué ocurrió antes de que llegaran los despojadores a perturbar la paz de los africanos? África es más que dolor y despojo, es riqueza cultural, identidad; su mitología y filosofía del muntu[1] merece ser visibilizada, más allá de la cicatriz aún sin sanar que arrastra la esclavitud. "La presencia africana no puede reducirse a un fenómeno marginal de nuestra historia. Su fecundidad inunda todas las arterias y nervios del nuevo hombre americano" (Zapata, 1997).

Al profundizar en la riqueza cultural africana, se puede conocer su verdadera historia: la de sus ancestros, de sus tradiciones, su filosofía, la variedad de dioses, todos sus orishas, danzas, música, cantos, su cosmovisión en general. Es entonces cuando visualizo a la esclavitud como un suceso terrible en la historia de África, un suceso tan doloroso que, aún después de tantos años, sigue teniendo efecto en nuestro presente. Esto me lleva a percibir un eco de sucesos parecidos a una gran ola de mar o tsunami, que a su vez van de mayor a menor o de menor a mayor, según su detonante, siendo el núcleo inicial de este, la primera gran ola llamada colonialismo. En este eco de acontecimientos, es cuando surgen los temas musicales en las cajas, en cada una de las historias, cada una con su vibración emocional para contar a través de los sonidos. La música, como he dicho con anterioridad, juega un papel importante en la historia negra: la música libera de emociones y también las transmite. Los arrullos eran transmitidos por medio de las nodrizas, narraban emociones y desahogos, permitiendo la liberación de emociones de extrema tristeza, depresión, angustia, frustración, entre otras emociones devastadoras.

Existen temas como "Drume Negrito", en el que se narra la terrible situación de una madre esclavizada que trabaja día y noche sin descanso, sin poder ver a su pequeño hijo. Ella, con su cansancio extremo por trabajar en

[1] El muntu: la diáspora del pensamiento filosófico africano en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella.

el campo, lo único que quiere es comprarle un melón, una rica fruta, a su pequeño hijo. En el arrullo se hace mención a un demonio que aparecería si el niño no se duerme; este es el "diablo blanco", que hace referencia al hombre blanco esclavista que la explota despiadadamente. Esta pieza representa directamente a las nanas de leche, mujeres negras calificadas ante los ojos de los esclavistas para alimentar, cuidar y criar. Escuchar "Drume Negrito" y conocer la situación con las nanas de leche en Guanajuato, me hizo mucho sentido, ya que "Drume Negrito" no es precisamente guanajuatense; es un arrullo que tiene origen entre Colombia y Venezuela, pero narra la situación que se vivía en la época. Esta pieza forma parte de la caja número cinco titulada "Al-cuz-cuz",[2] haciendo referencia a la herencia culinaria de las nanas en Guanajuato, ya que ellas eran transmisoras y receptoras de expresiones culturales, al ser nanas, nodrizas, curanderas y parteras. Las mujeres negras fueron muy importantes en la transmisión de cultura africana que aún sobrevive en Guanajuato, como la hechicería, aún vigente en los barrios de León, San Francisco del Rincón y alrededores, como Purísima del Rincón.

Entonces, la música participa con narrativa y frecuencias binaurales en cada una de las cajas. Se buscaron sonidos de instrumentos africanos para transmitir emociones genuinas de cada personaje en distintas situaciones, teniendo como resultado piezas originales de compositor para cada una de las historias. Se trabajó en conjunto con el compositor leonés Julio César Aguayo Irene, quien se basó en los sonidos más representativos de África que trajeron todas las personas que serían esclavizadas, desde su tierra natal a Guanajuato. La mayoría procedían de una zona costera que iba desde Senegambia hasta la región del Congo, hoy Angola. La música y toda su cultura se desplazó en barcos con las peores condiciones para viajar. En estos viajes sin ningún tipo de humanidad, trasladaban a todas las personas despojadas de sus tierras, apiladas en enormes barcos, condenadas a viajar durante grandes periodos de tiempo, expuestos al hambre, frío, apilados como ganado. Así fue como llegaron por el puerto de Veracruz, posteriormente serían vendidos y distribuidos a todo México, como si de mercancía se tratara. Hombres, mujeres y niños, despojados y trasladados por mar,

[2] Al-cuz-cuz, sémola de trigo cocinada al vapor.

tenían la esperanza de volver a su tierra algún día. Esa conexión con el mar, directamente relacionada con Yemayá, los ayudaría a volver, ya que, si por el mar habían viajado, entonces por el mar podrían regresar a África. Muchas veces, las personas esclavizadas, al no soportar las terribles condiciones de la esclavitud, el maltrato y castigos de los blancos, al igual que al perder toda esperanza de volver a su hogar del que fueron despojados, optaban por quitarse la vida en algún río, mar o laguna. Esto los acercaría espiritualmente a África, ya que si por el mar habían viajado, el agua los regresaría y su sufrimiento terminaría. Curiosamente, en el archivo histórico no existe registro de muertes, únicamente se registraban esclavos vivos. La mayoría de los suicidios era de mujeres que no podían más con el sufrimiento de la esclavitud.

De este tema escribí la caja número dos titulada "María Angola", en la que narro un suceso registrado en el libro *Negros y mulatos en la Villa de León*, de Rodolfo Herrera (2024). Este documento es una recopilación de gran parte de la información relacionada con la negritud en el archivo. En este libro, publicado en el periodo del H. Ayuntamiento de León 2021-2024, se narran algunos casos de embargo de esclavos, y hubo uno en particular que llamó mi interés: el caso de María Angola. Este describe que es una mujer de un valor en extremo alto, por ser muy hermosa con grandes pechos y caderas, joven, con habilidades para la cocina y el servicio en general. El suceso ocurrido en 1617 narra un conflicto entre el alcalde mayor don Sancho Dorantes de Carranza y el alguacil mayor don Alonso de Ulloa. Ambos tenían una relación de competencia, en la que por lo general involucraban a los vecinos de la villa. Esto provocaba bandos, inseguridad, extorsiones y violencia constante, todo provocado por el alcalde y el alguacil. Esto con el fin de demostrar quién tenía más poder.

Tanto era su rencor que surgió un problema más grande, al grado de quedar registrado en el archivo histórico de León. La situación fue detonada por conflictos personales entre ellos para demostrar quién "cantaba mejor". El documento narra cómo es que Juan Alonso de Jerez, uno de los más poderosos económicamente de esa época en la Villa de León por tener buenas cosechas y algunos negocios, resultó tener una deuda de 68 pesos "de plazo cumplido", a favor de un vecino de Zacatecas, deuda que por descuido no había pagado. Por orden de don Sancho Dorantes fue hecha la ejecución

de bienes al deudor, tales como: tres caballerías de tierra, 40 puercos, 200 fanegas de maíz, 200 bueyes, etcétera, cuyo valor excedía por mucho lo que debía. Así fue que Alonso de Ulloa, al enterarse de esta situación en la que se encontraba su rival don Sancho Dorantes, y como alguacil que era, procedió a la "mejora" de la ejecución, y la hizo con una mujer joven agraciada negra llamada María de Angola. Como si de cualquier otro bien de Jerez se tratara, fue arrebatada y depositada como un objeto en la casa de Alonso de Contreras Busto. En cuanto Jerez se enteró de que le habían quitado a su mujer esclavizada, no tuvo límites, estaba muy molesto, no podía superar que por miserables 68 pesos le quitaran a su esclava, cuyo valor era de 600 pesos de oro común.

Al poco tiempo, llegó la noticia al juzgado de que María de Angola se había escapado de la casa de donde la habían dejado depositada, para estar con Alonso de Jerez, "su amo". Ante esta situación, se comisionó al padre guardián del convento de San Francisco, fray Gabriel Ortega, para que él fuera por María Angola, "la esclava", y la presentara con la intención de que ella diera explicación de por qué se había escapado de la casa de donde la habían dejado depositada y había vuelto al lugar de donde se le había retirado oficialmente. María Angola se encontraba llorando, muy preocupada, con miedo. Con el poco español que podía hablar, como pudo expresarse, dijo que al poco tiempo de no estar en casa de Jerez comenzó a extrañarlo, que nadie la obligó a salir de la casa de Contreras Busto, ella tomó la decisión de salir a casa de Jerez, ya que, desde que ella salió de su tierra natal, él la había cuidado y criado, por eso volvió con él, por el amor que le tiene. Dicho esto, el juez ordenó que se procediera al remate de lo ejecutado. Juan Alonso de Jerez, inconmovible, más bien en extremo alterado, alzó la voz y refunfuñando exclamó: "¡mucho amor… ¡Mucho amor…! ¿Y mis seiscientos pesos?".

En este mismo documento del archivo histórico están registrados tan solo otros siete casos de embargos; es muy probable que hayan existido más y solo se hayan anotado los más relevantes. Así es que tomo este caso en particular para desarrollar la dramaturgia de la caja de María Angola, en el que combino la situación del embargo con la del suicidio en el río. La historia de mi caja narra el dolor que siente una mujer de alto valor económico y alta cosificación en una situación de embargo. Al volver con su amo, que

aparentemente le tenía mucho cariño, parece que en realidad no le importa; lo único que le importa es el dinero que perdió, dejando por un lado que María Angola es una mujer, pero para Jerez es solo una adquisición material.

Es entonces cuando el personaje de María Angola, dentro de mi historia, toma la decisión de huir, pero esta vez no a casa de su amo, sino al río. Va cargando una gran cesta de carrizo que ella misma hizo, camina con sus pies descalzos y su vestido blanco. Se quita el turbante dejando ver su frondoso cabello afro 4C. Se siente libre y decidida, canta mientras camina. El río no está muy lejos de la casa de su amo; desde el segundo piso, dentro de una de las habitaciones, se encuentra una gran ventana, en la que se puede ver el río y un gran árbol. Ahí es donde le gusta estar mientras lava la ropa de su amo. Al llegar al río, María Angola deja la cesta en el suelo. Pareciera que comienza a lavar, pero antes busca una piedra grande, tan grande como su gran cabello suelto. Ya que la encuentra, la carga hasta el árbol junto a su cesta llena de ropa. Entonces saca de la cesta una cuerda gruesa con la que comienza a tejer una red para cubrir la gran piedra que encontró en el río. María, pensativa pero decidida, amarra la cuerda a su tobillo, carga la piedra con gran esfuerzo y la coloca en el río. Ahora ella, con su tobillo atado a la gran piedra y con la pesada corriente del río, se dispone a lavar.

Lava la ropa y canta las canciones que le cantaba su madre antes de que las despojaran de su querida África. Canta cada vez con mayor fuerza y volumen, hasta que la corriente del río es tan fuerte que la arrastra. En el fondo del río, aún sin morir, su corazón late cada vez más lento y en sus recuerdos surge la silueta de un antílope gigante. El antílope levanta lentamente su cabeza con sus cuernos majestuosos y la observa hasta que la luz cálida de María Angola se apaga para siempre; entonces habría vuelto a su tierra natal, porque si por el agua había llegado, también el agua la regresaría a casa.

Estos sucesos, en los que intuimos las historias y se entrelazan entre lo registrado en el archivo y lo que pasa de boca en boca, me ayudaron a conectarme con supuestos escenarios ocurridos en la Villa de León. La desgarradora historia de María Angola forma parte de muchas otras historias de mujeres negras esclavizadas, cosificadas, discriminadas y explotadas. Marcaban sus rostros como ganado, las obligaban a embarazarse para dar a luz a multitud de hijos, con el fin de tener más esclavos. Muchas veces,

al no soportar tantos partos, las mujeres morían con la esperanza de llegar a un número de hijos para poder ser libres. Todas estas, al no soportar el dolor de tanto sufrimiento, optaban por quitarse la vida, y una manera muy común de hacerlo era en el río, cuando lavaban la ropa en solitario, aprovechaban que sus amos no las vieran para atarse una piedra al tobillo y así terminar con su sufrimiento; era preferible morir a seguir con una vida llena de injusticias y maltratos. De esto hablo también en mi caja número cuatro, titulada "Peculium", que explica lo complicado que era ser un negro esclavizado en la Villa de León. Se comprende por qué los negros optaban por el suicidio, pero en esta historia de Peculium, conocemos la rebeldía de los negros ante los blancos y lo complicado que era ser un negro legal y libre; Peculium constituía la base para la compra de sí mismo.[3]

Caja 4 Peculium

(Música)

(La luz se enciende en fade out, *es color cálida ámbar, se descubre la imagen de una fotografía antigua de un campo de cultivo, un amanecer y varios negros arando, en la contemplación, la luz comienza a cambiar a azul oscuro, dando la sensación de que se va haciendo de noche poco a poco.)*

(Voz off)

¿Alguna vez has pensado en ser libre? Imagina qué se sentiría el tener que comprar tu libertad para poder ser libre. A esto se enfrentaban los negros y mulatos en el siglo XVII en la Villa de León, Guanajuato.

Desde el punto de vista legal, todo lo que producía el esclavo pertenecía al propietario, aunque permitían que el esclavo tuviera algunos ahorros, producto de lo que cultivaba o ganaba en los días feriados.

Peculium constituía la base para la compra de sí mismo. Había dos maneras de conseguirlo.

A) por compra de libertad que el esclavo hacía de sí mismo y,

B) Por disposición testamentaria.

Pero para los esclavos domésticos…

Especialmente las mujeres.

[3] Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, 2ª ed., FCE, México, 1972, pp. 246-248.

(Entra escenografía de una hacienda, vemos desde una ventana la sombra en perfil del cuerpo de una mujer negra embarazada.)

Las esclavas prolíficas, que parían abundantes esclavos, obtenían la libertad. Los productos de su vientre permanecían sujetos a servidumbre.

(Sale lentamente de escena escenografía y sombra de mujer embarazada.)

(Voz off)

Otra forma de obtener la libertad era la alforría, o la fuga, que no daba al negro la categoría cabal de un hombre libre, lo hacía un individuo marginal en la sociedad.

Si se les presentaba la oportunidad huían de los esclavistas "amos", escapaban a otros poblados a los montes donde pasaban por forros para no ser encarcelados ni castigados.

(Se abre el escenario en dos, deslizándose con un mecanismo horizontal dejando ver el monte que se ilumina poco a poco con las estrellas y la luz de la luna.)

(Voz off)

Se les conoce como cimarrones, a los esclavos, negros, indios y animales alzados y encumbrados en las cimas.

Crearon lugares para establecerse en comunidad llamándolos Palenques; lugar cerca por una palizada.

(Música de fiesta alegre)

(Cambio de escenografía a pantalla de sombras, se iluminan siluetas de cimarrones en una fiesta, hombres, mujeres y niños.)

(Voz off)

El sitio elegido como refugio tenía que ser inaccesible, un monte o un cerro cercano a una ciudad. Los cimarrones se refugiaron en el cerro del Palenque, cercano precisamente a la Cañada de Negros.

*(*Fade out *luz, oscuridad total,* fade out *de música)*

Fin de la pieza.

La cuarta caja dura tres minutos, el texto, la música y la iluminación se entrelazan para transmitir mi mensaje. Lo que sucede dentro de la caja no es una visita a un museo; es una experiencia escénica y personal para el espectador, un hecho histórico con datos de archivo. Si bien la información del texto nos dice muy claro lo que ocurrió, las imágenes, junto con la

música y los efectos de audio, también tienen su propio lenguaje. Aquí se aborda la rebeldía de las personas esclavizadas, la compra de su libertad, y cómo escapaban a los palenques para esconderse y librarse de una vida fatal. Era casi imposible adquirir su libertad o manumisión, y por lo regular, quienes la conseguían eran los empleados domésticos, incluso llegaban a adquirir haciendas y a ser propietarios de casas. Es en este punto donde se conecta con el desarrollo de la caja número uno, de la que hablé al inicio, que es la historia de Antonio Rodríguez de Lugo. En ella se muestra la marcada división que existía entre hombres y mujeres, blancos y negros, entre los que hablaban español o los que recién llegaban de África, así como la separación entre negros libres, cimarrones, bozales, entre otras categorías.

Caja 1 Antonio Rodríguez de Lugo

Escenas y narrativa con música original.

(Sonidos de mercado, gritos de pregoneros, varios mercaderes ofrecen sus productos)

(Se ilumina el escenario fade in*, vemos un mercado de la época, paredes de adobe, gente vendiendo comida, animales, y personas negras encadenadas como animales, entran más mercaderes al escenario, conforme la narración continúa como si de un recorrido se tratara.)*

(Voz off)

Mi nombre es Antonio Rodríguez de Lugo, es el año 1562, soy el mayordomo de don Pedro Lorenzo de Castilla, dueño de la estancia del rincón. La vida en la villa es muy distinta a mi tierra natal, aquí se tiene que vivir con el desagrado de los españoles, en esta villa es normal maltratarnos a nosotros, los negros, mulatos, indios, ellos nos clasifican así… muñequillas a los niños de hasta siete años de edad, muleque hasta los 12, y malecón a los que no tienen más de 16, sus precios son proporcionales según su edad. Se denominan bozales a los esclavos recién llegados, que no habían aprendido aún castellano, de quienes no se sabe sus buenas o malas costumbres ni su capacidad de trabajo, aquí es muy común escuchar la frase "lo vendo por bozal huesos en costal", así el vendedor se quita la responsabilidad de un futuro mal comportamiento o enfermedad de su esclavo.

Lo opuesto a bozal es "ladino" (por latino), los africanos que ya han aprendido las costumbres hispanoamericanas, los criollos a todos ellos que nacieron en la colonia. Los vendedores están obligados a estipular si tenemos defectos, a estos defectos les llaman "tachas". (*Se escucha pregón*) "Lo vendo por ladrón, borracho y huidor, lo vendo por cimarrón". De todas las tachas, la que más baja el precio es la de cimarrón; en promedio un esclavo cuesta de 400 a 450 pesos, esto es el salario de 10 años que se pagaría a un peón o indio contratado. Los pagan de contado, con el riesgo de que enfermen, mueran o escapen antes de que su trabajo amortigüe su costo. Los españoles ricos poseen más esclavos, nos ven como un lujo, una cosa, animales que hacen el trabajo de cuatro indios. Marcan nuestras caras, separan a nuestras familias, para ellos solo somos mano de obra.

Me llaman mulato por mi descendencia africana, fundé la villa de León, aunque solo me quieran ver como un vaquero, mayordomo, por mí esta villa se convirtió en ciudad.

Les contaré cómo fue que ocurrió. Juan Alonso de Torres fue el encargado de recolectar firmas de todos los que se comprometían a fundar la villa, yo fui el encargado de mostrar la documentación al virrey, 12 años después fundaron León, y en agradecimiento, obtuve una industria de harina y pan. Me clasifican como un negro de los buenos, un mulato inofensivo, así fue que Duarte Jorge, Pedro Gómez y Alonso de Torres me eligieron a mí y Agustín Chagoya alcaldes. Con los años me otorgaron un gran solar, un pedazo de tierra inmenso.

Hasta que llegaron los franciscanos y tuve que ceder las casas del cabildo y retirar mis posesiones, me fui a vivir a la cañada y ahí llevé a vivir a una gran cantidad de mulatos mestizos, negros y coyotes de mala conducta y rechazados por otros pobladores a quienes di trabajo y acomodo en las estancias, es por eso que la cañada lleva de apellido de "Negros".

*(*Fade in *de música y luz)*

Fin de la pieza.

En 2025, caminar por las calles de León, Guanajuato, recorrer sus barrios, sus colonias populares y visitar su feria nos permite ver a su gente. Sus rasgos marcan historia negra. En estos recorridos por sus calles y barrios, he descubierto que, si se observa a su gente, se pueden encontrar rasgos

claramente afro: sus cabellos rizados, narices anchas mezcladas con respingadas, ojos expresivos, labios anchos, figuras óseas afro. Esto me hace sentirme parte de este lugar, aunque claramente estas personas no se sientan identificadas como personas afro o que incluso desconozcan por completo qué es ser afromexicano. Claramente tienen descendencia afro, aunque ellas no lo sepan; incluso si les preguntas, estas personas simplemente no se identificarán con la cultura afro, te mirarán raro como si de alguna ofensa se tratara preguntarles si se consideran afrodescendientes.

Claramente, lo que nos ha dejado el colonialismo es el rechazo a lo prieto, a lo negro, a todo lo que no es blanco. Su historia, marcada por el rechazo, el desprecio y el dolor, permanece en la mentalidad leonesa. Es ahí cuando el señor o la señora de las verduras, el taquero, el tendero, el mercader pregunta a sus marchantes, o "marchantitos": "¿qué más vas a llevar güerita o güerito?", aunque a quien le pregunte sea una persona de piel morena. Estos eufemismos provocan la distorsión de nuestra realidad, porque lo que ocurre con esta acción es un halago a la persona prieta, pero si, por el contrario, a la misma persona se le invita a comprar "¿qué más vas a llevar prietito o prietita?", ahora todo toma un significado diferente, automáticamente se transforma en insulto, en el mejor de los casos se transformaría en un chiste, aunque en verdad sea una persona prieta a quien se le diga. Estas situaciones me ponen a pensar en la distorsión y la forma negativa en que se ha convertido el ser moreno, negra o prieta en León, Guanajuato, cómo la blanquitud se ha apoderado de cómo vemos a los seres humanos de distinta forma o con diferente valor, todo a raíz de la esclavitud. El hecho de que sea raro ver a una persona prieta con dinero, como si no tuviera derecho a tenerlo; el pensar que algo malo debe estar haciendo para tener capital y ser moreno o morena, todas estas mentalidades cargan historia de represión e injusticia. Aún nos queda mucho por trabajar como seres humanos, lo que ha ocurrido con la historia negra ha marcado siglos.

Cuando me encontraba en mi investigación para las cajas Lambe Lambe, me contactó una artista para colaborar en un proyecto de microhistorias que se publicarían en la 15.ª Bienal FEMSA 2024. Mi colaboración fue escribir 10 microhistorias relacionadas con la afrodescendencia en León, Guanajuato, y en general en todo Guanajuato. Fue un proyecto muy interesante, ya que consistía en extraer lo más corto y significativo de un hecho histórico, de

algún chisme transmitido por tradición oral, de las leyendas de Guanajuato, de las historias familiares transmitidas de generación en generación en las anécdotas de la gente de los barrios. Fue en este proceso de acercamiento, muy diferente al acercamiento de archivo, en el que comprendí por qué la gente de León percibe y visualiza la negritud como lo hace, con desprecio, con clasismo, con dolor. Ahora, en este tiempo actual, en este presente, es cuando podemos comenzar el cambio con la gente de León, Guanajuato.

Existen muchas creencias, etiquetas, acciones y formas de pensar que tienen su raíz en la esclavitud que surgió en el estado desde la época de la Corona española. Seguir discriminando a alguien por el color de su piel es completamente anacrónico, algo sin justificación actual, algo que está fuera de su contexto histórico correspondiente. Aunque aparentemente ya no hay racismo, las actitudes de muchos y muchas persisten en la actualidad, aunque el mundo ha avanzado en términos de derechos humanos, igualdad y diversidad. Por eso no es suficiente el hecho de no ser racista; es necesario ser antirracista, tomar acciones cotidianas que construyan un hábito contagioso para las otredades. Así, con el conjunto de creencias, acciones, políticas y actitudes, encontraremos núcleos para eliminar el racismo, teniendo como resultado una sociedad más justa y equitativa. Parece algo enorme y lo es, ya que el racismo viene de la mano de algo tan grande y visible que es el capitalismo global. Es decir: el sistema económico mundial se construyó y se sostiene gracias a la esclavitud, el colonialismo, la explotación de cuerpos racializados y la exclusión sistemática de los pueblos no blancos.

Para comenzar a actuar ante el racismo con intervenciones ante él, es necesario reconocer que el racismo existe de forma normalizada a través de bromas, prácticas escolares, laborales, en comentarios, normas sociales, etc., es importante escuchar y dar voz a quienes sufren racismo, y validar su voz sin minimizarla y cuestionarse los privilegios de otros: ¿por qué tienen ventajas por ser de piel blanca? Todo esto me hizo tomar acción a través de mi exploración artística; con mis herramientas, podría tomar acción a microescala, es decir, accionar con algo tan pequeño como el teatro de títeres Lambe Lambe, mi acción antirracista, con la conciencia de que todo tiene un efecto, una repercusión, un eco, una huella pequeña que podría existir y provocar un cambio, quizá de un tamaño muy pequeño pero existente. El detonador antirracista que comienza como una gota de agua que cae sobre

una superficie líquida, provocando ondas expansivas; el antirracismo, como la gota de agua, genera el impacto, el cambio que, por pequeño que parezca, puede crecer y repetirse las veces que sean necesarias.

Es necesario observar a Guanajuato con su diversidad. En eso nos ayuda el antirracismo: en comprender nuestra multiculturalidad, donde coexisten historias, lenguas, tradiciones y comunidades diversas: pueblos originarios como los otomíes y chichimecas jonaces, personas afrodescendientes, migrantes de otras regiones del país, así como una gran variedad de expresiones culturales urbanas y rurales. Sin embargo, muchas de estas identidades han sido invisibilizadas a lo largo del tiempo. Es aquí donde la acción antirracista cobra sentido; no basta con no discriminar, es necesario tomar acción, actuar para incluir y transformar. Es un gran reto hablando de nuestro estado de Guanajuato, ya que muchas veces se piensa que es un estado mestizo y católico homogéneo. Tener una visión multicultural de Guanajuato implica que todas las voces cuenten: campesinos, artistas, mujeres indígenas, niños migrantes, jóvenes, afromexicanos, etc. Comprender a Guanajuato como un estado multicultural no es solo un tema cultural, sino político y social. Esto implica reconocer desigualdades históricas y trabajar para repararlas y evitar o prevenir nuevas exclusiones. Esto nos permite reconocer toda la diversidad étnica y cultural que existe en nuestro estado, fortaleciendo nuestra identidad guanajuatense, para poder expresarnos con las otredades, en donde no exista el negro, la negra, el negre, el indio, el pobre, el rico, sino personas coexistiendo con respeto al reconocer la riqueza de nuestras diferencias. Por eso es valioso y poderoso llevar a la práctica acciones que generen revolución.

¿A quiénes representamos en nuestras narrativas? ¿Qué tipo de belleza, inteligencia o cultura destacamos? ¿A quién dejamos fuera? ¿Cómo es que se sigue manifestando el racismo a pesar de que ya se sabe qué es? La lucha contra el racismo comienza en lo cotidiano: en nuestro lenguaje, en nuestras decisiones al elegir una historia para contar, al montar una obra teatral, al elegir un libro. Desde la mirada crítica influenciada por los marxismos negros, considero que el racismo no es solo un problema de ignorancia o de odio entre individuos, sino una estructura profunda que organiza la desigualdad social y económica. En una ciudad como León, Guanajuato, donde se suele negar la presencia afrodescendiente e indígena, es urgente

hablar del racismo estructural y del clasismo como realidades entrelazadas que definen quién accede a oportunidades, quién es escuchado y quién queda invisibilizado. Es necesario reconocer que el capitalismo en México se ha nutrido de cuerpos explotados y de historias borradas, y que detrás de cada acto de racismo también hay una lógica que justifica la pobreza, la marginación y la concentración del poder.

A pesar de esto, es importante reconocer que la historia afrodescendiente en León y en México no es solo sufrimiento. También es resistencia, creatividad, memoria, futuro, espiritualidad, comunidad, cultura y alegría. Desde la danza y la música hasta las fiestas populares, desde la cocina hasta el habla cotidiana, la cultura afro ha dejado huellas profundas en nuestra identidad. Como artista escénica afrodescendiente, titiritera, educadora, cuentista, artista plástica, entre otros quehaceres artísticos, creo en el poder del arte y la cultura como herramientas de transformación y de justicia histórica. A través de la expresión artística podemos reescribir esta historia desde una mirada digna. Implica reconocer los aportes culturales, sociales y humanos de los pueblos afrodescendientes, y hacerlo desde una narrativa que no nos victimice, sino que nos empodere, para generar una conciencia que abrace la dignidad, la diversidad y la libertad, visibilizar los aportes afrodescendientes en Guanajuato, y usar el arte no solo para entretener, sino para liberar. La lucha antirracista no puede reducirse a un gesto simbólico; debe ser un compromiso activo con la verdad, la justicia y la vida. Ese compromiso inicia por reconocer en cada persona racializada no solo una historia de opresión, sino también su calidad de muntu: ser humano pleno, digno y colectivo.

Referencias

Herrera Pérez, R. (2024). *Negros y mulatos en la Villa de León*. Archivo Histórico Municipal de León.

Zapata Olivella, M. (1997). *Changó, el gran putas*. Ministerio de Cultura de Colombia.

La tierra perdida

Fátima del Rocío Dávila Ramírez*

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.09

Boca donde tiembla
la queja doliente
de una raza entera
llena de amargura.
—Toña La Negra

Resumen

La africanidad en México se ha manifestado y desarrollado de una manera muy diferente a otros países con población afrodescendiente, puesto que es reciente el reconocimiento que tiene como tercera raíz en la conformación de la nación. En Guanajuato existe un antecedente en la densidad poblacional afrodescendiente y los registros matrimoniales que, de alguna manera, dan la pauta a imaginar la descendencia afroguanajuatense en la actualidad. El problema se presenta al tratar de dar seguimiento a esa descendencia, puesto que Guanajuato, como la mayoría de los lugares en México, fue atravesado por el fenómeno del mestizaje. Hoy en día las costumbres guanajuatenses son una homogeneidad entre las costumbres europeas, las indígenas y las afrodescendientes, y de cierto modo es el resultado de la historia de supervivencia a la colonización y explotación, un todo que conforma la identidad, no solo en Guanajuato, sino a nivel nacional. Sin embargo, se sigue exaltando más a ciertos ancestros que a otros, minimizando el trabajo duro que la comunidad afrodescendiente aportó para construir lo que hoy conocemos, y lo que es aún peor, fomentando el des-

* Licenciada en Letras Españolas por la Universidad de Guanajuato. Es docente a nivel bachillerato en el Departamento de Lenguas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Correo electrónico: fatima260300@gmail.com

conocimiento de sus raíces a sus descendientes por medio de mecanismos e instituciones.

Este capítulo pretende exponer la diferencia en la recepción y aceptación de la afrodescendencia desde la mirada poética de Aleida Violeta Vázquez Cisneros, en contraste con la poca exploración que se ha tenido en el estado de Guanajuato, y que ha llevado a la invisibilización de la existencia y aportación de la comunidad afroguanajuatense al patrimonio cultural de la entidad. Esta investigación fue elaborada dando prioridad a la vivencia de las mujeres afromexicanas, por lo que muchos términos y sustantivos estarán en femenino. Dentro del país existen otras formas de habitar la negritud, desde el orgullo y la comunidad con sus hermanas y hermanos afrodescendientes.

Palabras clave: *afrodescendencia, afroguanajuatenses, diáspora africana, literatura afromexicana, tercera raíz.*

Introducción

La africanidad en México se ha manifestado y desarrollado de una manera muy diferente a otros países con población afrodescendiente, puesto que es reciente el reconocimiento que tiene como tercera raíz en la conformación de la nación (Moreno, 2009). A pesar de que se reconocen zonas demográficas de mayor concentración afrodescendiente (como los estados de Guerrero, Oaxaca y Veracruz), no se ha profundizado en otras entidades donde su historia económica y cultural pudieron ser puntos de asentamientos diaspóricos africanos. Estos son los casos de estados como Jalisco o Guanajuato, este último caracterizándose por su industria minera y su posicionamiento como ciudad cosmopolita en tiempos coloniales (Pérez, 2021).

En la actualidad, Guanajuato ya no es un referente de cultura afromexicana; sin embargo, y atendiendo a las investigaciones de Marco Antonio Pérez (2021) y María Elisa Velázquez (2007), existe un antecedente en la densidad poblacional afrodescendiente y los registros matrimoniales, que de alguna manera dan la pauta para imaginar la descendencia afroguanajua-

tense en la actualidad. El problema se presenta al tratar de dar seguimiento a esa descendencia, puesto que Guanajuato, como la mayoría de lugares en México, fue atravesado por el fenómeno del mestizaje (Pérez, 2021).

Desde su independencia, el proyecto de nación mexicana apuntó a una homogeneización del origen de los mexicanos, resaltando la mezcla entre sangre española e indígena, simplificando siglos de relaciones humanas y restándole complejidad al proceso de mestizaje. El mexicano mestizo independiente no tiene pasado claro, solo futuro. A diferencia de nuestros vecinos del norte, en México no se vivió un proceso de segregación tan contundente. Desde inicios de la Colonia, los españoles incentivaron el mestizaje como una forma de "mejorar la raza" y evangelizar a los pueblos indígenas. Al agregar a la ecuación a personas africanas, esto dio paso al sistema de castas desarrollado por los colonizadores: un sistema jerárquico y racista (Velázquez e Iturralde, 2016, pp. 39-50).

No podemos olvidar que la mayoría de las personas africanas llegaron al continente en contra de su voluntad y esclavizadas, por lo que el mestizaje funcionó también como una vía para conseguir la libertad de su descendencia (Velázquez e Iturralde, 2016). La condición de esclavo era heredada de la madre, por lo que muchos hombres afrodescendientes optaron por casarse o tener hijos con mujeres indígenas o mestizas, para que sus hijos nacieran como personas libres. Por su lado, las mujeres afrodescendientes esclavizadas recurrían a matrimonios con hombres libres o, en caso de tener hijos ilegítimos, buscaban que el padre los reconociera y les pagara la libertad, o bien, pagarla ellas mismas mediante trabajos adicionales. Entonces, los matrimonios con otras razas fueron utilizados por las personas afrodescendientes como un camino hacia la libertad. Esta particularidad es uno de los factores por los que hoy en día es tan difícil seguir el rastro de sus descendientes, puesto que después de unas pocas generaciones los rasgos más significativos del fenotipo africano quedan relegados o diluidos con el mestizaje.

En Guanajuato, como en el resto de la República Mexicana, fue hasta 2015 que se incluyó la pregunta de identificación afrodescendiente en el censo poblacional (Haas, 2019). La problemática de esta inclusión reside en el desconocimiento general sobre el tema. No se puede pretender que todas las personas afrodescendientes se reconozcan como tales de la noche a la

mañana, y menos en un estado donde se han invisibilizado las aportaciones de la africanidad en la conformación de la identidad guanajuatense. En lugares como Guerrero o Veracruz es más fácil vislumbrar las costumbres que se fueron asimilando, así como la preservación de los fenotipos africanos. Esto se debe a que los matrimonios se dieron más entre personas de la misma etnia, por lo que el mestizaje fue más reducido; la tradición y la cultura se mantuvieron vigentes entre el colectivo.

Hoy en día, las costumbres guanajuatenses son una homogeneidad entre las costumbres europeas, las indígenas y las afrodescendientes, y de cierto modo son el resultado de la historia de supervivencia a la colonización y explotación: un todo que conforma la identidad, no solo en Guanajuato, sino a nivel nacional. Sin embargo, se sigue exaltando más a ciertos ancestros que a otros, minimizando el trabajo duro que la comunidad afrodescendiente aportó para construir lo que hoy conocemos. Y lo que es aún peor, se fomenta el desconocimiento de sus raíces a sus descendientes mediante mecanismos e instituciones.

Aquí se pretende exponer la diferencia en la recepción y aceptación de la afrodescendencia desde la mirada poética de Aleida Violeta Vázquez Cisneros (Cuajinicuilapa, Guerrero, 1980), en contraste con la poca exploración que se ha tenido en el estado de Guanajuato, y que ha llevado a la invisibilización de la existencia y aportación de la comunidad afroguanajuatense al patrimonio cultural de la entidad. Esta investigación fue elaborada dando prioridad a la vivencia de las mujeres afromexicanas, por lo que muchos términos y sustantivos estarán en femenino. Dentro del país existen otras formas de habitar la negritud, desde el orgullo y la comunidad con sus hermanas y hermanos afrodescendientes.

Negra y orgullosa

La autodefinición de su negritud es el pilar para el empoderamiento de las personas afrodescendientes. Conocerse y entenderse es el primer paso para, posteriormente, poder identificar las violencias y opresiones a las que son sometidas, y un punto de partida para articular la identidad y formular su

manera de enfrentarse al mundo que las oprime (Ramsay, 2020, p. 106). Como descendientes de personas esclavizadas, las afrodescendientes de la diáspora enfrentan estereotipos racistas que las privan de un desenvolvimiento pleno en la sociedad. El lenguaje no es un portador transparente de significados, sino un recurso de poder porque clasifica el mundo y constituye una forma de ordenar y nombrar la experiencia. Los usos del lenguaje no solo reflejan la condición subordinada de las mujeres, sino que de continuo contribuyen a reforzarla, ya que sistemáticamente desprecian a las mujeres y lo femenino (Ramsay, 2020, pp. 26-27).

La afromexicana, además, se enfrenta al desconocimiento de sus raíces y a la idolatría de la blanquitud impuesta en México desde la colonización española y la creación de México como nación (Velázquez e Iturralde, 2016, pp. 39-50). Construirse una nueva identidad, alejada del racismo, el clasismo y el sexismo existentes en la cultura mexicana, ha sido prioridad para las activistas afrodescendientes del país, por lo que también es un tema llevado a la poesía, como en el poema "Que me falta color" de Aleida (Cisneros, 2024, pp. 19-20):

Me han dicho que no soy negra
que pa' eso me falta color
como si mi sangre fuera
cualquier cosa, sin valor.
Nací en Cuajinicuilapa
pueblo costeño del sur
de Guerrero, tierra amada
donde abunda negritud.
Orgullosa estoy, por tanto
de mi alma cimarrona
del espíritu que porto
y que nunca me abandona.
¿Y tú, me dices que no?
¿que he de ser como el carbón?
¿para que tu voz apruebe todo esto que yo soy?
¡Pues no, no me da la gana!
¡Que me apruebe tu palabra!

lo que he guardado en mi alma
supera cualquier patraña.
Negrura llevo en la sangre
y es de África que llegó
negras mi abuela y mi madre
¡NEGRA SIGO SIENDO YO!

En los primeros versos: "Me ha dicho que no soy negra / que pa' eso me falta color", la voz poética evidencia a una sociedad ignorante de los procesos de mestizaje de las afrodescendientes mexicanas (Velázquez e Iturralde, 2016, pp. 19-38), por lo que, al momento de conocerlas, son capaces de cuestionar la legitimidad de su negritud porque no se apegan a lo que el imaginario colectivo tiene por afrodescendiente.

Otro aspecto que tocan los versos es la desvalorización racista y clasista de la sangre afrodescendiente: "como si mi sangre fuera / cualquier cosa, sin valor", dado que en México se privilegia a las personas con rasgos occidentales y a las personas racializadas se les menosprecia (Ramsay, 2020, pp. 13-14).

Del verso cinco al ocho: "Nací en Cuajinicuilapa / pueblo costeño del sur / de Guerrero, tierra amada / donde abunda negritud", se hace una reafirmación de identidad ligada a un espacio geográfico, recalcando el nacionalismo negro (Hill, 2012, pp. 118-127) a la zona de la Costa Chica antes que al nacionalismo mexicano. Esta es una posición que muchas y muchos afrodescendientes tienen debido a la construcción de mexicanidad que no los contempla (Velázquez e Iturralde, 2016, pp. 21-24). La voz poética enmarca el territorio en donde siente arraigo, la zona donde fueron relegados los afrodescendientes (Velázquez e Iturralde, 2016, pp. 21-24), y donde desarrollan su negritud.

Posteriormente, en los versos del nueve al doce: "Orgullosa estoy, por tanto / de mi alma cimarrona / del espíritu que porto / y que nunca me abandona", se reafirma el orgullo por la identidad afrodescendiente que, por nacimiento y crianza, se le ha inculcado. Al utilizar la palabra *cimarrona*, trae al discurso poético el significado guerrillero del pueblo afrodescendiente. El cimarronaje es como se conoce a la fuga de las y los esclavizados de las haciendas y plantaciones con el fin de crear comunidades libres desde

el siglo XVI (Carvalho, 2009, p. 31), por lo que le pone una carga política no solo al poema, sino a los habitantes afromexicanos como parte de la resistencia a la colonialidad (Lozano, 2010, pp. 7-24). En Guanajuato se tiene registro de la formación de una comunidad cuyos fundadores fueron cimarrones y cimarronas, junto con indígenas y mestizos que querían huir de sus amos; hoy en día lleva el nombre de Cañada de Negros (Velázquez, 2007).

El poema cuenta con dos momentos. El primero atañe a la identidad de la voz poética; el segundo se comunica con un interlocutor, pero no es cualquiera, sino que le habla a un sujeto extranjero a la comunidad afromexicana: "¿Y tú me dices que no? / ¿que he de ser como el carbón? / ¿para que tu voz apruebe esto que yo soy?". Se interpela a un sujeto que no tiene conciencia de cómo funciona el proceso de mestizaje en México (Velázquez e Iturralde, 2016, pp. 19-20), y que ignora las diferentes variantes genotípicas que pueden presentar las afrodescendientes. Los estereotipos hacia la comunidad de la diáspora africana son tan marcados que suelen ser reduccionistas (Colectiva del Río Combahee, 2018, pp. 13-14); si no cuentan con un tono de piel o rasgos específicos, se cree que no pertenecen a la diáspora.

En los versos: "¡Pues no, no me da la gana! / ¡Que me apruebe tu palabra! / lo que he guardado en mi alma / supera cualquier patraña", se puede ver la autodefinición. La voz poética apela a su espíritu cimarrón para rechazar los prejuicios exteriores y la aprobación institucional, puesto que su crianza y contexto le dan la valentía y las herramientas para conocerse e identificar cuando es víctima del racismo y la ignorancia.

El poema termina con una reflexión acerca de la ancestralidad, cuando dice: "Negrura llevo en la sangre / y es de África que llegó / negras mi abuela y mi madre / ¡NEGRA SIGO SIENDO YO!". La voz poética afrodescendiente tiene un mayor conocimiento de sus raíces; se debería considerar como autoridad en el tema. Es consciente de dónde viene su negritud y cómo esta es un vínculo entre sus antecesoras. La conexión abuela-madre-hija da poder a su argumento. El énfasis en el último verso consolida el objetivo activista representativo de la poesía afrodescendiente. A pesar de que la ignorancia y los estereotipos quieren restarle importancia e incluso invisibilizar a la comunidad afromexicana, esta se mantiene fuerte en el reconocimiento de su raza.

Este poema está escrito en octosílabos asonantes, asociados a la oralidad gracias a su facilidad para la memorización (Espino, 2015). Los versos responden a la tradición versadora de la comunidad de la Costa Chica, como los corridos, e incluso se conectan con los sones jarochos, que también forman parte de la diáspora.

El tema de la identidad es un lugar recurrente en Aleida, como se puede observar en una de sus entradas en su página oficial de Facebook (2023):

¿Y quién soy yo?
Yo soy mar-memoria
Agua-fuego
Luna-hoguera
Amor-lluvia
Soy la irrupción de la vida y la historia inacabada de los tiempos
Soy corazón-tierra
Arrullo-potencia
Útero-poder
Sangre-resiliencia
Soy la lengua perdida de mis ancestras y su eco en mi boca cual punta de lanza
Soy sol-fortaleza
Canto-bálsamo
Yerba-cura
Piel-valentía
Soy las manos de mil mujeres negras sosteniendo la vida
Soy pasos-puente
Camino-puerta
Sabiduría-belleza
Libertad-resistencia
Soy una muchedumbre de cimarronas cantando y danzando la vida en poesía.

El contenido general del poema habla sobre el orgullo hacia las raíces afrodescendientes y el amor hacia la comunidad de donde proviene. Las particularidades de cada verso son las que le agregan fuerza al poema, con

el uso de binomios para describirse. Dichas combinaciones pueden resultar incongruentes a simple vista, como "Agua-fuego", pero complejizan la construcción de la voz poética, resaltando que también en las personas existen incongruencias inexplicables que forman parte de quienes son.

Inicia con una pregunta retórica: "¿Y quién soy yo?", que denota una reflexión de identidad y autodescubrimiento, además de ser una herramienta para desarrollar y poetizar alrededor del tema del ser. Lo siguiente que se expresa es: "Yo soy mar-memoria"; el mar significa mucho para las afrodescendientes, ya que fue por mar que llegaron, y en el mar también permanecen los restos de miles de sus ancestras que no lograron llegar al nuevo continente, a causa de la situación tan precaria en la que las personas esclavizadas eran traídas desde África (Velázquez e Iturralde, 2016, pp. 61-76). En la poética de Aleida, el mar además adquiere un significado personal por su cercanía a la comunidad donde creció; al haber crecido en la costa ha generado un vínculo especial con el mar.

El segundo elemento del binomio es la *memoria*, que para las afrodescendientes es un tópico muy importante, pues no solo la usan para recordar África, también recuerdan a las hermanas y los hermanos (Hill, 2012) muertos a causa de crímenes racistas, así como las injusticias y el racismo institucional al que han sido sometidas (Davis, 2005, pp. 55-76).

En el verso seis, "Soy la irrupción de la vida y la historia inacabada de los tiempos", la voz poética retoma el carácter guerrillero de la comunidad afrodescendiente y el pensamiento antipatriarcal, que se caracteriza por tener un aspecto disruptivo frente al sistema patriarcal racista, al ya no estar dispuestas a adaptarse a los roles y estereotipos impuestos (Hill, 2012, pp. 106-113). Respecto a la "historia inacabada", bien puede estar haciendo referencia a cómo la historia de la diáspora africana ha estado manipulada por los opresores, ocultando las violencias racistas, justificando sus acciones y censurando las costumbres y tradiciones africanas (Davis, 2005, pp. 39-54). La historia de las afromexicanas seguirá incompleta mientras no se haga una investigación y divulgación exhaustiva sobre todo lo referente a la negritud en México (Velázquez e Iturralde, 2016, pp. 114-116).

En los versos del siete al diez, los binomios van orientados hacia características asociadas al género femenino, unido a palabras significantes para el feminismo negro: "Soy corazón-tierra / Arrullo-potencia / Útero-poder /

Sangre-resiliencia". El pensamiento feminista negro está muy entrelazado con el ecofeminismo (Puleo, 2011), dado que el afrofeminismo rechaza cualquier tipo de dominación sobre otro sujeto, lo que incluye también al ecosistema (Puleo, 2017, pp. 210-214): "Soy sol-fortaleza", "Yerba-cura". Ambas ramas feministas prestan interés en crear nuevas realidades donde se pueda existir en un equilibrio que no se base en un sistema materialista explotador.

El arrullo hace referencia a la maternidad (Binetti, 2017, pp. 117-131) y, acompañado de la potencia, enmarca las maternidades negras, puesto que la fortaleza es un tópico que las feministas negras han resaltado de las madres (Lorde, 2003). Esto se cristaliza en el siguiente verso que habla sobre el útero y el poder; además, exalta el papel de la mujer afrodescendiente, puesto que ni en los corridos afromexicanos ha estado bien representada (Ramsay, 2020, p. 51). La sangre y la resiliencia hacen conexión con el poema "Que me falta color" (Cisneros, 2024) y el orgullo negro que se vive en la diáspora y el espíritu de lucha cimarrón: "Piel-valentía".

El orgullo negro de las afrodescendientes nace de la conexión con sus madres y abuelas: "Soy la lengua perdida de mis ancestras y su eco en mi boca cual punta de lanza", "Soy las manos de mil mujeres negras sosteniendo la vida", "Libertad-resistencia". La voz poética reconoce la obligación de transmitir la cultura y las tradiciones de sus ancestras. A pesar de los años y de la asimilación del lenguaje opresor, mantiene su espíritu en las afrodescendientes actuales (Ramsay, 2020, p. 56): "Soy pasos-puente / Camino-puerta". La voz poética es consciente de que su camino fue allanado por las mujeres que la precedieron, por lo tanto, ella debe allanar el camino para las mujeres negras que la sobrevienen. Esto sigue con el concepto del pensamiento crítico del feminismo negro, en el que se considera que la lucha por la emancipación solo se puede lograr en comunidad (Hill, 2012, pp. 113-118).

La poesía acompaña el activismo y la resistencia: "Canto-bálsamo", "Soy una muchedumbre de cimarronas cantando y danzando la vida en poesía". El origen y la herencia versadora de la poeta desencadenan que, en su poesía, la lucha y el verso vayan entrelazados, rasgo que otras afrodescendientes también adoptan, como indica Lorde (2003, pp. 11-12):

> Para las mujeres, la poesía no es un lujo. Es una necesidad vital. Ella define la calidad de la luz bajo la cual formulamos nuestras esperanzas y sue-

> ños de supervivencia y cambio, que se plasman primero en palabras, después en ideas y, por fin, en una acción más tangible. La poesía es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre para convertirlo en objeto del pensamiento. Los más amplios horizontes de nuestras esperanzas y miedos están empedrados con nuestros poemas, labrados en la roca de las experiencias cotidianas.

Las poetas afrodescendientes, y en específico las afromexicanas, reclaman por medio de la expresión artística —en este caso, la poesía— el derecho de autodefinirse bajo sus propios términos, sin permitir que los estereotipos racistas hacia las mujeres negras demeriten su valía. En la creación artística desenvuelven su identidad individual, que a su vez tiene eco en la identidad diaspórica comunal, preservando su cultura y tradiciones al mismo tiempo que cuestionan el sistema que aún hoy las oprime. Su poesía es activismo y resistencia: el grito de las cimarronas frente a una sociedad que intenta silenciarlas. La mujer negra que plantea esta poesía es aquella que lucha por su familia, su comunidad, y sobre todo por sí misma.

Dentro de su comunidad, las afromexicanas desarrollan su tradición y cultura articulando su mexicanidad con su memoria africana, creando así una nueva identidad. Al reclamar su derecho de pertenencia, se inicia un proceso de descolonización y liberación que atraviesa todos los ámbitos (cultural, artístico, social, político) de los sujetos diaspóricos, dando lugar a "un horizonte utópico para los sueños de libertad negra" (Lao, 2007, p. 51).

Existe un destino político común entre las diásporas: buscan la eliminación del racismo y el reconocimiento de su aportación en la construcción de sus respectivas naciones. Este objetivo va de la mano con la necesidad de recontar la historia de su origen, una historia en la que la mano del colonizador y esclavizador no permee. El deseo por regresar simbólicamente a África —y tratar de replicarla en las distintas naciones— subyace en la necesidad de encontrar la tierra de la libertad, donde no sean oprimidas desde distintos ejes (Lao, 2007, p. 51); de hallar un lugar donde la negritud de la piel no sea vista como una marca de alteridad.

Deconstruir su identidad representa un esfuerzo por generar lazos con otras diásporas y con la Madre África, con el fin de recuperar las memorias

perdidas y robadas, y así crear colectividad y pertenencia a algo más trascendental que las fronteras (Lao, 2007, p. 53).

En su poema "Negrura de antaño" Aleida (Cisneros, 2024, p. 13) plasma la importancia de conservar estas memorias:

> Negrura de antaño… de siglos que ya se fueron
> de cantos antiguos y de mundos viejos,
> de mi madre fuerte, de mi abuela sabia;
> de todos aquellos valientes ancestros.
>
> Negritud de mi corazón que vibra al sonar de los tambores
> de mi alma que canta cuando veo tus colores;
> que traspasaste el tiempo y rompiste cadenas,
> que burlaste a la muerte y al destierro.
>
> Negrura que baila y que sonríe
> y que se viste de fiesta a pesar del castigo;
> de frutos recientes y de sangre nueva,
> de ¡qué hermosura! ¡de orgullo mío!
> Negritud resiliente, tú nunca mueres
> porque vives en mi piel, porque corres por mis venas
> ¡porque sigues aquí, pujante y despierta!

La voz poética es consciente de la importancia de la memoria, pues es con ella que abre el poema. Su negritud no existe simplemente por sí misma, sino que arrastra consigo una historia: "Negritud de antaño… de siglos que ya se fueron / de cantos antiguos y de mundos viejos, / de mi madre fuerte, de mi abuela sabia; / de todos aquellos valientes ancestros".

En los primeros dos versos hay una mención clara de la historia de la diáspora, de la negritud como herencia, y de cómo esta pertenece a una parte del viejo mundo. Posteriormente, en los versos tres y cuatro, se establece una conexión con el presente, a través de su abuela y su madre. En otros poemas, Aleida retoma el mismo recurso: "negras mi abuela y mi madre / ¡NEGRA SIGO SIENDO YO!" (Cisneros, 2024, pp. 19-20). De este modo, se vale de su linaje materno para vincularse con la patria primigenia, siguiendo un símil

recurrente en el imaginario afrodiaspórico, en el cual África es equiparada con la figura de la madre (Lao, 2007, p. 70). Como expatriada, la voz poética trata de incorporar lo perdido en lo que aún posee: su madre y la madre de su madre simbolizan lo más cercano a esa tierra de memorias.

El vínculo con la cultura africana no solo se manifiesta en la negritud, sino también en otras expresiones de identidad cultural. En los versos cinco al ocho: "Negritud de mi corazón que vibra al sonar de los tambores / de mi alma que canta cuando veo tus colores; / que traspasaste el tiempo y rompiste cadenas, / que burlaste a la muerte y al destierro", se hace alusión a elementos de tradición africana que van más allá del color de piel. Los tambores, la danza y los colores forman parte de una identidad espiritual y cultural transmitida a través del tiempo, y que ha sido integrada en la cultura afromexicana (Velázquez e Iturralde, 2016, p. 21).

La voz poética también reconstruye la historia al reconocer cómo, mediante la conformación de las diásporas, se ha podido preservar un fragmento de las raíces que trajeron las personas esclavizadas. Asimismo, evoca la lucha por la abolición de la esclavitud, tema ya introducido previamente al mencionar el cimarronaje. Sin embargo, también reconoce su condición de extranjera, aludiendo a que la negritud en las condiciones diaspóricas conlleva un sentido de destierro. La identidad cultural de las afromexicanas está sostenida, en primer lugar, por su africanidad; y, al entrelazarse con otras diásporas africanas, adquiere una dimensión política: autonombrarse negras y enorgullecerse de ello ya constituye un acto de resistencia contra la hegemonía que las invisibiliza y oprime (Lao, 2007, pp. 53-54).

A pesar de que el poema aborda la lucha histórica del pueblo afrodescendiente, el tono no es de lamentación o duelo en el sentido tradicional, sino de celebración de la negritud: "Negrura que baila y que sonríe / y que se viste de fiesta a pesar del castigo; / de frutos recientes y de sangre nueva, / de ¡qué hermosura! ¡de orgullo mío!". Una particularidad de la expresión poética de Aleida es la exaltación de su negritud, lo cual se evidencia en el enfoque resiliente y orgulloso que adopta. Es importante señalar que este tema puede abordarse desde múltiples perspectivas, y en el caso de la poeta, quien desde su infancia fue criada con una visión positiva sobre sus raíces, esto se traduce en una producción poética optimista. No obstante, la propia

Aleida reconoce que, en el contexto de la diáspora actual, crecer sintiéndose orgullosa de ser negra constituye un privilegio.

La recuperación de la historia, tradición y cultura afromexicana es crucial por el impacto positivo que puede tener en las futuras generaciones. Se trata de fomentar infancias que se reconozcan en su origen y no teman al estigma social que este pudiera generar: "somos mujeres Negras nacidas en una sociedad de arraigado desdén y aversión hacia todo lo que sea Negro y femenino. Somos fuertes y resistentes. Y tenemos profundas cicatrices" (Lorde, 2003, p. 142). El arte, en este sentido, puede ser un medio efectivo para comenzar la reivindicación de la negritud y un espacio donde germinen el orgullo y la identidad afrodescendiente.

La diáspora debe entenderse como una comunidad en constante transformación, debido a su condición de extranjería y su necesidad de adaptarse para sobrevivir en un sistema que no la privilegia (Izard, 2005). El orgullo afrodescendiente también se reconfigura, y en el contexto mexicano, con la incorporación de una mirada antipatriarcal, avanza hacia una percepción menos sexista (Ramsay, 2020, pp. 47-70). "Negritud resiliente, tú nunca mueres / porque vives en mi piel, porque corres por mis venas / ¡porque sigues aquí, pujante y despierta!", afirma la última estrofa, dejando claro el mensaje del poema: se trata de un reconocimiento a las cimarronas que formaron comunidades libres, y también del reconocimiento de que esa sangre valiente sigue viva, fluyendo entre las afromexicanas actuales, alimentando nuevas esperanzas y acciones para el cambio, como lo plantea Lorde (2003, p. 144).

> Somos mujeres africanas y sabemos, porque nos lo dice la sangre, de la ternura con que nuestras antepasadas se apoyaban unas a otras. Es esa conexión a la que aspiramos. Conocemos historias de mujeres Negras que se curaban las heridas unas a otras, que criaban a los hijos de unas y otras, que libraban las batallas de unas y de otras, que cultivaban la tierra de unas y otras y se facilitaban unas a otras el paso por la vida y la entrada en la muerte. Conocemos las posibilidades que ofrecen el apoyo y las relaciones que anhelamos y con las que soñamos tan a menudo. Contamos con una literatura femenina y Negra cada vez más amplia, intensamente evocadora de este potencial y estas relaciones.

El activismo no solo se manifiesta en la poesía; también ha comenzado a incursionar en el ámbito educativo mediante propuestas que se adecuan a las necesidades de las infancias afrodescendientes, con el fin de educarlas en su identidad y normalizar la presencia de la diáspora africana en México. En su artículo "Afro-México: algunas propuestas para construir un proyecto educativo propio", María Concepción Patraca (2022) presenta diversas alternativas para incorporar en el plan educativo, todas ellas basadas en principios de justicia, dignidad y esperanza hacia el pueblo afromexicano.

Lo expuesto en el artículo parte de la experiencia de acción docente llevada a cabo en algunas escuelas de Coyolillo y Chacalapa, Veracruz. Estas propuestas educativas se desarrollan desde perspectivas que buscan no vulnerar a ningún individuo mexicano, y se alejan del discurso que reproduce una visión homogénea de la sociedad. Por el contrario, se centran en la realidad multicultural del país, reconociendo cómo dichas realidades pueden enriquecer el aprendizaje y la cultura cuando son abordadas de manera justa, crítica y respetuosa.

Las afromexicanas han demostrado que la época del silencio ha terminado, y que su voz, fortalecida por la poesía, el activismo y la educación, ya no podrá ser silenciada.

Referencias

Binetti, M. (2017). Gabriela Mistral, en lengua materna-material-matricial. *Lectora: revista de dones i textualitat*, (*23*).

Carvalho, J. (2009). Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea. *Pensamiento Iberoamérica*, (*4*).

Cisneros, A. V. (2024). *Antología de poemas*. Alternativa Ediciones.

Colectiva del río Combahee. (2018). Una declaración negra feminista. Ediciones Papel Negro.

Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Akal.

Espino, G. (2015). *Literatura de tradición oral*, Pakarina Ediciones.

Haas, A. (2019). La historia de los afrodescendientes en México: visibilizando un pasado común. *Revista Mexicana de Política Exterior*, (*116*): 57-75.

Hill, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. *Feminismos negros, una antología*. Traficantes de Sueños.

Izard, G. (2005). Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno. *Estudio de Asia y África*, (*40*). El Colegio de México.

Jabardo, M. (2018). *Feminismos negros*. Traficantes de Sueños.
Lao, A. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana, *Tabula Rasa*, (*7*).
Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera.* Horas.
Lozano, B. R. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia*, vol. 5.
Moreno, J. J. M. S. (2009). La "Tercera raíz" en México. *Archipiélago* (64), 54-55.
Patraca, M. (2022). Afro-México: algunas apuestas para construir un proyecto educativo propio. *Runas. Journal of Education and Culture*, *3*.
Pérez, M. (2021). La "transición" sociodemográfica de los mulatos en Guanajuato a comienzos del siglo XIX. *FILHA*, *16*(24), pp. 1-17.
Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible.* Cátedra.
Puleo, A. (2017). ¿Qué es el ecofeminismo? *Quaderns de la Mediterrània*, *25*.
Ramsay, P. (2020). Construcciones afromexicanas de diáspora, género, identidad y nación. *The University of the West Indies Press*.
Vázquez, A. (2024). *Originaria.* Alternativa Ediciones.
Velázquez, M. (2007). *La huella negra en Guanajuato.* Ediciones La Rana.
Velázquez, M., e Iturralde, G. (2016). *Afrodescendientes en México: una historia de silencio y discriminación.* INAH.

Un nuevo espejo
La hoguera encendida: una entrevista a Aleida Violeta Vázquez Cisneros

Fátima del Rocío Dávila Ramírez*

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.10

Fátima: Quisiera empezar a platicar contigo sobre tu poesía, porque tengo entendido, por tu semblanza, que tu abuela y tu mamá eran versadoras.

Aleida: Mira, resulta que yo, desde muy niña, prácticamente desde que yo tengo uso de razón —cuatro o cinco años— empecé a ser consciente de la práctica del verseo en mi tierra, pero más que en mi tierra, en mi casa. Mi abuela y sus hermanas y hermanos solían decir versos cuando llegaban a una casa o a la casa de un familiar, en convivios, y yo veía que se intercambiaban versos en las bodas y festividades del pueblo. Eso lo tenía en la casa de mi abuela materna, llegaban muchos familiares, pero cuando llegaba su hermano mayor, Rufino Bracamontes, ellos intercambiaban versos. Como que se decían su cariño y gusto de verse a través de versos, entonces llegaba y le decía a mi abuela una cosa como "ya llegué mi vidita mía / no te hagas desentendida / con todo mi cariño / hoy te doy los buenos días", y mi abuela le contestaba con algo similar, y eso para mí era de "qué bonito es eso". Me parecía algo exageradamente bonito, y yo fui creciendo con eso. En las fiestas, cuando entregaban a las novias en casamiento, en el altar, también hay una persona, tengo en mente a una persona a la que hace poco le hicieron un homenaje: doña Bertha Calleja. Yo recuerdo mucho que ella era la que entregaba a las novias con versos. Era una práctica recurrente en el

* Licenciada en Letras Españolas por la Universidad de Guanajuato. Es docente a nivel bachillerato en el Departamento de Lenguas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Correo electrónico: fatima260300@gmail.com

pueblo, y eso me impregnó. Parte de esta crianza en el verseo influye que desde niña tuve orgullo de ser negra y de que mi familia fuera negra.

Cuando viajo a Guanajuato capital a estudiar —yo tendría como ocho años—, recuerdo que mi abuela nos dijo "pórtense bien, échenle muchas ganas", pero algo que me quedó bien grabado en el corazón y en la mente fue "y acuérdense que los negros también somos chulos, los negros también somos dignos". Entonces yo llego a Guanajuato, yo de ocho años, mi hermana de 11 y mi hermano de seis; y empezamos a vivir algo que nos hacía sentir muy mal, que nos incomodaba demasiado, que nos hacía sentir coraje y que nos fastidió un rato la vida. No sabíamos que se llamaba racismo, solo sabíamos que era algo muy feo. Nos empezaron a decir "pinche negra", "pinche enana", "tapón de alberca". Un día a mi hermana la agarraron en un estado no-zen, y un chico se puso a bailar atrás de ella cantando "estoy tan enamorado de mi negra Tomása…", pero saltando y haciéndonos burla. Mi hermana voltea y le dice "negra Tomása tu chingada madre", y lo agarró de los cabellos —era un chico más grande y alto que nosotras— y le puso una madriza, yo te juro que hasta el día de hoy se ha de acordar. Después de eso decía él "con la pinche negra no se metan, porque es bien brava", entonces a mí se me quedó grabado que a chingadazos funciona. Te lo digo porque éramos muy niñas, pero son cosas que te marcan para la vida, hoy yo me puedo carcajear de eso pero nosotras no entendíamos qué era el racismo, que era porque nosotras veníamos del sur, que hace 30 años muy poca gente sabía que acá en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca hay mucha población negra.

De hecho, cuando viajábamos en camión le pedían las credenciales a mi mamá y a mis tías, y les preguntaban "¿De dónde son?" y le explicaban que veníamos de Cuajinicuilapa, y el comentario frecuente de los trabajadores de los autobuses era "es que no parecen mexicanas, parecen afroamericanas o cubanas" porque son mujeres negras, con el cabello afro. Eso no ha dejado de suceder, me sucede a mí. Una vez me detuvieron en un Walmart de Chiapas porque traía el pelo más alborotado, entonces nada más como pude me amarré el pelo, pero mi pelo es así p'arriba. Me detuvieron, casi hacen que me quite los zapatos y la ropa. Te cuento esto porque en términos de práctica racista nuestro país no ha avanzado, eso le sucede a mis tías, a mí y a millones de mujeres y hombres negros en este país. Tal vez lo

que ha hecho la diferencia fue esta crianza que yo tuve, de que mi abuela siempre ha estado muy orgullosa de su color. Yo veía a mi abuela peinarse con un chongo alto, y ella guardaba dinero, tabaco, pasadores y otras cosas. Yo no guardo nada, yo nada más me lo hago por comodidad, pero cuando yo vengo a leer, a conocer, a participar de estas colectivas de mujeres negras empiezo a leer cosas, a descubrir cómo esta conexión con África, con todas estas prácticas y esta memoria está en el ADN, pero también en la epigenética, que son estos aspectos que están alrededor de todo lo que nos compone genéticamente; se guardan estas memorias y me doy cuenta de la conexión que hemos tenido con el continente africano. Todo el tiempo, y que no se va a borrar, mucho menos ahora que estamos en esta lucha; y gran parte de estas memorias, tanto individuales como colectivas, han sido parte importante de mi inspiración y de lo que yo plasmo en mis poesías. Entonces, no sé si me extendí mucho, pero es así a grandes rasgos como nace la poesía en mi vida. Te puedo decir que la poesía y el canto han sido parte crucial en mi existencia porque he ido de la mano con ellas, yo no sé si podría separar el canto de la poesía o viceversa.

Yo empecé a escribir a los 10 años en Guanajuato, por iniciativa de mis maestros, en especial Lázaro Gutiérrez Jaramillo; pero antes con una maestra con la que practicaba declamación, bueno, porque también mi madre declama desde que estaba en el kínder. Mi mamá, que aparte es muy impresionante para mí que se acuerde de las poesías que decía en el kínder, actualmente tiene 67 años, y se acuerda perfecto de las poesías que decía. Nadie la enseñó a declamar, pero ella siempre participó en concursos de poesía, sacando los primeros lugares. Es una mujer muy inteligente y talentosa, que canta y declama. Y yo como que no tenía para dónde darle en ese sentido. Mi madre me pone Violeta por la cantautora chilena Violeta Parra, porque antes de que nosotras naciéramos ella la escuchaba; y Aleida por esta parte revolucionaria social de América Latina, la hija de Ernesto "Che" Guevara de la Serna se llama Aleida. Mis tíos y ella, conocedora de estos procesos, influenciaron en mi nombre. Sí siento que esto tiene mucho que ver con lo que yo soy ahora. Primero escribía de mis primeros amores, de una manera muy básica, de mi abuela y mi madre que han sido figuras muy importantes para mí, de gran inspiración; pero después componía calaveritas, muy populares en Guanajuato.

Entonces en noviembre era de componer calaveritas, un día compuse unas y se las mostré al maestro, le pareció maravilloso. Ahí me di cuenta de que lo que escribo gusta y lo ponen de ejemplo. "Aleida es muy inteligente, con todo y las circunstancias de que no es de aquí y viene de un pueblo en Guerrero, y ella le echa muchas ganas" y cosas así le decía a mis compañeros y a los chicos de otros grados. "Miren lo que compone", eso fue un aliciente muy importante para mí y es parte de esta reafirmación en la vida, de tus capacidades y talentos, y eso ha sido muy importante. Pasa el tiempo, yo sigo practicando sobre todo la declamación en la secundaria y me acuerdo perfecto de que cuando tenía 13 años en algún concurso de declamación yo leo por primera vez a Nicolás Guillén, es un poeta cubano, afroantillano, que tiene una poesía que se llama "Balada de los abuelos". Esa poesía se la dan a una compañera y yo recuerdo que cuando leí la poesía dije "no, no, no, no, es que esto lo tengo que decir yo", porque nunca había leído nada así. O sea, había leído a Sor Juana en la primaria, había empezado a leer autoras como Alfonsina Storni —y a mí me gusta mucho Alfonsina— y otras poetas latinoamericanas, pero no había leído poesía negra o una poesía con la cual yo me sintiera tan identificada. Entonces, cuando me encuentro con Guillén, yo le pedí a mi maestra que me diera la poesía, no lo hizo, no quiso. Ya ni quería decir la poesía que me tocó, al final la declamé, pero me quedó muy marcada esa poesía de Nicolás. Cuando yo leía "Balada de los abuelos" yo lo que hacía era trasladar del género masculino al femenino, del cual yo tenía referencia porque yo tenía a mi abuela negra y mi abuela blanca. Mi abuela negra es por parte de mi madre, y por parte de mi padre yo tenía una abuela que se asumía india, ella decía "yo soy india cruda" pero era una mujer blanca, ojos claros y pelo claro. Entonces yo leí esa poesía y me hacía todo el sentido de esta mezcla, porque aparte desde niña tenía este cuestionamiento de dónde veníamos, por qué en Cuaji la mayoría de las personas éramos negras, y en toda la región. Y pues yo viajaba a la Ciudad de México o Guanajuato y no veía tanta gente negra como en mi pueblo. Yo veía también en la tele gente africana y yo decía "ay, pero si somos iguales, ¿por qué la gente de África se parece tanto a nosotros?". Ahora sé que nosotros somos los que nos parecemos a ellos, porque de allá llegamos, pero cuando era niña así era, de preguntar y preguntar, y que nadie me supiera contestar. Era muy frustrante. Entonces cuando leo a Guillén y escucho a

un maestro de la primaria que nos dijo que con Hernán Cortés llegaron personas africanas me voló la cabeza. Le pregunté cómo sabía de eso, y él me dijo que en los archivos de la nación lo decía, y yo preguntaba dónde estaban esos archivos de la nación y él me dijo que en México. Yo pensaba "¿cuándo voy a llegar yo a esos archivos de la nación?". Yo era una niña y no tenía idea, pero siempre crecía más mi curiosidad. Empecé a buscar en las bibliotecas de Guanajuato y no encontraba nada. Cuando llegué a Acapulco, ya a los 16 años, también me fui a la biblioteca central de la ciudad y recuerdo que lo que pregunté fue como "Oiga, ¿tienen libros de África?". Yo lo que hice fue agarrar el más grande y más bonito y me puse a leer. Como que por más que leía como que no conectaba, veía fotos y dibujos, mapas del continente africano, pero yo me quedé hundida en una foto de una mujer ataviada con muchos colores y un turbante en la cabeza, que yo no sabía que se llamaba así, con su hija o hijo al lado y su cántaro al otro lado. Cuando la vi, empecé a recordar muchas cosas de mi infancia, porque a mí me gustaban, y era muy criticada, porque me gustaban mucho las ropas de colores chillantes, que me notara siempre. Era una cosa que a mí me ha llamado la atención desde siempre, a mi madre la he visto vestida muchas veces así, y yo veía y oía que la gente criticaba a mi mamá por vestirse así. Después con los años me topé con el libro de Aguirre Beltrán, que es uno de los pioneros en la investigación de la población negra en México. Me encontré en mi casa una copia del libro *Esbozos de un pueblo negro* que se hizo en Cuaji, fue una revelación. Por eso somos así, claro, por eso nos gusta lo que nos gusta.

Empecé a entender muchas cosas. Para este tiempo yo había dejado de escribir y también mis primeros escritos se perdieron porque lo hago en papel. Se generó en mi como un vacío, no sé, como de haber perdido una parte de mí. También dejé un rato la escritura porque una se tiene que ganar la vida, hacer una carrera y buscar ser alguien y no sé qué. Sabemos bien que el arte en este país es elitista, entonces no te la crees que puedas vivir de cantar y hacer poesía, tienes que hacer algo normal. Me dediqué a otras cosas, pero no dejé la curiosidad que siempre estuvo y está latente, de saber cómo llegamos aquí y quiénes somos, por qué todo esto que nos pasa en la vida. Voy entendiendo muchas cosas, y una vez viviendo en Copala, a un tipo al que yo le vendía quesos y carne, se le ocurre preguntarme: "¿A poco

sí eres de Cuaji?" y se me hizo una pregunta que se ha hecho recurrente toda mi vida. "¿De dónde eres? Un día me preguntaron: "¿Por qué no hablas como Marimar?", era una maestra de secundaria, yo solo contesté que no estaba tonta, y que ninguno en Acapulco hablaba así. A nosotras desde niñas nos acostumbraron a "hablar bien", con la pronunciación correcta del español, a diferencia de otras personas en Cuajinicuilapa, que no pronuncian la "s". La verdad no me imagino haber nacido en otro lugar que no sea aquí, y he tenido la oportunidad de arraigarme aquí, mis primeros y más grandes amores ocurrieron en la tierra que me vio nacer, que amo profundamente. Me ha permitido tomar cosas que me han servido en la vida, y siempre quiero regresar.

También me ha permitido pensar en cómo romper con estas brechas que existen, tener acceso a los derechos y oportunidades que mucha gente de aquí no tiene y que yo sí tuve a mi alcance. Eso también ha importado a la hora de escribir poesía, a la hora de desenvolverme en los lugares a los que voy, a la hora de contar mi historia. A veces pienso "¿no deberíamos todos hacer eso? En un mundo ideal, ¿no deberíamos salir de nuestras comunidades que amamos para tener la oportunidad de elegir?". Mi madre siempre dijo "quiero que conozcan a otra gente, otros ambientes, que su horizonte sea más grande que el mío", ella también tuvo la oportunidad de estudiar fuera de su pueblo, eso ayudó para que nosotras pudiéramos salir. Eso marcó una diferencia entre nuestra experiencia y la de otras mujeres negras de la región. Creo que todo esto que ha pasado en mi vida marcó mi forma de componer. Siempre trato de plasmar las aristas de mi experiencia como una reivindicación de nuestra centralidad, quiero decir, que nosotras somos dueñas de una cultura milenaria, que no nació de la esclavitud. La conformación genética y epigenética fenotípica es de hace milenios, y estamos aquí en México por lo menos desde hace 500 años. Hemos construido un país. Además, no hay una belleza única para las mujeres y nosotras somos nuestro propio parámetro de belleza. Eso es importante a la hora de construirnos a nosotras mismas y nuestra autoestima. Siguen dejándonos atrás a la hora de nuestros derechos. Tenemos derecho a existir en una sociedad donde haya de todos los colores, todas las formas, todos los tamaños, todas las representaciones, maneras de hablar, comer y ser; y tenemos derecho de vivir en nuestros cuerpos de mujer. Creo que esos son los principales

ingredientes de mi poesía. Cuando me encuentro con estos cuestionamientos siempre hay mucha tela de dónde cortar. Siempre trato, por medio de la escritura, de darle la vuelta a la situación y encontrar respuestas, porque no solo es una persona la que tiene pensamiento racista, son muchas, y nosotras tenemos que responder. Hay que invitarlos a que se levanten de su lugar, muy cómodo, y que cuestione sus privilegios.

Otra de mis inspiraciones han sido los espejos, los espejos en mi casa, el espejo que es mi pueblo, y es importante que las niñas de hoy también vean esos espejos, que puedan verme y verse en mí, darse cuenta de que son bonitas y tengo mi propia belleza. Es importantísimo porque quiere decir que ya estamos aceptándonos, que nos queremos así y vivimos amando la piel que tenemos. Después de ese punto las cosas empiezan a suceder de forma diferente, y los demás también se dan cuenta, y puedes reclamar que eres valiosa por simplemente existir. Llegar a ese punto da fuerza y da poder, que son factores muy importantes para construir una realidad diferente colectivamente. Y entonces, claro, componer y compartir poesía en todos los lugares a los que voy ha sido muy enriquecedor, aunque no sé si más para mí o para las personas que me escuchan. Francamente a mí me ha llenado de mucha fuerza e inspiración escuchar a las niñas que se nombran cien por ciento afro sin la necesidad de haber visto o escuchado que alguien más se los dijera, se siente que algo bueno estamos haciendo.

Fátima: Retomando lo de generar nuevos espejos para las infancias afrodescendientes, ¿podrías ahondar más?

Aleida: Lo que he pensado en los últimos años, y que he reflexionado mucho en eso, es el hecho de cómo yo asumí mi negritud. En cómo yo siempre me sentí segura y bonita, aún me siento una mujer muy bonita. Recuerdo cuando yo veía a las niñas que participaban para ser reinas de la primavera, y cómo esas niñas eran hijas de personas que venían de otro lugar, blancas, eran las elegidas para estos eventos, gente que no era del pueblo. Desde ese entonces yo me cuestionaba "¿Por qué ellas, si nosotras estamos bonitas?", veía mi entorno y todas éramos niñas negras, incluso yo era de una piel más clara que la de mis otras amigas. Siempre fueron cuestionamientos interiores, mi hermana siempre dice que soy muy analítica, muy meticulosa al momento de pensar, mis opiniones no las digo a la primera. Como a los 10 u 11 años empecé a preguntarle a mi mamá por qué las niñas

blancas eran consideradas lindas, y nosotras al ser niñas negras era como si automáticamente no podíamos serlo. Escuchaba los comentarios que la gente le hacía a mi mamá de cómo por haberse casado con un blanco había "mejorado la raza", mi mamá siempre nos decía que la gente era tonta, tal vez ella tampoco sabía muy bien qué contestar a eso. Es complicado explicarle todo eso a una niña.

Todo eso va formando parte de tu vivencia y tus emociones, es muy importante también toda esa parte psicológica que se va impregnando en ti. Siempre estaba preguntando a mi mamá, había ocasiones en las que sí quedaba conforme con sus respuestas, pero a veces no, y entonces yo preguntaba en otras partes o me ponía a leer, o simplemente me quedaba con esos vacíos porque no había más información. Mucha de esa información la he tenido hasta la actualidad, pero lo que sí tenía y tengo presente son esas manifestaciones de orgullo de ellas, sobre todo de las mujeres de mi casa, de ser como son. Es impresionante cómo yo las tengo en mi cabeza, la forma en que se vestían, cómo portaban su cabello afro, cómo caminaban. Yo las veía y te juro que pensaba "cuando sea grande me voy a pintar como ella, me voy a peinar como ella, voy a caminar así como ella y voy a bailar como ella". Eran ellas, puras mujeres negras.

Cuando empiezo a caminar de manera colectiva me doy cuenta de que sí fue un privilegio con el que he vivido, que ese círculo de mujeres que tuve durante mi niñez demarcó mi experiencia, que no es la realidad de muchas mujeres en este país. Ellas no conocen su raíz afro, no tuvieron esos referentes. Me preguntan seguido cuáles fueron mis referentes, cuáles fueron mis lecturas, y mucha gente espera que le diga nombres como Toni Morrison, Angela Davis, bell hooks, pero a ellas las leí hace poquito tiempo, yo ya escribía poesía negra desde antes de leerlas a ellas. Mis referentes son las mujeres de mi casa. Las mujeres negras de mi casa, con su andar todos los días, con su hablar, con su hacer. Son la reivindicación de esta identidad y orgullo de mujer negra que yo tengo, y eso, en un país y un mundo tan racista, sí es un privilegio. Ha sido un privilegio porque me ha dotado de poder, de seguridad y fuerza para encarar el racismo siempre, desde que era una niña, y de muchas formas; siempre hago frente al racismo desde este lugar, desde esta centralidad que emanamos en una casa de mujeres y hombres negros en una comunidad negra. A mí me parece crucial para la crian-

za que se abrace la identidad afro, para que te sientas bonita y valiosa siendo una mujer negra. Muchas veces, en los inicios de mi activismo, llegaba a las comunidades con esta actitud segura de su negritud y las mujeres me decían que ellas no se sentían así, entonces frente a estas perspectivas puede sonar hasta agresivo lo que tengas que decir. Mis compañeras me decían, me lo hicieron ver, que debía ver la perspectiva de que esas mujeres no crecieron como yo lo hice, que no todas tuvieron una abuela como la mía y no todas crecieron en un entorno como el mío, claro, ¿no? Nadie les dijo que eran hermosas, que eran valiosas, que eran inteligentes. Reconocer nuestra inteligencia también es importante, porque es una carga que nos fastidia la vida, hay que saber que tenemos otras cosas en la vida aparte de la apariencia. Lamentablemente no todas las mujeres tienen esta hoguera encendida, que yo agradezco tener en la mía, porque me ha servido de soporte e inspiración.

Fátima: ¿Cómo ha sido el activismo para ti dentro de Muafro?

Aleida: Lo que a mí me llevó al activismo fue mi poesía. Fue en 2017, yo vivía en Copala y en las carreteras ya se empezaban a ver estos letreros que decían "100% afromexicanos", obviamente supe que hablaban de nosotros. Aguirre Beltrán ya había escrito de nosotros, pero siempre nos llamaba pueblo negro, pero hasta hace muy poco nos empezamos a llamar afromexicanos. Por ese tiempo yo retomé la escritura, a raíz de que un sujeto cuestionara mi negritud, sentí mucha frustración, y cuando me decidí a escribir ya no lo hice sobre las flores y el amor y las nubes; escribí de lo que me estaba sucediendo, de lo que traigo adentro, ese día escribí el primer poema que habla sobre la reivindicación de mi negritud, la poesía se llama "Piel ébano": "¿Qué quién soy? ¿De dónde vengo? / dice la gente curiosa, / soy cuajileña de abolengo, / de sonrisa escandalosa. / Estirpe fuerte, piel hermosa, / esa sangre yo la tengo. / Ébano y diamante negros son cosas de gran valía / Más que eso valgo yo. / Brillo cual mediodía, / mi gente será mi orgullo hasta el final de mis días". Lo subí a una página en Facebook que se llama *Cuajinicuilapa. La perla del pacífico*, y al otro día el video se había reproducido no sé cuántas veces. Yo ya tenía como 900 solicitudes de amistad en Facebook y un montón de mensajes de distintas colectivas regionales, nacionales e incluso internacionales. Ahí yo supe que había un movimiento global por los derechos de las personas afrodescendientes, y dije "de aquí mero soy". Empecé a leer como

enferma, mucha información sobre muchas cosas, después formamos un espacio de mujeres con el apoyo del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir. Ahí fue la primera vez que compartí mi poesía a más mujeres y en vivo, hubo silencios y hubo llantos de muchas de nosotras, después comenzaron a hablar de sus testimonios, creo que nunca habíamos tenido una charla donde nos identificáramos tanto.

Resultó que había otra compañera que estaba escribiendo, se llama Patricia Ramírez Bazán. Ahí me di cuenta de que la poesía podía ser el medio perfecto para empezar a hacer la revolución, desde ahí seguí escribiendo. He llevado mi poesía a muchos lugares, mi poesía llegó a Brasil, Perú e incluso a Estados Unidos, gracias al internet. Poco tiempo después me empecé a formar como defensora de los derechos y a formar parte de la colectiva Mano Amiga de la Costa Chica. De ahí también me hice miembra de la colectiva de Mujeres Afromexicanas (Muafro). Esta colectiva nació de la necesidad de contar nuestras historias, nuestra experiencia y lo que hemos vivido históricamente; lo que vivieron nuestras abuelas, madres, tías y hermanas. A hacer frente al racismo y al patriarcado.

Algunas reflexiones para terminar

Las expresiones socioculturales de la diáspora africana pueden manifestarse de diversas formas. Al mostrar cómo se está desarrollando el activismo y el habitar negro en la zona de la Costa Chica, no se pretende imponer un modelo a la comunidad afroguanajuatense. Más bien, se trata de visibilizar esa experiencia como una posibilidad, una variante válida dentro de la riqueza y diversidad de la diáspora. Es importante recordar que los movimientos negros no buscan imponer ni oprimir a otros, y mucho menos a sus compañeras y compañeros de diáspora.

El camino hacia el reconocimiento es largo y desigual; hay comunidades más avanzadas en este proceso y otras que apenas inician. Sin embargo, el objetivo común debería ser, en primer lugar, el autorreconocimiento de la herencia africana. Como mujer afrodescendiente, mi visión del mundo se transformó profundamente cuando pude nombrar mis rasgos y vivencias. A partir de ese momento, fui capaz de identificar las violencias que me

atravesaban y la información que me había sido negada, y que el Estado jamás me brindó.

México se convierte en un país mucho más rico en diversidad cultural cuando sus habitantes son plenamente conscientes de su origen, porque solo conociendo de dónde venimos podemos imaginar con claridad hacia dónde queremos ir. Crear espacios donde las voces afrodescendientes sean escuchadas no solo enriquecerá la historia que ya de por sí emana de Guanajuato, sino que permitirá que las afroguanajuatenses construyan comunidad y se reconozcan acompañadas en su habitar.

Reconocerse como afrodescendiente no es un proceso sencillo, especialmente en un país tan atravesado por el racismo y el clasismo. Es completamente comprensible que, hoy en día, muchas personas encuentren difícil identificarse con la diáspora africana, pues hemos sido socializadas para no vernos ni reconocer a las otras, siempre bajo la sombra de una imagen occidental que nos dicta a qué debemos aspirar.

Sin embargo, es necesario abogar por existencias plenas, por reclamar los espacios que históricamente se nos han negado. Ya sea como poetas, escritoras, maestras, fotógrafas, madres o, simplemente, como mujeres, debemos desenvolvernos desde el pleno conocimiento de lo que somos. Miremos el mundo con nuestros propios ojos, no desde la mirada del colonizador.

Reflexiones finales

DOI: https://doi.org/10.52501/cc.455.00.04

En el marco de la diversidad, la presente obra se centró en la exploración de la multiculturalidad en el estado de Guanajuato. A través del estudio de evocar una reflexión conjunta sobre las comunidades indígenas y afromexicanas, los autores y las autoras que conforman este libro establecieron un argumento sólido sobre la importancia de reconocer y valorar la identidad cultural en un contexto globalizado, donde las políticas públicas deben ser reflexivas y adaptativas para promover la cohesión social y el respeto mutuo.

Razón por la cual es fundamental entender que el concepto de multiculturalidad, tal como lo define el antropólogo Clifford Geertz (2003), no se limita a la mera coexistencia de diferentes grupos culturales, sino que implica un reconocimiento activo y un respeto genuino hacia las diferencias culturales, promoviendo un diálogo intercultural continuo. En este sentido, Guanajuato se presenta como un microcosmos de la diversidad cultural, donde conviven y se entrelazan múltiples identidades étnicas y culturales, cada una con su historia, lengua y tradiciones propias.

La relevancia de la multiculturalidad en el estado de Guanajuato se puede entender mejor a través de la teoría del multiculturalismo liberal, propuesta por Will Kymlicka (1996), quien sostiene que las políticas públicas deben no solo proteger los derechos individuales, sino también garantizar el reconocimiento y apoyo de las comunidades culturales, especialmente aquellas que históricamente han sido marginadas. En Guanajuato, las comu-

nidades indígenas como los otomíes, chichimecas y purépechas, así como los afrodescendientes, tienen un papel crucial en la configuración del tejido social, político y económico del estado.

Al ahondar en las comunidades indígenas y afromexicanas de Guanajuato, es evidente que su contribución cultural es incalculable. Estas comunidades han mantenido vivas sus lenguas, costumbres y formas de organización social a pesar de siglos de colonización y discriminación. Sin embargo, enfrentan desafíos significativos en términos de acceso a la educación, oportunidades económicas y representación política.

Para abordar estas cuestiones, es vital que las políticas públicas en Guanajuato y en México en general prioricen la educación en la diversidad. La educación multicultural, como sugiere James A. Banks (2014), debe ser un componente central del currículo escolar, promoviendo el entendimiento y el respeto hacia todas las culturas. Esto no solo incluye la incorporación de contenidos que reflejen la historia y las contribuciones de las comunidades indígenas y afromexicanas, sino también el fomento de un ambiente escolar inclusivo donde se valoren todas las identidades culturales.

Con esta obra, los autores esbozaron, en términos de políticas públicas concretas, algunas iniciativas que podrían implementarse para fomentar la multiculturalidad en Guanajuato:

Implementación de programas educativos inclusivos: Desarrollo de planes de estudio que integren de manera sistemática la historia, lengua y cultura de las comunidades indígenas y afromexicanas, asegurando así que los estudiantes tengan un entendimiento profundo de la diversidad cultural del estado.

Formación docente en diversidad cultural: Capacitación continua para educadores en temas de diversidad cultural y pedagogía intercultural, con el objetivo de preparar a los docentes para abordar y valorar la diversidad en el aula.

Fomento de proyectos culturales comunitarios: Apoyo a iniciativas culturales que surjan desde las propias comunidades, permitiendo que indígenas y afrodescendientes sean protagonistas en la promoción de su cultura y patrimonio.

Acceso a medios de comunicación para la difusión cultural: Creación de espacios en medios de comunicación locales para que las comunidades

puedan compartir sus historias, tradiciones y preocupaciones, contribuyendo a una mayor visibilidad y reconocimiento.

Políticas de inclusión económica y social: Desarrollo de políticas que promuevan el acceso equitativo a recursos económicos y sociales, como créditos, capacitación laboral y servicios de salud, asegurando que las comunidades históricamente marginadas tengan las mismas oportunidades de desarrollo.

Participación activa en la toma de decisiones: Establecimiento de mecanismos de participación ciudadana que incluyan a representantes de comunidades indígenas y afromexicanas en la formulación de políticas locales y estatales, asegurando que sus voces sean escuchadas y sus necesidades atendidas.

Protección y promoción de lenguas indígenas y afromexicanas: Implementación de programas que promuevan el uso y la enseñanza de lenguas indígenas y afromexicanas en las escuelas y comunidades.

Programas de salud culturales: Desarrollo de servicios de salud que respeten y consideren las prácticas y los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas y afromexicanas.

Promoción de liderazgo femenino: Creación de programas que apoyen el liderazgo y la participación de mujeres indígenas y afromexicanas en todos los niveles de decisión política y social.

Conservación del patrimonio territorial: Implementación de políticas que protejan el territorio y los recursos naturales de las comunidades indígenas y afromexicanas, reconociendo su derecho a la tierra.

Investigación situada en municipios que permitan generar los propios insumos para los tomadores de decisiones.

En conclusión, esta obra enfatiza que para lograr una sociedad verdaderamente inclusiva y equitativa, es imprescindible adoptar un enfoque comprensivo y proactivo hacia la multiculturalidad. Esto implica no solo reconocer la riqueza cultural de las comunidades indígenas y afromexicanas de Guanajuato, sino también implementar políticas públicas que respeten y promuevan su identidad cultural. Al hacerlo, no solo se fortalece el tejido social del estado, sino que también se contribuye al desarrollo sostenible y a la creación de un entorno en el que todas las culturas puedan florecer y coexistir en armonía.

Referencias

Banks, J. A. (2014). *An introduction to multicultural education*. 5a ed. University of Washington.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías.* Paidós.

Sobre los autores

José Emmanuel Estrada López

Licenciado en Desarrollo Regional por la Universidad de Guanajuato, especialista en Migraciones Internacionales por El Colegio de la Frontera Norte (Conahcyt) y especialista en derechos humanos con enfoque de género por el Instituto de Investigaciones Especializadas de la Prodheg. Actualmente cursa la Maestría en Gerencia Política y Gobernanza en la Universidad La Salle Bajío. Es coordinador de investigación en la Secretaría de Derechos Humanos del Gobierno del Estado de Guanajuato, donde encabeza estudios sobre migración, remesas y grupos en situación de vulnerabilidad. Ha coordinado publicaciones especializadas y participado como ponente en seminarios académicos sobre migración internacional.

Correo electrónico: emmanuelestradal@hotmail.com

ORCID: 0009-0000-6373-9804

José Carlos Velázquez Luna

Químico Farmacéutico Biólogo por la Universidad de Guanajuato, con dos maestrías: en Desarrollo Docente y en Estadística para Ciencias Sociales. Especialista en Métodos Estadísticos por el Centro de Investigación en Matemáticas (Cimat). Desde 2017 es profesor en la Universidad de Guanajuato en materias de estadística, ciencia de datos e inteligencia artificial. Ha aplicado modelos de análisis de datos en seguridad pública y actualmente es analista de investigación en la Secretaría de Derechos Humanos del Estado de Guanajuato, con enfoque en poblaciones prioritarias.

Correo electrónico: velazquezlunajc@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2496-5013

Edgar Everardo Pantoja López

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Guanajuato. Es analista de investigación en la Secretaría de Derechos Humanos del Gobierno del Estado de Guanajuato, con experiencia previa en el Instituto Nacional Electoral y el Instituto Electoral del Estado de Guanajuato. Ha publicado artículos en revistas de la Universidad de los Andes y la UNAM, y ha participado en congresos de la Asociación Mexicana de Ciencias Políticas, entre otras instituciones. Sus áreas de interés incluyen estudios electorales, democracia en América Latina y sistemas de partidos.

Correo electrónico: edgarepantoja81@outlook.com
ORCID: 0009-0006-5940-3113

Andrea Sánchez Chávez

Egresada de la Licenciatura en Desarrollo Territorial por la UNAM (ENES Unidad León) con especialidad en Gestión Ambiental. Se dedica al desarrollo de proyectos socioambientales bajo una visión sistémica, integrando la planeación de infraestructura verde, el turismo de bajo impacto y el análisis de diagnósticos territoriales complejos. Desarrolló una estancia de investigación en Bogotá, Colombia, con el objetivo de reconocer la vulnerabilidad hídrica de los habitantes, así como otros proyectos sobre análisis territorial y ambiental en México. Cuenta con una sólida especialización técnica en el uso de Sistemas de Información Geográfica (SIG) y análisis de datos.

Su trabajo se distingue por la aplicación de metodologías de vanguardia para abordar problemáticas de justicia espacial y sostenibilidad. A través de su práctica profesional, impulsa proyectos que logran conectar la gestión técnica del entorno con el bienestar de sus habitantes y la preservación del patrimonio natural y biocultural.

Correo electrónico: andreasnc60@comunidad.unam.mx

Elias Luis Ángel Martínez González

Egresado de la Licenciatura en Desarrollo Territorial por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se desempeña como consultor y analista técnico

socioambiental, codirigiendo una consultoría especializada en la gestión del territorio. Su perfil se distingue por un enfoque híbrido y sistémico que integra el análisis ambiental con las dinámicas sociales. Cuenta con una sólida especialización técnica en el uso de Sistemas de Información Geográfica (SIG). Su experiencia profesional abarca la participación en análisis espacial y SIG para la evaluación de variables ambientales. En el ámbito de la planeación y conservación, ha realizado la caracterización del área y el análisis social en Áreas Naturales Protegidas, destacando su trabajo en la ANP Los Encinos en Irapuato y el análisis ecosistémico en la Sierra de Lobos. Asimismo, ha colaborado con el sector público como dictaminador de incidencias ambientales para la PAOT Guanajuato y en la actualización del Plan Maestro de Parques Lineales del municipio de León, elaborando cartografía temática para la infraestructura verde urbana.

Correo electrónico: eliasluisangel@comunidad.unam.mx
ORCID: https://orcid.org/0009-0002-9266-5677

Isaías Daniel Hinojosa Flores

Cuenta con una formación académica como doctor en Geografía y especialista en Manejo Integrado del Paisaje, ha publicado diversos trabajos enfocados en la multidimensionalidad del espacio rural, sostenibilidad y análisis ambiental. Su labor integra el análisis integral del paisaje con el estudio de la marginación social, la tenencia de la tierra y la planeación de infraestructura verde, utilizando herramientas geoespaciales para diagnosticar la vulnerabilidad ambiental y de análisis para la gestión del territorio. Su labor se centra en la planeación de paisajes que equilibren la conservación de los servicios ecosistémicos con aspectos sociales y culturales; en la cual ha desarrollado propuestas de manejo de recursos naturales en comunidades rurales y originarias. Al priorizar el análisis integral, sus investigaciones documentan cómo la gobernanza local y el reconocimiento del patrimonio geográfico son esenciales para mitigar la degradación ambiental. De este modo, su trayectoria se consolida en la creación de herramientas que buscan entender la justicia territorial basada en la sostenibilidad y el conocimiento profundo de las dinámicas del paisaje natural y cultural.

Correo electrónico: idhinojosaf@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5985-484X
ResearchGate: https://www.researchgate.net/profile/Isaias-Daniel-Hinojosa-Flores

Felipe Canuto Castillo

Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador en el Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Guanajuato, campus León. Cuenta con los reconocimientos del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII, nivel I) de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti) y el Perfil Deseable para Profesores de Tiempo Completo de la Secretaría de Educación Pública (SEP). Su línea de investigación es la (historia) demo-sociolingüística indomexicana, sobre la que ha publicado libros, capítulos y artículos. Es miembro de la Red de Investigación México-Francia (Muframex) y de la Red Nacional de Investigación sobre Lenguas Indígenas (Renili).

Correo electrónico: felipe.canuto@ugto.mx

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1874-4169

Ivy Jacaranda Jasso Martínez

Licenciada en Antropología Social y maestra y doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán. Profesora de tiempo completo de la Universidad de Guanajuato desde el año 2010, especialista en el estudio antropológico de población indígena en diferentes regiones del país (Veracruz, Michoacán, Oaxaca, Guanajuato). Con esta población ha indagado temas como derechos indígenas, organizaciones indígenas, identidades étnicas, movimiento indígena y prácticas culturales. De forma más reciente ha incursionado en temas de migración interna con población indígena en las urbes, así como en temas de jóvenes, interculturalidad y género. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (nivel I), integrante de la Asociación Antropólogos Iberoamericanos en Red y de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales.

Correo electrónico: ivyja@ugto.mx

ORCID: 000-0001-6474-1463

Jesús Arellano Gómez

Doctor en Estudios Jurídicos, Políticos y de Gobierno por la Universidad de Guanajuato. Profesor de tiempo completo en el Departamento de Derecho de la División de Derecho, Política y Gobierno de la misma institución. Sus líneas de investigación se centran en derecho constitucional, derechos humanos, derecho universitario y responsabilidad patrimonial del Estado.

Es autor del libro *La responsabilidad patrimonial del Estado y el error jurisdiccional. Notas para su estudio en el sistema jurídico mexicano* y de diversas publicaciones académicas en temas de justicia constitucional y protección de derechos humanos. Ha participado como ponente en congresos nacionales e internacionales y ha colaborado en proyectos académicos vinculados con el fortalecimiento del Estado constitucional.

Ha desempeñado funciones académicas y administrativas en el ámbito universitario y de la administración pública. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII) y cuenta con el reconocimiento de Perfil Deseable Prodep. Su trabajo académico se orienta al análisis crítico del constitucionalismo contemporáneo y a la consolidación de mecanismos de protección de los derechos humanos en contextos institucionales y sociales complejos.

Es integrante del Cuerpo Académico Democracia, Sociedad Civil y Libertades, Secretario de la Asociación Mexicana de Justicia Constitucional, integrante del Colegio de Abogados de Guanajuato y miembro de la Asociación Colombiana de Derecho Procesal Constitucional.

Correo electrónico: j.arellanogomez@ugto.mx

ORCID: https://orcid.org/0009-0008-3611-5826

Google Académico: https://scholar.google.es/citations?hl=es&authuser=1&user=Hv3pJioAAAAJ

ResearchGate: https://www.researchgate.net/profile/Jesus-Arellano-Gomez?ev=hdr_xprf

Marcelo Tomás Ramírez Ruiz

Licenciado en Geografía, maestro en Estudios Regionales y doctor en Historia. Se desempeña como profesor (Titular "B", tiempo completo) en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (antigüedad de 32 años), y pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (nivel II). Las líneas de investigación que desarrolla son las siguientes: a) cartografía histórica de México y el Nuevo Mundo; b) geografía histórica de Nueva España; c) los "pueblos de indios" novohispanos; y d) paisaje y sociedad en la Mixteca. Es responsable del proyecto "Los paisajes de la guerra. Un análisis histórico y contemporáneo de las representaciones cartográficas de la alcaldía de San Miguel y San Felipe de los Chichimecas" (UNAM, PAPIIT IN401325, 2025-2027); ha publicado una serie de artículos y capítulos de libros, y

fue coordinador del libro *Paisajes y representación del "pueblo de indios"* (Instituto de Geografía de la UNAM, 2020).

Correo electrónico: Tomásramirez@filos.unam.mx

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7566-8804

Google académico: https://scholar.google.com/citations?user=vE_FNSoAAAAJ&hl=es

Iván Isazky Lara Sánchez

Doctorante en Economía Social y Solidaria, maestro en Administración, ingeniero en Restauración Forestal y prestador de servicios forestales. Tiene 22 años de experiencia en el sector forestal de México, trabajando con empresas sociales, privadas, instituciones de gobierno, ejidos y comunidades de Baja California, Nayarit, Michoacán, Veracruz, Tabasco, Morelos, Estado de México, Ciudad de México y Guanajuato en temas de restauración forestal, plantaciones forestales comerciales, aprovechamiento de recursos forestales maderables y no maderables, dasonomía urbana, estudios ambientales y formación y consolidación de empresas comunitarias. Coautor en publicaciones en las que se encuentran *Infraestructura verde. Análisis y propuestas metodológicas para un futuro sostenible de las ciudades* (2026); Los beneficios socioambientales de los bosques y el empoderamiento de las mujeres (*La Jornada*, 2022); Diagnóstico de los recursos forestales en el suelo de conservación de la Ciudad de México, para fortalecer acciones integrales en el manejo silvícola de conservación (Corenadr, 2022). Imparte pláticas, talleres y cursos para instituciones gubernamentales, universidades, empresas privadas y sociales sobre temas de economía social solidaria, equidad de género, plagas forestales, reforestación, conservación de suelo y agua, aprovechamientos forestales, normatividad forestal, cultura forestal, plantaciones forestales comerciales, dasonomía urbana, paisaje, sustentabilidad y soluciones basadas en la naturaleza, empresas forestales, cambio climático y resiliencia, entre otros temas ambientales.

Correo electrónico: ii.larasanchez@ugto.mx

28ivanlara@gmail.com

Google Académico: https://scholar.google.com/citations?user=390Ce2MAAAAJ&hl=es

Miriam Reyes Tovar

Directora y profesora de tiempo completo en el Departamento de Estudios Culturales, Demográficos y Políticos de la Universidad de Guanajuato, campus Celaya-Salvatierra. Doctora en Geografía por el CIGA-UNAM y maestra en Filosofía de la Cultura por la UMSNH. Responsable del Seminario Internacional de Investigación: Sociedades Globales frente al Desarrollo Sostenible, así como el Coloquio Internacional sobre Movilidades Humanas de la Universidad de Guanajuato. Catedrática en niveles de doctorado, maestría y licenciatura, ha sido profesora invitada en universidades nacionales e internacionales. Su línea de investigación se centra en el análisis de las transformaciones territoriales y paisajísticas derivadas de las movilidades humanas, buscando generar espacios de reflexión y soluciones para establecer sociedades resilientes y sostenibles ante los efectos que estas movilidades conllevan. Otro de sus objetivos es fomentar procesos colaborativos entre la academia, instituciones gubernamentales y sectores poblacionales, para crear investigaciones que tengan un enfoque social, sostenible y participativo.

Correo electrónico: miriam.reyes@ugto.mx

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7721-028X

Google académico: https://scholar.google.com/citations?user=tPhQcGUAAAAJ&hl=es

Researchage: https://www.researchgate.net/profile/Miriam-Reyes-Tovar

Fátima del Rocío Dávila Ramírez

Licenciada en Letras Españolas por la Universidad de Guanajuato. Actualmente es profesora de bachillerato en el Colegio de los Altos e investigadora independiente. En sus líneas de investigación se encuentran los estudios afrodescendientes, literatura de la diáspora africana y escrita por mujeres. Es cocreadora de la separata "Unidas por los hilos" (2020) del Programa de Fomento a la Lectura de la Universidad de Guanajuato. Fue ponente de la charla "Voces de la diáspora: un análisis literario al son jarocho afrodescendiente" en el espacio cultural Casa Cuévano en el marco del Festival Internacional Cervantino en su edición 53. Es tallerista (desde 2022) de bordado como nueva forma narrativa y fundadora del club de lectura Las Hilanderas (2025).

Correo electrónico: fatima260300@gmail.com

Miranda de los Ángeles Espinosa Giles

Filósofa afroguanajuatense, directora general de Ojo Negro Teatro, dramaturga, artista plástica y actriz, inició su carrera artística a una edad temprana, y sus obras han sido presentadas en festivales tanto nacionales como internacionales. Es una ferviente promotora de la diáspora afrodescendiente, el antirracismo y la descolonización mental. Ha sido beneficiaria del Pecda Guanajuato (2023) y ha participado en el Circuito Nacional de Artes Escénicas Chapultepec en sus modalidades de Espacios Independientes (2023) y Títeres y Objetos (2022). También ha sido parte de Más Escena (2021, 2024) y del Programa de Apoyo a Proyectos para Niños y Jóvenes del Sistema de Apoyos a la Creación y Proyectos. Ha participado en festivales significativos como Teatro Libre (1996), Cervantes en Todas Partes (1998), Festival Internacional de Títeres de Aguascalientes (2002, 2017, 2021, 2025) y el Festival Internacional Cervantino (2003, 2012, 2023). También ha sido bailarina y música en escena en Danzas en el Carapacho del Armadi-Yo, dirigida por Erika Torres (FIC 2012). Como productora de Ojo Negro Teatro, ha creado más de 10 obras, destacando títulos como *Yanka-Yanka* (FeNaL 2016), *La marca indeleble* (FeNaL 2017), *Contramolinos* (2016), *De un lado a otro. Fieles, muertos y ritos* (2017), *La noche más larga* (2018) y *El pozo de los ratones* (2018). Su obra *Contramolinos* fue seleccionada para el 35 Festival Internacional de Títeres "Rosete Aranda" en su modalidad virtual (2020).

Correo electrónico: vimirash@gmail.com

José Eduardo Vidaurri Aréchiga

Historiador, doctor en Turismo, maestro en Investigación Educativa, especialista en Antropología Cultural y doctor en Turismo. Profesor de la Universidad de Guanajuato en diversas áreas: historia, patrimonio cultural, geografía y turismo cultural. Coordinador académico del Observatorio Turístico de la Universidad de Guanajuato y del Seminario de Estudios Turísticos. Investigador de temas relacionados con la historia de Guanajuato, la gastronomía regional, las tradiciones, el turismo y el patrimonio cultural. Entre sus publicaciones destacan los siguientes libros: *Cofradías eclesiásticas de Guanajuato en la época colonial* (1999), *Compendio de escrituras, poderes y testamentos, documento original de 1810* (2ª ed. 2010), *Testimonios sobre la toma de Guanajuato el 28 de septiembre de 1810* (2003), *Frenesí de libertad, proceso militar seguido a Miguel Hidalgo y Costilla* (2003), *Cabalgata por la ruta de la Independencia Nacional* (2003), *450 años de amor, reseña histórica de la imagen de nuestra Señora de Guanajuato* (2007) y *Génesis y consolidación de la educación superior pública*

en Guanajuato 1732-1870 (2016). Ha sido coordinador y coautor de las siguientes publicaciones colectivas: *Historia sintética de Guanajuato en braille* (2.ª ed. 2008), *Historia breve de México* (2009) e *Historia sintética de México en braille* (2010). Es miembro del SNII nivel I. Perfil Prodep.

ResearchGate: https://www.researchgate.net/scientific-contributions/Jose-Eduardo-Vidaurri-Arechiga-2143802182

Luis Enrique Ferro Vidal

Profesor de tiempo completo del Campus Celaya-Salvatierra en la División de Ciencias Sociales y Administrativas, adscrito al Departamento de Estudios Culturales, Demográficos y Políticos. Doctor en Ciencias Antropológicas por parte de la Universidad Autónoma de México, Unidad Iztapalapa. Maestro en Filosofía por la Universidad Autónoma de Querétaro y licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cuenta con el reconocimiento del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores nivel I y reconocimiento Prodep Deseable. Pertenece al Cuerpo Académico en Consolidación: Turismo, Gestión y Desarrollo. Ha participado en el proyecto de desarrollo La Cuenca del río Laja en Guanajuato para Codereg (Consejo Regional del Estado de Guanajuato), en el Proyecto Nacional Regiones Indígenas de México del INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia). Ha dirigido tesis de licenciatura y posgrado. Su labor académica y de investigación se sustenta con la publicación libros como autor y coordinador. En temas de divulgación científica ha realizado cápsulas de radio del programa *Retratos Culturales* que se ha transmitido por Radio UG y manifiesta las costumbres y tradiciones de las comunidades indígenas y mestizas del estado de Guanajuato. Ha obtenido los siguientes premios y reconocimientos: Reconocimiento por el Museo Regional de Querétaro por la participación en la reestructura de la sala de etnografía, 2.ª Mención Honorífica en el Premio Regional Wigberto Jiménez Roberto, Instituto de Cultura del Estado de Guanajuato. Reconocimiento por el proyecto de alto impacto: Sentir el Barrio. Obtención de la Medalla al Mérito Universitario, Universidad Autónoma de México.

Correo electrónico: luis.ferro@ugto.mx

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1508-5652

ResearchGate: https://www.researchgate.net/profile/Luis-Ferro-7?ev=hdr_xprf

Guanajuato multiétnico. Raíces indígenas y afromexicanas en una herencia compartida, de Miriam Reyes Tovar, Jesús Arellano Gómez, Felipe Canuto Castillo, Fátima del Rocío Dávila Ramírez, Miranda de los Ángeles Espinosa Giles, Luis Enrique Ferro Vidal, Isaías Daniel Hinojosa Flores, Ivy Jacaranda Jasso Martínez, Iván Isazky Lara Sánchez, Elías Luis Ángel Martínez González, Marcelo Tomás Ramírez Ruiz, Andrea Sánchez Chávez y José Eduardo Vidaurri Aréchiga, publicado por Ediciones Comunicación Científica, S. A. de C. V., se terminó de imprimir en octubre de 2026, en Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, 09810, Ciudad de México. El tiraje fue de 80 ejemplares impresos y en versión digital para acceso abierto en los formatos PDF, ePUB y HTML.

GUANAJUATO

GOBIERNO DE LA GENTE

SECRETARÍA DE DERECHOS HUMANOS



Gobierno de Guanajuato

ISBN: 978-970-96351-0-2

9 789709 635102

Comunicación Científica

ISBN: 978-968-9803-27-0

9 789689 803270