

Horizontes decoloniales

Pueblos, territorios y creación colectiva

Fortino Domínguez Rueda
Alan Roberto Llanos Velázquez
Coordinadores

Colección
Estudios de la Humanidad

Universidad de Guadalajara

Horizontes decoloniales

Pueblos, territorios y creación colectiva

Colección
Estudios de la Humanidad

Directora: Chloé Marie Pomedio

COMITÉ EDITORIAL

Gerardo Bernache Pérez	CIESAS Occidente, México
Avital Bloch	Universidad de Colima, México
Tomás Calvo Buezas	Universidad Complutense de Madrid, España
Annick J.E. Daneels	Universidad Nacional Autónoma de México
Daria Deraga	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Andrés Fábregas Puig	CIESAS Occidente, México
Brigitte Faugère	Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, Francia
Rodolfo Fernández	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Marion Forest	Sorbonne Université, Francia
Peter Gerritsen	Universidad de Guadalajara, México
María del Pilar Gutiérrez	Universidad de Guadalajara, México
Verenice Heredia	El Colegio de Michoacán, México
Olivier Le Guen	CIESAS Ciudad de México, México
Karine Lefebvre	Universidad Nacional Autónoma de México, México
Daniel Levine	Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Francia
Ricardo Medina García	University of California, Los Angeles, Estados Unidos de América
Xavier Medina	Universitat de Barcelona, España
Hilda Morán Quiroz	Universidad de Guadalajara, México
Joseph B. Mountjoy	Universidad de Guadalajara, México
Melissa Niño Santana	Investigadora independiente en lingüística, México
Lilia Oliver Sánchez	Universidad de Guadalajara, México
Francisco Valdez	Institut de Recherche pour le Développement, Francia
Rosa H. Yáñez	Universidad de Guadalajara, México
Claudia Zamudio	Investigadora independiente en lingüística, México
Víctor Manuel Téllez Lozano	Universidad de Guadalajara, México

Para mayores informes, favor de dirigirse a:
Estudios de la Humanidad
Universidad de Guadalajara
Teléfono: (+52) 33 3819 3365
Correo e.: edh.cucsh@academicos.udg.mx

Horizontes decoloniales

Pueblos, territorios y creación colectiva

Fortino Domínguez Rueda
Alan Roberto Llanos Velázquez
Coordinadores

Colección
Estudios de la Humanidad

Universidad de Guadalajara

305.8
hor

Horizontes decoloniales. Pueblos, territorios y creación colectiva / Fortino Domínguez Rueda y Alan Roberto Llanos Velázquez, coordinadores.

Primera edición, 2026.

Zapopan, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.

ISBN colección: 978-607-571-945-0
ISBN volumen VI: 978-607-646-151-8
Colección: Estudios de la Humanidad.

1. Decolonialidad. 2. Pensamiento decolonial – América Latina. 3. Pueblos indígenas – México. 4. Colonialidad del poder. 5. Epistemologías del Sur. 6. Interculturalidad. 7. Identidad cultural. 8. Mujeres indígenas – Migración. 9. Jóvenes indígenas – Identidad cultural. 10. Educación intercultural. 11. Arqueología comunitaria. 12. Territorio – Defensa. 13. Patrimonio cultural. 14. Resistencia cultural. 15. Rap indígena.

I. Domínguez Rueda, Fortino, coordinador. II. Llanos Velázquez, Alan Roberto, coordinador. III. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.

Esta obra fue dictaminada favorablemente mediante
el método doble ciego por pares académicos.

Primera edición, 2026.

D. R. © 2026 Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Unidad de Apoyo Editorial
Av. José Parres Arias 150, San José del Bajío,
C.P. 45132, Zapopan, Jalisco.

ISBN COLECCIÓN: 978-607-571-945-0
ISBN VOLUMEN VI: 978-607-646-151-8

Visite nuestro catálogo
www.cucsh.udg.mx

Editado y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Índice

Introducción.
Cuando las resistencias producen conocimiento. Reflexiones desde las epistemologías decoloniales 9
Fortino Domínguez Rueda
Alan Roberto Llanos Velázquez

Capítulo 1.
Juego, resistencia e identidad: El baloncesto como espacio de integración de mujeres migrantes mixes en Zapopan 15
Carmen Yamaris González Monteagudo

Capítulo 2.
Entre la política pública y las trayectorias juveniles: jóvenes indígenas urbanos frente a Jóvenes Construyendo el Futuro en la Zona Metropolitana de Guadalajara 35
Alan Roberto Llanos Velázquez

Capítulo 3.
Estudiantes universitarios de pueblos originarios en la Universidad de Guadalajara: problemáticas, retos y desafíos. El caso de CUCEA y CUCEI 71
Jorge Luis Ríos Córdova

Capitulo 4.
Arqueología en diálogo: investigando en tierras de las comunidades de la Sierra de Manantlán, Jalisco 87
Chloé Marie Pomedio

Capítulo 5.
La comunidad wixárika-tepehuana de San Lorenzo de Azqueltán: Resistencia y despojo territorial desde el fondo del cañón de Bolaños en México 115
Yousefth González Guerra

Capítulo 6.
Rap desde abajo en México: anticolonialismo y pueblos en lucha 155
Isaac Ricardo Gutiérrez Rubio
Bruno Baronnet
Fortino Domínguez Rueda

Las y los autores 185

Introducción.
Cuando las resistencias producen conocimiento. Reflexiones desde las epistemologías decoloniales

Fortino Domínguez Rueda[1]
Alan Roberto Llanos Velázquez[2]

En octubre de 2008 iniciaron las actividades de la Cátedra de la Interculturalidad y del Seminario de Epistemologías Decoloniales; actualmente, ambos proyectos se encuentran anclados al Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH), de la Universidad de Guadalajara (UdeG). Surgimos como un grupo interdisciplinario —arraigado en el análisis histórico de larga duración, la intervención comunitaria y la liberación de la colonialidad como horizonte—; es así como la inercia del trabajo generó un espacio lúdico para ir más allá de los límites del saber disciplinar y reconocer la urgente necesidad de conocer otras formas de conocimiento, más allá del lente meramente occidental. Así fue como el proyecto de la Cátedra y el Seminario comenzaron a caminar y hasta ahora suman dieciocho años de existencia (2008-2026).

En el segundo semestre del año 2023, posterior a la valoración por los quince años del proceso, anunciamos una nueva fase en la forma de operar del Seminario; en ese tiempo declaramos: «Creemos poder intentar dar un siguiente paso, el cual consiste en construir un espacio para la palabra colectiva. Por lo anterior, lanzamos esta convocatoria que busca consolidar un grupo interdisciplinario de estudiantxs, investigadorxs, comunic@dores, artistas visuales y quienes actualmente nos encontramos realizando proyectos de investigación o intervenciones artísticas, que refieren a temas de decolonialidad, pueblos y comuni-

1 Universidad de Guadalajara.
2 Universidad de Guadalajara.

dades indígenas en la territorialidad del estado de Jalisco y la región occidente de México, para que en conjunto realicemos actividades dentro del Seminario de Epistemologías Decoloniales. El propósito es, en primer término, socializar, analizar, discutir y dialogar sobre nuestros hallazgos de investigación con la intención de nutrir nuestras perspectivas y enriquecer nuestras propuestas a través de presentaciones mensuales o bimestrales a realizarse en día y hora por definir» (Convocatoria SED, 10 de noviembre, 2023).

La necesidad de dar un siguiente paso obedeció a dos procesos, que están atravesados a su vez por el acompañamiento y la compartición de conocimientos entre estudiantes y compañeros —tanto de licenciatura, posgrado, posdoctorado y sabáticos— en clave de un diálogo transgeneracional. Hace cuatro años, el doctor Alan Roberto Llanos Velázquez se integró al equipo de la Cátedra y del Seminario producto de la obtención de una beca de investigación posdoctoral. Una de sus tareas fue coordinar el paso para abrir el seminario a reuniones mensuales. Por otro lado, nos enfrentamos a la exigencia de expandir el espacio de exposición de proyectos, escucha y retroalimentación de las investigaciones en curso de los estudiantes, sobre todo de licenciatura. A la par, se consolidó un diálogo, escucha y articulación con la arqueología a través de la doctora Chloé Marie Pomedio, del Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos del CUCSH. En ese sentido, reconocemos el gran aporte que la arqueología del occidente de México tiene para la deconstrucción de relatos totalizadores, así como para construir un horizonte decolonial.

El libro que el lector tiene entre sus manos es resultado de los procesos anteriormente señalados. Sus capítulos no surgieron de manera aislada ni responden únicamente a los intereses particulares de quienes los escribieron; son producto del diálogo que ha venido consolidándose en el Seminario, permitiendo algo poco frecuente en la dinámica académica actual: construir una comunidad de reflexión donde el conocimiento no se produce únicamente desde la especialización disciplinaria, sino mediante el intercambio de experiencias, lecturas, investigaciones y preocupaciones compartidas.

En este sentido, las epistemologías decoloniales constituyen mucho más que un campo de estudio. Representan una invitación permanente a revisar críticamente los presupuestos desde los cuales se produce el conocimiento, a cuestionar las jerarquías epistémicas heredadas de la modernidad colonial y a reconocer que los pueblos históricamente subordinados no solo han sido obje-

to de investigación, sino también productores de saberes, memorias, prácticas políticas y proyectos civilizatorios que amplían nuestra comprensión del mundo contemporáneo. Desde esta perspectiva, la decolonialidad no aparece como una teoría acabada ni como un conjunto de categorías rígidas, sino como un horizonte ético, político y epistemológico que invita a pensar de otra manera las relaciones entre conocimiento, poder y sociedad.

Los textos reunidos en este volumen participan precisamente de ese horizonte común. Aunque parten de objetos de estudio, metodologías y escalas analíticas distintas, todos comparten una preocupación fundamental: comprender cómo la colonialidad continúa configurando múltiples dimensiones de la vida social contemporánea y, al mismo tiempo, reconocer las diversas estrategias mediante las cuales los pueblos indígenas y otros sujetos históricamente subordinados producen formas de resistencia, organización, memoria, creación cultural y construcción de futuros posibles.

El recorrido inicia con el capítulo «Juego, resistencia e identidad: El baloncesto como espacio de integración de mujeres migrantes mixes en Zapopan» de Carmen Yamaris González Monteagudo, el cual nos ofrece una reflexión sobre las experiencias de mujeres ayuujk (mixes) migrantes cuya participación en prácticas deportivas comunitarias trasciende el ámbito recreativo para convertirse en un espacio de reconstrucción identitaria, fortalecimiento de vínculos comunitarios y resignificación del cuerpo como territorio de pertenencia y resistencia. El deporte aparece así como una práctica social capaz de articular memoria, migración y comunidad, mostrando que las formas de reproducción cultural se reinventan incluso en contextos marcados por la movilidad y el desplazamiento.

El segundo capítulo, «Entre la política pública y las trayectorias juveniles: jóvenes indígenas urbanos frente a Jóvenes Construyendo el Futuro en la Zona Metropolitana de Guadalajara», de Alan Roberto Llanos Velázquez, traslada la discusión hacia el ámbito de las políticas públicas dirigidas a las juventudes indígenas urbanas. A partir de un análisis crítico de los discursos institucionales y de las experiencias de jóvenes indígenas en la Zona Metropolitana de Guadalajara, el texto evidencia las limitaciones de políticas construidas desde categorías homogéneas que invisibilizan la diversidad étnica y cultural existente en los espacios urbanos. La investigación muestra que la colonialidad también opera mediante dispositivos administrativos y programas gubernamentales que, ba-

jo la apariencia de inclusión, continúan reproduciendo mecanismos de exclusión y silenciamiento.

En continuidad con esta reflexión, el tercer capítulo: «Estudiantes universitarios de pueblos originarios en la Universidad de Guadalajara: problemáticas, retos y desafíos. El caso de CUCEA y CUCEI» de Jorge Ríos Córdova coloca la atención en las instituciones de educación superior, analizando las trayectorias de estudiantes indígenas universitarios y los desafíos que enfrentan dentro de espacios académicos construidos históricamente desde parámetros monoculturales. Más allá de registrar experiencias de discriminación, el texto recupera las estrategias mediante las cuales estos estudiantes negocian identidades, construyen redes de apoyo y resignifican su presencia en la universidad, cuestionando las fronteras simbólicas que aún delimitan quiénes son reconocidos como productores legítimos de conocimiento.

La cuarta contribución, «Arqueología con y para la comunidad nahua de Cuzalapa, México», deChloé Marie Pomedio, propone un diálogo particularmente sugerente entre arqueología, patrimonio y decolonialidad. Al problematizar las relaciones tradicionales entre investigación científica y comunidades locales, el capítulo plantea la necesidad de construir prácticas arqueológicas participativas que reconozcan la agencia de las comunidades en la interpretación, apropiación y gestión de su patrimonio cultural. De esta manera, el patrimonio deja de entenderse exclusivamente como objeto de conservación para convertirse en un espacio vivo de memoria, identidad y disputa política.

El quinto capítulo: «La comunidad Wixarika-Tepehuana de San Lorenzo de Azqueltán: Resistencia y despojo territorial desde el fondo del cañón de Bolaños en México», de Yousefth González Guerra, profundiza en las relaciones entre territorio, autonomía y resistencia comunitaria mediante el análisis del caso de Azqueltán. A través de una reconstrucción histórica y política del conflicto territorial, el texto muestra que las luchas por la defensa del territorio constituyen también luchas por el reconocimiento de formas propias de organización política, sistemas normativos y proyectos colectivos de vida. La autonomía aparece así no únicamente como una reivindicación jurídica, sino como una práctica cotidiana de reconstrucción comunitaria frente a procesos históricos de despojo y colonialidad.

Finalmente, el libro concluye con el capítulo «Rap desde abajo en México: anticolonialismo y pueblos en lucha» de Isaac Ricardo Gutiérrez Rubio, Bruno

Baronnet y Fortino Domínguez Rueda, quienes elaboran una reflexión sobre el rap indígena como expresión artística, política y pedagógica. Lejos de concebir la música únicamente como manifestación cultural, los autores demuestran cómo las producciones musicales de jóvenes indígenas constituyen espacios desde donde se confrontan el racismo, la discriminación, el patriarcado y las desigualdades estructurales, al tiempo que se fortalecen identidades colectivas y se generan nuevos lenguajes para narrar las experiencias contemporáneas de los pueblos indígenas. El arte aparece aquí como una práctica de resistencia epistémica capaz de disputar imaginarios y producir nuevas formas de enunciación política.

Más que estudiar la colonialidad como un fenómeno abstracto, los capítulos muestran cómo esta se manifiesta en ámbitos tan diversos como el cuerpo, las políticas públicas, la universidad, el patrimonio, el territorio y las expresiones artísticas. Al mismo tiempo, evidencian que en cada uno de estos espacios emergen prácticas concretas de resistencia mediante las cuales comunidades y sujetos históricamente subordinados producen conocimientos, fortalecen identidades, defienden territorios y construyen horizontes alternativos de convivencia.

Los textos aquí reunidos constituyen, por ello, una invitación a pensar desde otros lugares, a escuchar voces que durante largo tiempo fueron relegadas a los márgenes de la producción académica y a reconocer que las alternativas al orden colonial no pertenecen únicamente al ámbito de la teoría, sino que se construyen cotidianamente en las prácticas, memorias y luchas de quienes han hecho de la resistencia una forma de existencia.

Como coordinadores de esta obra, expresamos nuestro agradecimiento a la Colección Estudios de la Humanidad, del Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos del CUCSH, por la invitación a integrar este volumen dentro de su catálogo editorial. Valoramos la apertura de este espacio, que hace posible fortalecer los diálogos interdepartamentales y reafirma la importancia de construir puentes entre distintas comunidades académicas.

El Seminario de Epistemologías Decoloniales y la Cátedra de la Interculturalidad seguirán siendo espacios abiertos para el intercambio intelectual y la construcción colectiva del conocimiento; por ello estamos convencidos de que las preguntas más importantes aún están por formularse y que los diálogos aquí iniciados encontrarán continuidad en futuras publicaciones y en nuevas generaciones de investigadoras e investigadores comprometidos con la construcción

de horizontes más críticos, justos, plurales y profundamente humanos. Falta lo que falta.

Desde la otra Guadalajara, México.
Agosto de 2026

Capítulo 1.
Juego, resistencia e identidad: El baloncesto como espacio de integración de mujeres migrantes mixes en Zapopan

Carmen Yamaris González Monteagudo[1]

Introducción

La migración indígena en México se presenta como una realidad multifacética que no solo refleja las dinámicas económicas y políticas del país, sino que también está profundamente entrelazada con las estructuras de poder, género y colonialidad.

A lo largo de la historia, los pueblos indígenas han enfrentado múltiples formas de desplazamiento, ya sea por la búsqueda de mejores oportunidades económicas, la violencia estructural o el despojo de sus territorios ancestrales. Este proceso migratorio no es homogéneo; está marcado por las particularidades culturales, sociales y económicas de cada grupo indígena, así como por las condiciones específicas del contexto en el que se desenvuelven.

La migración indígena a las ciudades ha generado diversos estudios (Redfield, 1941; Arizpe, 1978; Pimienta Lastra, 2002; Ramírez Sánchez, 2006), que analizan este fenómeno y aseguran que no constituye para nada una desconexión entre el lugar de destino y el de origen, pues existen vínculos económicos, culturales y sociales que no es posible ignorar.

Discutir sobre las experiencias migratorias de las mujeres no es un tema reciente; desde hace varias décadas, diversas investigadoras (Gregorio Gil, 1998; Pedone, 2003; Young, 2005; Oehmichen Bazán, 2005) han explicado que las mujeres también migran de manera independiente, enfrentando no solo los de-

1 Universidad de Guadalajara.

safíos inherentes al desplazamiento, sino también las desigualdades de género que se manifiestan en sus comunidades y en los lugares de destino.

La migración puede ofrecerles oportunidades para mejorar su situación económica y social, pero también puede exponerlas a nuevas formas de vulnerabilidad, explotación y violencia. Por lo tanto, es fundamental analizar cómo las dinámicas de género influyen en las experiencias migratorias de las mujeres indígenas y cómo estas experiencias son a su vez moldeadas por las estructuras coloniales que persisten en la sociedad mexicana contemporánea.

En consonancia, Ramírez Sánchez (2006) encuentra que los migrantes indígenas han logrado reterritorializar su lugar de origen a través de un sentimiento de transpertenencia que se basa en la etnicidad. Es decir, los actores comparten un mito de origen, una historia en común, una cultura distinta, una lengua propia, un vínculo con el territorio y un sentido de solidaridad y lealtad.

Este sentimiento de transpertenencia en las migrantes mixes se evidencia a partir de prácticas de baloncesto dominicales, como espacios de socialización y de creación de redes de apoyo a la comunidad.

El acercamiento a las mujeres migrantes mixes nació a partir de mi vínculo académico con la Cátedra de la Interculturalidad de la Universidad de Guadalajara. Puede decirse que me sitúo con mi propuesta en una línea de investigación legitimada. Y, lógicamente, anima visualizar reconocimiento en una práctica ya constituida.

Además de indagar en las experiencias de mujeres indígenas en el contexto de la migración, me interesa, particularmente, dirigir la mirada desde un enfoque democrático, en condición de iguales y no señalando desde el inicio mismo del estudio, de manera más o menos abierta, la distancia que «me separa a mí, investigador, de ti, sujeto de estudio». Por ello, más que un sesgo para mi estudio, mi condición de cubana y migrante me aporta la empatía y la sensibilidad que no debe desconocer nunca el investigador social.

Entonces, acercarme a las historias recientes de mujeres migrantes mixes me parece que reivindica, en voz alta, el proyecto migratorio indígena en tanto proyecto de vida, en tanto ruta hacia lo deseable. En el análisis de sus procesos de socialización en el nuevo entorno urbano, estoy en diálogo conmigo misma y con mi propia historia. Es clave la autorreflexión y el conocimiento de sí misma. No hay manera de que no podamos estar implicados.

En el presente capítulo[2] propongo examinar cómo el baloncesto actúa como un medio para la socialización de mujeres migrantes mixes en Zapopan, identificando las dinámicas interpersonales y comunitarias que se desarrollan a través de la práctica deportiva. También pretendo indagar en los beneficios que la participación en el baloncesto aporta a las mujeres migrantes, tales como el desarrollo de habilidades sociales, la construcción de identidades culturales y el fortalecimiento de redes de apoyo.

Se discute además cómo las estructuras coloniales históricas han moldeado no solo las vivencias de las mujeres indígenas, sino también las percepciones sociales sobre ellas. Asimismo, se plantea que la intersección de la identidad étnica y el género crea una realidad única que perpetúa ciclos de pobreza y vulnerabilidad.

El texto forma parte de los avances de una investigación en curso que se asume desde la etnografía, entendida como «el tipo de diseño en donde el investigador se encuentra inmerso en las actividades cotidianas del grupo y estudia los significados del comportamiento, el lenguaje y las interacciones» (Álvarez-Gayou Jurgenson, 2003, p. 79).

Se plasman acá los primeros hallazgos a partir del trabajo de campo, empleándose la observación participante que, según Angrosino (2000), es donde «los observadores ahora actúan como participantes que colaboran en las acciones de las situaciones de investigación» (en Denzin y Lincoln, 2011, p. 47).

Fue esencial para esta investigadora que las participantes conocieran el propósito del estudio, los métodos utilizados, los posibles riesgos y beneficios, así como su derecho a retirarse en cualquier momento sin repercusiones. Dado que muchas de estas mujeres pueden ser vulnerables debido a su condición migratoria y socioeconómica, fue crucial que el proceso de obtención del consentimiento fuera claro y accesible, utilizando un lenguaje sencillo y evitando tecnicismos que puedan generar confusión. Se establecieron además protocolos claros para el manejo y almacenamiento de datos que garanticen la privacidad de las participantes.

2 El presente texto constituye un avance de la investigación de tesis en curso de la autora, quien estudia el Doctorado en Ciencias Sociales en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

Colonialidad y género: Bordando intersecciones

La colonialidad y el género son constitutivos de las experiencias de las mujeres migrantes indígenas; por tanto, son ejes transversales de esta investigación. Esto permite visibilizar tanto las intersecciones en las que son subordinadas, discriminadas y vulneradas, como las estrategias que utilizan para confrontar esas relaciones de poder.

Desde las teorías feministas resultan muy relevantes los aportes de María Lugones (2008),quien argumenta que existe una relación histórico-estructural entre la raza y el género que se originó en la colonialidad del género y que el análisis instantáneo de la interseccionalidad no la comprende de manera adecuada:

> A diferencia de la colonización, la colonialidad del género sigue estando entre nosotros; es lo que yace en la intersección de género/clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista. El pensar acerca de la colonialidad del género nos permite pensar en seres históricos que solo son comprendidos como oprimidos de un modo simplista y unilateral (Lugones, 2008, p. 109).

Es importante no simplificar lo complejo de la estructura social colonial que incorpora categorías basadas tanto en la raza como en la clase, donde se incrementa el género como tercer eje de diferenciación, haciéndose imprescindible tomar en cuenta también las experiencias de las mujeres.

Es preciso analizar cómo fueron expropiadas de sus cuerpos y de sus territorios a través del trabajo forzado y cómo esto influyó en las formas de precariedad que aún prevalecen.

La «misión civilizadora» colonial era la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático (alimentando perros con personas vivas o haciendo bolsas y sombreros de las vaginas de mujeres indígenas brutalmente asesinadas, por ejemplo). La misión civilizadora usaba la dicotomía jerárquica de género como juicio, aunque lograr la generización dicotómica de los colonizados no era el objetivo del juicio normativo. No era una meta colonial el convertir a los colonizados en seres humanos (Lugones, 2008, p. 108).

En este sentido, son importantes las contribuciones de Mara Viveros Vigoya (2016), quien también desde una mirada latinoamericana entiende la interseccionalidad como un enfoque que profundiza en las realidades de los sistemas en los que funcionan las relaciones de poder que se articulan como relaciones sociales en experiencias concretas. «Toda dominación es por definición una dominación de clase, de sexo y de raza, y que este sentido es en sí interseccional, ya que el género no puede disociarse coherentemente de la raza y de la clase» (Viveros, 2016, p. 7).

Viveros Vigoya (2016) destaca la importancia de considerar las múltiples identidades y factores que influyen en la vida de las mujeres, especialmente en contextos latinoamericanos. Su enfoque interseccional permite entender cómo el género se ve afectado por la clase social y la raza, lo que ayuda a visibilizar las desigualdades estructurales.

Este enfoque interseccional se vuelve particularmente visible en las experiencias de las mujeres mixes. Estas mujeres atraviesan un proceso de adaptación a nuevos estándares de belleza e higiene, principalmente para no llamar la atención, y adoptan nuevas aspiraciones que se alinean con un entorno cada vez más comercializado y globalizado.

Por ejemplo, Geno relata: «Cuando llegas a algún lugar, la gente siempre te mira raro, ya sea que vengas de otro país o de otro estado, por las características que son muy visibles en uno, más nosotras que venimos del sur y los rasgos indígenas que poseemos orgullosamente.» (Geno, 16 de marzo de 2026).

Geno introduce aquí una dimensión corporal del viaje y la llegada: los «rasgos indígenas» son visibles, están inscritos en el cuerpo, y esos cuerpos son leídos por la sociedad receptora como diferentes, como «del sur». La discriminación comienza incluso antes de que hable; comienza con la mirada.

Por su parte, Tommy no niega quién es, pero elige no decirlo para evitar el trato discriminatorio que seguiría. Es una decisión racional en un contexto hostil, pero también un costo: la obligación de ocultar una parte de uno mismo para ser aceptada.

«Prefiero no mencionarlo, porque nos discriminan, nos hacen menos. Y aparte, a la sociedad le falta mucho eso, conocer los pueblos originarios, por ejemplo, sus costumbres, tradiciones, etc. La sociedad piensa que somos personas que no tenemos capacidad, inteligencia, etc. Creo que también se siente más por la vestimenta. Porque como yo no llevo vestimenta, es poquito, ¿no?

Se siente poco la discriminación. Pero en caso de que sí llevara una vestimenta que nos represente de dónde somos... Yo creo que también sí sería un poquito más difícil.» (Tommy, 26 de enero de 2026)

Esta conversación me dejó pensando durante días. ¿Cuánto de su identidad está sacrificando a diario para sobrevivir en la ciudad? ¿El silencio es una estrategia de resistencia o una derrota?

Para empezar a responder, encuentro en Giulia Marchese (2019) una lente útil. Esta autora sostiene que los cuerpos de las mujeres indígenas han sido históricamente territorios ocupados y controlados, no solo por la violencia física, sino también por la violencia simbólica y estructural. El caso de Tommy es ilustrativo: no necesita que nadie la agreda para saber que su identidad mixe es leída como un estigma; el solo hecho de anticipar la discriminación la lleva a ocultar una parte de sí misma. Marchese diría que su cuerpo ya ha internalizado las reglas del territorio urbano, que le exigen borrar ciertos rasgos para no ser «marcada».

La pregunta, entonces, no es si el silencio es resistencia o derrota, sino bajo qué condiciones el silencio se vuelve una forma de sobrevivir, y bajo qué condiciones se convierte en una forma de desaparecer. Marchese nos recuerda que la resistencia no siempre es ruidosa; a veces, simplemente consiste en seguir existiendo en un mundo que insiste en que no deberías estar.

Marchese expone la importancia de articular las categorías de género, clase, etnicidad y ubicación geográfica para explicar la realidad de las mujeres, sobre todo latinoamericanas. Argumenta que la violencia no solo es física, sino también simbólica y estructural. Esta violencia se ejerce sobre los cuerpos de las mujeres, convirtiéndolos en territorios ocupados y controlados.

Es estratégico controlar los elementos que son, siguiendo una óptica feminista latinoamericana, los cuerpos de las personas y, sobre todo, de las personas tradicionalmente excluidas por la ciudadanía moderna, que igual se vuelven parte de los medios de producción que son necesarios controlar en una óptica de reproducción capitalista (p. 20).

Sus cuerpos han sido durante muchos años territorios simbólicos que reflejan y resisten las dinámicas de poder, colonización y opresión, desafiando las narrativas hegemónicas y reclamando su lugar en la sociedad.

El territorio, aunque perdido físicamente, sigue siendo un referente simbólico para estas mujeres. La memoria colectiva de sus comunidades se inscribe

en sus cuerpos y se manifiesta en sus prácticas cotidianas. Así, la resistencia no solo es una respuesta a la opresión, sino también una afirmación de identidad que desafía las narrativas hegemónicas que buscan despojar a las comunidades indígenas de su cultura y autonomía.

A las mujeres mixes, la migración también les genera nuevas formas de territorialidad. Mediante las prácticas de baloncesto, crean espacios de pertenencia en sus nuevos entornos, donde pueden establecer redes de apoyo y solidaridad. Estos espacios son fundamentales para reconstruir su identidad y fortalecer su capacidad de agencia. Marchese (2019) enfatiza que estas nuevas territorialidades no son menos válidas que las anteriores; al contrario, representan una adaptación a las realidades contemporáneas.

> El baloncesto es muy importante en la cultura mixe; lo practicamos desde pequeñas. Las prácticas de baloncesto cada domingo son mi pasatiempo favorito acá en la ciudad. Cuando estoy practicando con mis compañeras, me siento realizada, me siento fuerte y capaz de enfrentar todo. También hemos participado en competencias y hemos podido relacionarnos con personas de otras comunidades (Isaura, 28 de agosto de 2025).

De esta manera, el cuerpo se convierte en un vehículo para la creación de nuevas comunidades que trascienden las fronteras geográficas. Las mujeres migrantes mixes pueden encontrar en sus nuevas localidades un sentido de pertenencia que les permite reconfigurar su relación con el territorio, integrando elementos de su cultura originaria con nuevas influencias. La cancha es un espacio de encuentro interétnico: jugar con personas de otras comunidades originarias amplía la red de pertenencia más allá de la comunidad mixe.

Migración mixe: Tránsitos de resistencia desde Tlahuitoltepec

El municipio de Santa María Tlahuitoltepec se encuentra en la zona alta de la región mixe, ubicada al noreste de la ciudad de Oaxaca, en la parte oriental de la Sierra Norte. Según Ramírez Sánchez (2006), el 98 por ciento de las perso-

nas que viven en Tlahuitoltepec hablan mixe o ayuuk.[3] La mayoría de las personas que residen allí se dedican a labores agrícolas, esencialmente el cultivo de papa, maíz, calabaza, frijol y algunas frutas. También crían aves de corral y hacen trabajos de artesanía. Tlahuitoltepec está constituido por la cabecera municipal y 14 rancherías.

Ramírez Sánchez (2006) señala que el estado de Oaxaca, en general, y las regiones mixteca y zapoteca, en particular, pueden ser consideradas como áreas de alta expulsión laboral. Las pautas migratorias pueden ser de orientación tanto interna como internacional, así como de tendencia permanente o temporal. La migración interna temporal se dirige al levantamiento de las cosechas de cultivos comerciales como café, arroz, jitomate o cítricos, que solo requiere una demanda de mano de obra masiva estacional; pero la migración interna también puede ser de índole rural-urbana, en cuyo caso, por la posible estabilidad en el trabajo, existe una mayor tendencia a que la migración se vuelva permanente. En el caso del distrito mixe, la migración interna tiene como destino las ciudades de Oaxaca, Veracruz, México, Guadalajara, Monterrey, Culiacán, Ensenada y Tijuana (p. 33).

A decir de este autor, la construcción de la transpertenencia a la comunidad de origen de los migrantes mixes de Tlahuitoltepec se basa en los recursos, derechos, obligaciones y normas comunales que llevaron consigo. En este sentido, lo comunal reconfigura la identidad migratoria mediante la participación y designación de los cargos (la jerarquía cívico-religiosa) o mediante el trabajo comunitario que el pueblo realiza en las asambleas de la comunidad.

Esta participación es una obligación que todos los ciudadanos de Tlahui tienen desde el nacimiento, sin importar que estén o no estén físicamente en la comunidad. En contrapartida, también tienen derechos, como acceder a la madre tierra (recursos naturales) y a la parcela, recibir los servicios de la comunidad, disfrutar de las fiestas y ceremonias, entrar a los lugares sagrados, entre otros.

Ramírez Sánchez (2006) también sostiene que la noción de regresar al pueblo es muy importante para los mixes, independientemente de si el retorno sea

3 Los mixes se llaman a sí mismos *Ayuukjä'äy*. La lengua que hablan es ayuuk, que es el nombre con que históricamente se conoce al grupo. La palabra ayuuk está compuesta de los siguientes morfemas: a = idioma, palabra; yuuk: montaña, florido; y yä'äy: gente, muchedumbre. Por lo tanto, su significado es «gente del idioma florido».

temporal o definitivo, puesto que les ayuda a conservar sus derechos comunitarios. Además, es una respuesta clave de la reproducción y transformación de los de Tlahui, así como de la reconfiguración de su etnicidad. El servir y cumplir con los oficios es un apoyo comunal que conduce al fortalecimiento de la identidad y transpertenencia del migrante al lugar de origen (p. 36).

La necesidad de ocupar un cargo se basa en la adscripción al grupo. Esto se debe a que la tradición se realiza generación tras generación, lo que significa que la costumbre se vuelve una norma que obliga al cumplimiento de ser «carguero». En este caso, al cumplir con el cargo, el migrante evita que lo molesten en el pueblo o que lo critiquen los mismos paisanos de la comunidad. Es decir, que, si no cumple con la obligación ciudadana de ser «carguero» de su pueblo, no tiene derecho al acceso a la propiedad comunal (p. 40).

Por tanto, la obligación de servir a la comunidad y de ocupar un oficio es un compromiso que se recibe por nacimiento, aunque no hay garantía de que se acate. La responsabilidad de los migrantes de cumplir con la encomienda comunal es parte del sentimiento que se tiene hacia el terruño, hacia la tierra que los vio nacer, la cual es un elemento de la identidad del grupo y de consolidación de los derechos comunitarios.

Como bien explica Sánchez Gómez (2007), el estudio de las características comunitarias, de las formas de organización y funcionamiento de las comunidades indígenas a las que pertenecen los migrantes, debe integrarse como un nivel necesario para entender la complejidad de los flujos migratorios indígenas.

El sistema de cargos y el trabajo comunitario son elementos comunales que reflejan los vínculos de transpertenencia. Los migrantes mixes tratan de mantenerlo vivo porque es parte de su cultura y es uno de los motivos de regreso a la comunidad de origen. Estas instituciones de gobierno tradicional son flexibles, dinámicas y creativas, puesto que se han ido adaptando a través de la historia.

El hecho de retornar y, siguiendo a Ramírez Sánchez (2006), trae consigo la figura de un individuo triunfador, acreedor de respeto y prestigio de los pobladores. Es visto como una persona que se ha superado, que ha adquirido conocimientos y mucha experiencia. En pocas palabras, la comunidad valora el sacrificio de los que se van y vuelven. También, ese reconocimiento está avalado por el cumplimiento de las obligaciones como ciudadano del pueblo (p. 45).

Un elemento importante para mantener la vitalidad de los vínculos de transpertenencia en la cultura mixe es la práctica de baloncesto.[4] Según Santiago (2012), en Oaxaca, durante la fiesta, la cancha de baloncesto es el punto de apoyo de la actividad: allí se sacrifican toros, las bandas tocan en conciertos grupales masivos, se celebran bailes y se leen en voz alta los nombres de los migrantes que patrocinan la fiesta anual del pueblo, el evento más importante en un pueblo serrano.

Mujeres mixes en Zapopan. Mapeo de espacios

Guadalajara es la capital del estado de Jalisco; siempre se caracterizó, según Camus y De la O Martínez (2014), por su enorme fuerza articuladora y centralizadora de poderes sociales y económicos. Su éxito como ciudad se debió al descubrimiento de yacimientos de plata en Zacatecas y Bolaños, lo que la convirtió en centro de abastecimiento de «la ruta de la plata». De esta forma, la entidad se estableció como una frontera en expansión hacia el norte e intermediaria de la costa septentrional (p. 150).

La expansión de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG), siguiendo a Camus y De la O Martínez (2014), significó la segregación de la población y la desigualdad urbana que se reflejó en las formas de habitar el suelo urbano mediante cotos y urbanizaciones exclusivas.

Entonces se introdujeron servicios, comunicaciones y obras públicas que transformaron el rostro comercial de la ciudad en una nueva cara industrial. La Calzada Independencia, una de las más emblemáticas de la ciudad, se construyó y atravesó el centro de la ciudad, pero remarcó la división entre la parte popular y de origen indígena al oriente y la opulenta y moderna al poniente (p. 151).

El municipio de Zapopan es uno de los que conforman la Zona Metropolitana de Guadalajara. Para Camus y De la O Martínez (2014), Zapopan se convirtió en un área polarizada y esquizofrénica que combinó a la población

4 El deporte fue introducido en la década de 1930 por el presidente Lázaro Cárdenas como una forma de incorporar a los grupos indígenas dispares e históricamente rebeldes de Oaxaca al redil nacional. El sueño de Cárdenas de una identidad nacional unificada no echó raíces en la Sierra, históricamente aislada y empobrecida, pero el baloncesto pronto se vinculó a las tradiciones más significativas de la región y a la propia identidad indígena.

asentada en zonas irregulares y marginales con población de alto ingreso económico:

> En este municipio contrastan diferentes entornos e identidades: el paisaje de la ultramodernidad y la arquitectura de high standard con camellones arbolados y acabados de estilo europeo, con la periferia industrial más desolada y espacios aún verdes en los que subsisten ranchos, ejidos y reservas naturales. A este mosaico se suman barrios y pueblos «tradicionales» con urbanizaciones espontáneas y desarrollos con fomento del gobierno del Estado (p. 153).

En este punto concuerdo con la visión de Massey (2005), como se citó en Ramírez y López (2015), que concibe al espacio como el producto de múltiples interrelaciones que se construyen desde lo más general o global hasta lo local.

La autora sostiene que hay cambios muy importantes en cómo experimentamos y cómo se organizan el espacio y el lugar, lo que ha permitido deducir que la identidad de cualquier lugar no está arraigada simplemente dentro de este, sino que se construye en buena parte a través de las relaciones de interdependencia con otros lugares.

Como se avizoraba anteriormente, las mujeres mixes que forman parte de esta investigación destinan su día de descanso a reunirse con otros miembros de la comunidad para jugar baloncesto.

Las frecuentes prácticas de baloncesto en las canchas de Unidad República[5] de Zapopan permiten a las mujeres mixes «construir una memoria territorial siguiendo su propia lógica y haciendo emerger nuevas definiciones de su identidad, nuevas percepciones, nuevas experiencias, en suma, nuevos modos de reconocerse» (Vázquez Flores, 2008, p. 6).

Estos encuentros dominicales no solo son espacios de recreación, sino de resignificación identitaria (Vázquez Flores, 2008) que les permiten crear redes de intercambio dentro de la ciudad y organizarse para el apoyo a sus comunidades.

5 Centro recreativo ubicado en el municipio de Zapopan que cuenta con varias canchas para la práctica del baloncesto.

El baloncesto como espacio de reconstrucción de identidades

De acuerdo con Sánchez Gómez (2007), las formas organizativas que los migrantes han desarrollado en la ciudad son diversas. Existen organizaciones de carácter deportivo, de tipo cultural y de corte religioso que han mantenido una continuidad y una estrecha relación con sus comunidades de origen. Se han formado también organizaciones que cubren diversos ámbitos: económico, político, artístico, deportivo, ritual y educativo, todas ellas sustentadas en una base étnica.

Isaura describe cómo el baloncesto se convirtió en el eje de su vida social y en una forma de organizarse: «Al convivir cada fin de semana, empezamos a formar un equipo de baloncesto y nos inscribimos en una liga deportiva y eso nos fomentó más la convivencia.» (Isaura, 28 de agosto de 2025).

La frase «nos fomentó más la convivencia» sugiere que el baloncesto no es solo un espacio de recreación, sino un motor de organización comunitaria. A través del deporte, las mujeres mixes construyen redes que trascienden la cancha: se apoyan en la búsqueda de trabajo, se aconsejan sobre cómo negociar con los empleadores, comparten noticias de la familia que llegan con las recién llegadas.

La práctica del baloncesto para las mujeres mixes migrantes en Zapopan emerge como una actividad que va más allá del simple deporte; se convierte en un espacio de interacción social, empoderamiento y reconstrucción de identidades.

Desde la perspectiva de esta investigación, se concibe la identidad como un constructo social, no como algo fijo e inherente, sino que se forma a través de procesos sociales e históricos.

Para entender este propósito, suscribo para mi estudio los aportes de Gilberto Giménez (2011) cuando explica que la identidad no debe concebirse como una especie de núcleo estable y secreto de nuestra interioridad; por el contrario, la identidad es siempre de naturaleza dialógica y relacional en cualquiera de sus aspectos y niveles y es el resultado de las interacciones que hemos tenido a lo largo de nuestra historia en el proceso de socialización (p. 125).

Este autor argumenta que la identidad consiste en la apropiación de repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social y plantea que no es más que el lado subjetivo o intersubjetivo de la cultura.

> La cultura es la organización social de sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2011, p. 126).

María Isabel también conecta el baloncesto con el fortalecimiento de los lazos comunitarios y con la preservación de la lengua:

> El baloncesto ha sido muy importante para fortalecer nuestros lazos, para pasar tiempo de calidad, para conservar nuestra lengua y apoyarnos mutuamente. Allá en Tlahui es parte ya de nuestra cultura y más en las festividades; es un lazo de unión y convivencias entre comunidades vecinas (María Isabel, 19 de mayo de 2025).

La práctica del baloncesto se presenta como una herramienta poderosa para la integración social. A través de este deporte, las mujeres migrantes mixes establecen conexiones con otras personas, independientemente de su origen. El baloncesto promueve valores como el trabajo en equipo, la disciplina y la resiliencia, que son esenciales para enfrentar los retos de la migración. Además, al formar parte de un equipo, estas mujeres pueden encontrar un sentido de pertenencia que les ayuda a reconstruir su identidad en un nuevo contexto.

Para Giménez (2011), la identidad es siempre la identidad de determinados actores sociales que en sentido propio solo son actores individuales y plantea que en la escala individual la identidad puede ser definida como «un proceso subjetivo frecuentemente autorreflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo» (p. 9).

Para definir las identidades colectivas, este autor sigue los pasos de Melucci (2001) a partir de la teoría de la *acción colectiva,* que se concibe como un

conjunto de prácticas sociales que: a) involucran simultáneamente a cierto número de individuos; b) exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial; c) implican un campo de relaciones sociales, así como también d) la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer (Melucci, 2001, p. 20, como se citó en Giménez, 2011, p. 15).

Las prácticas dominicales de baloncesto actúan como un catalizador para la creación de nuevas redes sociales. Las mujeres migrantes mixes pueden compartir sus historias, tradiciones y costumbres dentro del marco del deporte, lo que les permite mantener viva su cultura mientras se adaptan a su nuevo entorno.

A través del deporte, estas mujeres pueden desafiar estereotipos de género y demostrar sus habilidades y capacidades. Este proceso no solo fortalece su autoestima, sino que también les otorga visibilidad en espacios donde a menudo son marginalizadas.

Giménez (2011) señala que el empoderamiento es un aspecto crucial en la reconstrucción de identidades. Al ganar confianza a través del baloncesto, las mujeres pueden reivindicar su lugar en la sociedad y afirmar su identidad indígena. Este empoderamiento también puede extenderse a otros aspectos de sus vidas, como la educación y el empleo, creando un efecto dominó positivo.

La práctica de baloncesto en los mixes comienza desde muy pequeños y constituye uno de sus pasatiempos favoritos. Desde la migración, jugar baloncesto constituye un espacio de socialización fundamental y una oportunidad de afianzar lazos para el apoyo a la comunidad.

Isaura narra cómo fue el proceso de aprendizaje del baloncesto en Guadalajara, que comenzó con una prima que sabía jugar y fue enseñándoles:

> Mi prima es la que jugaba a básquet; nosotras, la verdad, no sabíamos jugar muy bien básquet, éramos como, pues sí, o sea, botamos la pelota y hasta ahí ya. Entonces, pues, ella siempre era como que no, pues, ¿y qué tal si jugamos básquet? Y nosotras superencantadas, porque a nosotras siempre nos gustó jugar mucho lo del básquet. Y ya fue que ella nos dijo: «Pues vamos a un lugar, busquemos un parque donde podamos jugar» (Isaura, 28 de agosto de 2025).

El baloncesto en la ciudad no surgió espontáneamente; fue transmitido por una paisana que ya sabía jugar. La cancha se convirtió en un espacio de aprendizaje mutuo: las que sabían más enseñaban a las que sabían menos. Este es otro aspecto de la transpertenencia: la comunidad no solo se recrea, sino que se reproduce a través de la transmisión de saberes.

En estos entornos, establecen conexiones que les facilitan la creación de amistades, el intercambio de noticias sobre sus familias a través de quienes recién llegan y el ofrecimiento de consejos para mejorar sus condiciones laborales. También les permite buscar nuevas oportunidades de empleo que ofrezcan mejores salarios o un trato más justo.

Se adueñan de estos espacios públicos, lo que no solo les permite mantener viva su identidad, sino también reinterpretarla mediante iniciativas como la organización de viajes de regreso a su comunidad o la venta de sus platillos tradicionales.

A pesar de que se les impide hablar en mixe en sus lugares de trabajo, continúan utilizando su lengua materna en actividades como el baloncesto, porque piensan y sienten a través de su idioma original. Y en este punto retomo al antropólogo Lenkersdorf (2002) cuando explica que el estudio de las lenguas nos da acceso tanto al legado histórico de los pueblos como a los principios que hasta la fecha siguen presentes y activos en sus lenguas y otros ramos de la realidad que perciben y organizan (p. 80).

Sabemos que la lengua forma parte fundamental de la reproducción de la identidad, pero al mismo tiempo es un mecanismo por el cual tienen poder, por lo que mantener y usar su lengua les permite un control y manejo ante situaciones hostiles.

La importancia del baloncesto como espacio de encuentro y afirmación comunitaria no solo se desprende de los testimonios de las entrevistadas, sino que pudo ser constatada en primera persona durante el trabajo de campo. En el marco de la investigación, tuve la oportunidad de asistir durante un mes a una liga de baloncesto en la que participaban equipos de mujeres mixes, wixárikas y de otras comunidades originarias asentadas en la Zona Metropolitana de Guadalajara. Las observaciones registradas en mi diario de campo durante esas jornadas me permitieron dimensionar, más allá de lo que las entrevistadas podían verbalizar, el lugar central que ocupa este deporte en sus vidas.

A pesar de que la cancha donde se desarrollaba la liga estaba ubicada en un lugar alejado —lo que implicaba para ellas largos trayectos en transporte público y, en algunos casos, más de una hora de viaje—, las mujeres mixes asistieron puntualmente cada domingo durante todo el mes. Su compromiso con el equipo era tal que ninguna faltaba, conscientes de que la ausencia de una sola compañera podía descompletar la alineación y poner en riesgo la participación del conjunto. Esta asistencia sostenida, que no respondía a una obligación laboral ni a un incentivo económico, revela la intensidad del vínculo comunitario que el baloncesto permite recrear: no se juega por un premio, se juega por el placer de estar juntas, por la necesidad de reencontrarse, por la obligación —voluntariamente asumida— de no defraudar al equipo.

Durante los partidos, pude observar cómo las mujeres mixes desplegaban una dinámica de juego colaborativa que contrastaba notablemente con la de otros equipos. Se apoyaban constantemente, se llamaban por señas y, sobre todo, hablaban entre ellas en mixe. En la cancha, la lengua materna no solo era permitida, sino que se convertía en una herramienta táctica: las indicaciones, las advertencias, los ánimos se transmitían en mixe, construyendo un código compartido que las rivales no podían descifrar. La cancha se transformaba así en un territorio lingüístico donde la lengua no era un marcador de diferencia vergonzante, sino una ventaja estratégica y un acto de soberanía.

También llamó mi atención la actitud de las mujeres mixes frente a la rudeza ocasional de algunas jugadoras de otros equipos. En varias ocasiones, recibieron empujones, faltas no sancionadas y gestos de intimidación. Sin embargo, su respuesta no fue la confrontación ni el reclamo airado, sino la tranquilidad y el profesionalismo: seguían jugando, concentradas en el partido, sin dejarse afectar por las provocaciones. Esta actitud, que podría interpretarse como pasividad, es en realidad una forma de disciplina emocional aprendida en otros ámbitos de su vida: en el trabajo del hogar deben contener la ira y no mostrar malestar; en la cancha, esa misma contención se despliega como una estrategia de resistencia silenciosa. No responden a la violencia con más violencia; responden jugando mejor, demostrando con hechos —no con palabras— su valía.

Aquello que más valoraban, según me comentaron en las conversaciones informales posteriores a los partidos, no era tanto ganar, sino no quedar mal como equipo. La derrota podía aceptarse; la desorganización, la falta de compromiso, el no haberse esforzado lo suficiente, no. Esta preocupación por «no

quedar mal» revela una ética comunitaria donde el honor del grupo está por encima del logro individual. Perder no es una vergüenza; defraudar a las compañeras, sí.

La experiencia de presenciar y registrar esta liga fue, en lo personal, una de las más enriquecedoras del trabajo de campo. Ver a las mujeres mixes en la cancha me permitió comprender que el baloncesto no es para ellas un mero pasatiempo. Es un espacio de restitución de la dignidad: un lugar donde pueden ser ellas mismas sin pedir permiso, donde su cuerpo deja de ser un instrumento de trabajo para convertirse en vehículo de placer y destreza, donde su lengua deja de ser un estigma para volverse una herramienta de complicidad, donde su comunidad se hace presente no como nostalgia, sino como práctica viva y colectiva.

Reflexiones finales

Cuando empecé este trabajo, pensaba que el baloncesto era, ante todo, un mecanismo de integración: una herramienta para que las mujeres mixes «encajaran» mejor en Zapopan. Pero el trabajo de campo me mostró algo distinto, y quizás más incómodo: estas mujeres no están buscando integrarse en el sentido clásico de la palabra. No quieren desaparecer en la ciudad; quieren habitar la ciudad sin dejar de ser quienes son. Y el baloncesto, más que un puente hacia la sociedad receptora, es un espacio donde pueden hablar en mixe sin miedo y recordarse a sí mismas que su cultura no es un peso que arrastran, sino una fuerza que las sostiene.

A lo largo de estas páginas he intentado mostrar que la migración de las mujeres mixes no es un simple traslado geográfico, sino una reconfiguración constante de su identidad. Lo que Ramírez Sánchez (2006) llama «transpertenencia» lo vi encarnado en cada domingo de baloncesto: en la forma en que se pasan la pelota y también se pasan noticias de Tlahuitoltepec, en la manera en que organizan viajes de regreso y en cómo, a pesar de los empleos precarios y las miradas discriminatorias, se niegan a soltar su lengua.

Pero también me llevo una incomodidad. Me pregunto si, al hablar de «resistencia» y «empoderamiento», no estamos romantizando lo que a veces es pura supervivencia. Porque lo que vi en la cancha no fue siempre euforia; también fue cansancio. Mujeres que llegan después de una semana de limpiar casas ajenas, que juegan con el cuerpo dolorido y que, aun así, no faltan. Esa asistencia

obstinada no es solo «empoderamiento»; es también un acto de desobediencia cotidiana contra un sistema que quiere que ocupen solo el espacio del servicio doméstico y el silencio.

El estudio de estas realidades invita a repensar las narrativas sobre el desplazamiento y la identidad. Al reconocer la riqueza de las experiencias de estas mujeres migrantes mixes y las complejidades del contexto en el que se desenvuelven, se abre un espacio para la reivindicación de sus proyectos migratorios como rutas hacia un futuro deseable. La migración, entonces, se presenta no solo como un desafío, sino también como una oportunidad para la transformación social y cultural, resaltando la resiliencia y fortaleza de estas mujeres en su búsqueda de mejores condiciones de vida.

La verdadera pregunta, entonces, no es si el baloncesto las integra, sino qué tendría que cambiar en la ciudad para que ellas no necesiten un deporte para recordar que existen. Aún queda mucho por indagar: las infancias mixes que crecen en Zapopan, las estrategias de las mujeres mayores que ya no pueden jugar, pero siguen yendo a la cancha, y los silencios que yo, como investigadora, quizás no supe escuchar. Pero si algo me llevo de esta experiencia, es que estas mujeres no están esperando que alguien las salve. Ya se están salvando ellas solas, cada domingo, con una pelota en las manos.

Referencias

Álvarez-Gayou Jurgenson, J. L. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y metodología*. Paidós.

Arizpe, L. (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico: Un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México*. El Colegio de México.

Camus, M., & De la O Martínez, M. E. (2014). El encanto de la colonialidad tapatía: Notas sobre la cultura de la servidumbre. En S. Durin, M. E. De la O Martínez & S. Bastos (Coords.), *Trabajadoras en la sombra: Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano* (pp. 145–172). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Tecnológico de Monterrey.

Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Comps.). (2011). *El campo de la investigación cualitativa* (Vol. 1). Gedisa.

Giménez, G. (2011). Comunicación, cultura e identidad: Reflexiones epistemológicas. *Cultura y Representaciones Sociales, 6*(11), 109–132. https://doi.org/10.22201/crim.20078110e.2011.430

Gregorio Gil, C. (1998). *Migración femenina: Su impacto en las relaciones de género*. Narcea.

Lenkersdorf, C. (2002). Otras lenguas, otras cosmovisiones: Aprender de los indios. En *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural* (pp. 87–103). Castellanos Editores.

Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia, 6*(2), 105–119. https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504

Marchese, G. (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 6*(2[13]), 9–41. https://doi.org/10.31644/ED.V6.N2.2019.A01

Oehmichen Bazán, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la Ciudad de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas; Programa Universitario de Estudios de Género.

Pedone, C. G. (2002). El potencial del análisis de las cadenas y redes migratorias en las migraciones internacionales contemporáneas. En F. J. García Castaño & C. Muriel López (Eds.), *La inmigración en España: Contextos y alternativas* (pp. 223–235). Universidad de Granada.

Pimienta Lastra, R. (2002). *Análisis demográfico de la migración interna en México, 1930–1990*. Universidad Autónoma Metropolitana; Plaza y Valdés.

Ramírez Sánchez, S. (2006). Los cargos comunitarios y la transpertenencia de los migrantes mixes de Oaxaca en Estados Unidos. *Migraciones Internacionales, 3*(3), 31–53.

Ramírez Velázquez, B. R., & López Levi, L. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: La diversidad en el pensamiento contemporáneo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía; Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Redfield, R. (1941). *The folk culture of Yucatan*. The University of Chicago Press.

Sánchez Gómez, M. J. (2007). La importancia del sistema de cargos en el entendimiento de los flujos migratorios indígenas. En M. Ariza & A. Portes (Coords.), *El país transnacional: Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*

(pp. 349–390). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Santiago, J. (2012). *Identity at play: Basketball culture in the Sierra Norte of Oaxaca* [Proyecto fotográfico].

Vázquez Flores, E. J. (2008). Mujeres nahuas en el empleo doméstico [Ponencia]. *IX Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, Argentina. https://www.aacademica.org/000-080/401

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista, 52*, 1–17. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005

Capítulo 2.
Entre la política pública y las trayectorias juveniles: jóvenes indígenas urbanos frente a Jóvenes Construyendo el Futuro en la Zona Metropolitana de Guadalajara

Alan Roberto Llanos Velázquez[1]

Introducción

Jóvenes Construyendo el Futuro (JCF) es uno de los programas gubernamentales de la autodenominada «Cuarta Transformación» (4T);[2] forma parte de lo que llaman «Programas del Bienestar», es decir, un conjunto de políticas públicas sociales orientadas a «reducir la desigualdad económica, combatir la pobreza y garantizar derechos sociales» a través de transferencias monetarias directas —que implican la bancarización de la población—, apoyos en especie o servicios.

Para la población joven mexicana,[3] el enfoque de atención gubernamental se centra principalmente en dos áreas: empleo y educación, en parte como una respuesta a la precarización laboral y deserción escolar que en las últimas décadas se ha registrado entre los jóvenes, situación que incluso ha propiciado que se nombre de forma despectiva a quienes por diversos motivos no encuentran un empleo estable o no pueden continuar con sus estudios, llamándoles «ninis» (ni estudian ni trabajan).

---

1 Universidad de Guadalajara.

2 «Cuarta Transformación» es el nombre que se han autoasignado el anterior y actual gobierno mexicano, asumiendo que sus periodos de gobierno son «un cambio de régimen» (Fuentes, 2018), en alusión a tres momentos dentro de la narrativa histórica mexicana: la Guerra de Independencia, la Guerra de Reforma y la Revolución Mexicana.

3 El Instituto Mexicano de la Juventud considera que son jóvenes aquellas personas entre los 12 y 29 años (IMJUVE, 2024), es decir, se basa en criterios etarios para la aplicación y diseño de políticas públicas.

En ese sentido, JCF, junto con Jóvenes Escribiendo el Futuro, las Becas del Bienestar Benito Juárez, Universidades para el Bienestar Benito Juárez y —recientemente— la Universidad Nacional Rosario Castellanos, son los programas e instituciones que desde la mirada gubernamental atienden a la población joven en México. La narrativa oficialista afirma que dichas políticas son exitosas, dado el número de beneficiarios que atienden; sin embargo, es importante señalar que su implementación, número de beneficiarios y vinculación social es distinta dependiendo de la región o estado de la República.

Para el caso que nos compete observaremos cómo JCF se ha desarrollado a lo largo de los más de seis años de haberse implementado en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG),[4] debido a que esta área geográfica concentra un número significativo de población joven[5] e indígena[6] que, por diversos motivos, han nacido, crecido, trasladado a la ciudad o, en algunos casos, son parte de comunidades de residentes procedentes de diferentes pueblos que en el pasado migraron y ahora son integrantes de primeras, segundas e incluso terceras generaciones de indígenas urbanos, y otros quienes de manera individual habi-

4 La ZMG la conforman diez municipios: Acatlán de Juárez, El Salto, Guadalajara, Ixtlahuacán de los Membrillos, Juanacatlán, San Pedro Tlaquepaque, Tlajomulco de Zúñiga, Tonalá, Zapotlanejo y Zapopan.

5 En este capítulo se usa la categoría joven desde la perspectiva sociocultural, la cual ubica a los sujetos dentro de su contexto sociohistórico, resaltando las formas de expresión y diversidad juvenil. Dicha perspectiva se alimenta de un enfoque transdisciplinar y pugna por la interseccionalidad en sus análisis, articulando género, etnicidad, clase, diversidad sexual, entre otras variables que generan la apertura de análisis sobre los jóvenes y sus expresiones individuales y colectivas (Valenzuela Arce, 1988; Feixa Pàmpols, 1993; Pérez Islas et al., 2008; Reguillo, 2010; Urteaga Castro-Pozo, 2011).

6 El uso de la categoría indígena se realiza a partir de lo estipulado por el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo, que en su artículo primero los define como: «los pueblos en países independientes considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas» (Organización Internacional del Trabajo, 2014: 20). También asumimos que se trata de una categoría históricamente clasificatoria que ha comenzado a ser resignificada y apropiada por diversos pueblos, dotándola de una carga y significación política de autoidentificación.

tan la ciudad haciendo diversas actividades como estudios de nivel medio superior, superior o posgrado, desarrollando su vida laboral de manera formal o informal, conformando sus propias familias o trasladándose, temporal o permanentemente, por múltiples motivos para habitar el espacio urbano.

De hecho, si observamos las cifras más recientes que ofrece el propio Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) sobre población indígena residente en la ZMG, observamos que para el año 2020 el número de quienes hablan una lengua indígena o se autoadscriben como indígenas se estimaba en más de 335 000 personas (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2021; Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2021).

En el presente capítulo nos enfocaremos en describir cómo JCF ha sido operado en la ZMG, señalaremos cifras referentes al número de beneficiarios atendidos, exploraremos redes sociodigitales desde donde se ofertan espacios laborales vinculados al programa y, principalmente, nos aproximaremos a las voces de tres jóvenes indígenas, una mujer y dos hombres, quienes radican en la ZMG, quienes conocen el programa y emiten una serie de diferentes opiniones que se colocan como posicionamientos críticos que nos permiten observar las dinámicas laborales y complicaciones a las que se enfrentan al tener que insertarse de alguna manera a las actividades económicas que les permitan generar un ingreso.

Es importante precisar que ninguno de los tres jóvenes entrevistados ha sido beneficiario de JCF y que tampoco manifestaron un interés concreto por incorporarse al programa. Esta situación, lejos de constituir una limitación para el análisis, permite colocar una pregunta distinta: ¿qué sucede cuando una política pública identifica a determinados jóvenes como población prioritaria, pero estos no reconocen en ella una alternativa necesaria o atractiva para resolver sus propias condiciones laborales? Sus trayectorias permiten observar precisamente esa tensión entre la población que el Estado identifica como destinataria de una política y los sujetos que, desde sus propias experiencias, necesidades, intereses y posibilidades, construyen otras formas de acceder al trabajo y generar ingresos.

Finalmente se ofrecen una serie de reflexiones en torno a lo que podría considerarse la política laboral juvenil del Estado Mexicano, la cual se limita a una capacitación temporal sin inserción laboral, además de no especificar ni proponer acciones ante los desafíos a los que la gran mayoría los jóvenes indígenas, urbano o no, se enfrentan ante las condiciones del mercado laboral, los

cuales pueden ser la precariedad, falta de acceso a empleos formales, bajos ingresos económicos e informalidad, además de tener que lidiar con estereotipos y discriminación, mismos que, en el caso de la ZMG, operan bajo la lógica de la «colonialidad tapatía»[7] (Camus y De la O Martínez, 2014) que insiste en preservar una mirada en donde la presencia indígena urbana debe darse bajo una lógica de «permiso» (Domínguez Rueda, 2019), que coloca a los sujetos dentro de determinados espacios y los encasilla en estereotipos caracterizándolos como migrantes, jornaleros ocasionales o folclorizándolos, pero no como habitantes a quienes se debe reconocer planamente sus derechos.

Jóvenes Construyendo el Futuro, apuesta política con beneficios inciertos

En 2018 en México se dio una alternancia; la izquierda partidista llegó al poder presidencial enarbolando un discurso que asegura favorecer a la población más pauperizada, combatir la corrupción gubernamental, implementar la austeridad en el gasto público y buscar el bienestar social.

Dicho gobierno, rápidamente, presentó lo que serían sus programas prioritarios de atención; uno de ellos fue JCF, el cual nacía como respuesta al hecho de que «al cuarto trimestre de 2018, el número de jóvenes que no estudian y no trabajan es de 5.7 millones (82.8 % mujeres y 17.2 % hombres)» (Secretaría del Trabajo, 2021). La orientación del programa busca solucionar uno de los principales problemas que enfrentan hoy en día los jóvenes: la falta de acceso a escuelas y trabajos, lo cual se agudiza entre aquellos en situación de pobreza o vulnerabilidad por habitar en zonas marginales (De Ibarrola Nicolín et al., 2024) o pertenecer a comunidades históricamente discriminadas o racializadas.

A partir de 2019, el Gobierno Federal (2018-2024), a través de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social (STPS), operadora exclusiva del programa, da arranque a JCF con un presupuesto de 40 mil millones de pesos, teniendo una cobertura nacional sin restricciones, es decir, operó en todos los estados y municipios del país, para ofrecer capacitación laboral a cualquier persona de entre 18 y 29 años que no se encontrase estudiando ni trabajando. Los centros de

7 Tapatía o tapatío es el gentilicio de los habitantes de Guadalajara.

trabajo receptores fueron desde empresas transnacionales, pequeñas y medianas empresas y microempresas, además de espacios gubernamentales.

El objetivo principal: integrar al mercado laboral y la vida productiva a personas jóvenes a través de capacitaciones en distintas empresas, talleres y actividades del sector público y privado a lo largo de cinco días a la semana en un horario de entre 5 y 8 horas diarias, obteniendo como retribución por su labor, además de la capacitación, el equivalente a un mes de salario mínimo, el cual ha fluctuado desde los 3 600.00 en 2019 hasta los 8 480.17 en 2025 y acceso al servicio médico proporcionado por el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS).

Los actores dentro del programa se identifican como «aprendiz», es decir, el joven beneficiario que accede al programa para capacitarse, y el «tutor» o «mentor de la nación», quien es la persona representante de un centro de trabajo y responsable de la capacitación. Ambas figuras se evalúan mutuamente mes a mes para señalar avances o inconsistencias en sus desempeños. Los dos son supervisados por los llamados «servidores de la nación», la cual fue una figura creada por el gobierno federal para operar los programas sociales; en el actual gobierno (2024-2030) esta labor ha sido transferida a enlaces de la STPS.

La intención se puede resumir en tratar de disminuir la desigualdad laboral de hombres y mujeres, discapacitados, en reinserción social, indígenas, pauperizados, además de aquellos que no estudian ni trabajan, pretendiendo disminuir la brecha salarial y desincentivar la migración (Secretaría del Trabajo, 2021).

El programa, desde su inicio y hasta la fecha, ha operado desde una plataforma digital[8] en donde quien tenga interés de participar, ya sea como aprendiz o tutor, puede registrarse. Es preciso llenar un formulario que solicita datos personales, una fotografía *selfie* con identificación oficial en mano y una fotografía de identificación oficial. También, en diferentes momentos, se habilitan lo que se denomina «oficinas móviles», que son módulos de atención física instalados de manera temporal en localidades catalogadas como marginales o de difícil acceso a internet para que los interesados puedan realizar su trámite; recientemente también funcionan como vinculación al Servicio Nacional de Empleo, para enlazar con opciones laborales formales a quien se acerque.

A partir de 2022, el programa fue reestructurado y readaptado, dirigiéndose ahora hacia quienes «muestran interés en trabajar» (Secretaría del Trabajo,

8 El acceso está en el enlace: https://jovenesconstruyendoelfuturo.stps.gob.mx/

2025), es decir, cambió el enfoque que inicialmente buscaba prevenir la violencia juvenil y fomentar el empleo a una institucionalización que supone brindar opciones de capacitación laboral.

También se debe señalar que la plataforma digital no opera de forma permanente, sino que responde a una calendarización en donde se habilita la posibilidad de solicitar la incorporación al programa dependiendo del estado de la República que en ese momento se apertura; es decir, ya no se realizan inscripciones permanentes, sino solo programadas.

Sin embargo, el cambio más significativo es la denominada «estrategia de focalización», la cual es su principal forma de operar en la actualidad. Esta consiste en «priorizar y dar especial atención a los jóvenes que viven en zonas de mayor rezago social y con mayor índice de inseguridad», lo cual, a decir del propio gobierno, «garantiza la igualdad de oportunidades para que ningún joven se quede atrás» (ibid.). Para el caso de nuestro estudio, los diez municipios que conforman la ZMG se consideran prioritarios al ser catalogados como de alto índice delictivo; en el caso ampliado de Jalisco, en 2024, fueron considerados 100 de los 125 municipios que integran el estado.

Al final del sexenio 2019-2024, la narrativa gubernamental oficial señalaba que el programa logró beneficiar a 2 973 449 jóvenes, pero al ser un programa de continuidad transexenal, al mes de julio de 2025, el actual gobierno federal reporta que la cifra de beneficiarios es de 3 241 104 (ibid.).

JCF ha sido posicionado desde la mirada gubernamental como un programa exitoso, esto debido a que ha contado con un amplio despliegue y cobertura mediática, ya que se le considera «programa emblema» del pasado y actual gobierno; al valerse del dato cuantitativo y celebrar las cifras que señalan más de tres millones de beneficiarios para sustentar dicha afirmación, también goza de aprobación política, incluso de los opositores partidistas de la autodenominada 4T, ya que ha logrado ascender al rango constitucional. A partir de abril de 2025, el artículo 123 constitucional adicionó un párrafo que señala lo siguiente:

> El Estado otorgará un apoyo económico mensual equivalente al menos a un salario mínimo general vigente a jóvenes entre dieciocho y veintinueve años que se encuentren en desocupación laboral y no estén cursando algún nivel de educación formal, a fin de que se capaciten para el trabajo por un periodo de hasta doce meses en nego-

> cios, empresas, talleres, tiendas y demás unidades económicas, en los términos que fije la ley (Cámara de Diputados, 2025).

Incluso ha sido un programa de exportación; como parte del Plan de Desarrollo Integral para El Salvador, Guatemala, Honduras y el sursureste de México, opera en El Salvador y Honduras desde 2021 con el propósito específico de «dar solución a las causas estructurales de la migración irregular». En ambos países los aprendices reciben los mismos beneficios, con la diferencia de que la duración es hasta por 8 meses y obtienen 180 dólares estadounidenses mensualmente; para 2022 se habían reportado 10 mil beneficiarios en cada país (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2023).

Sin embargo, lejos de los discursos políticos y las narrativas triunfalistas gubernamentales, es preciso señalar que el programa convertido en derecho constitucional, al operar de manera uniforme y pese a su estrategia de focalización, ignora las diferencias socioculturales existentes en el territorio mexicano, aparentemente también las desigualdades socioeconómicas, así como las trayectorias escolares o laborales de los jóvenes y el propio interés juvenil por aproximarse a la experiencia laboral dependiendo de sus necesidades, gustos, intereses y habilidades.

En ese sentido, no sorprende el hecho de que el programa, prácticamente desde su arranque, ha sido objeto de observación, análisis, crítica e interés tanto por la mirada social como por diferentes investigadores. Artículos, capítulos de libro y tesis de grado y posgrado conforman el espectro académico que ha hecho del programa su objeto de estudio.

Algunos de los enfoques que podemos señalar abordan: su evaluación como política pública (Cibrian Guadarrama, 2021), su impacto frente al desempleo juvenil (Rubio Ugalde et al., 2022), su contribución a la disminución de homicidios dolosos en México (Sumano Rodríguez y Reyes Figueroa, 2025), las tensiones y barreras en su implementación (Alemán y Vitali Bernardi, 2021), visto como un aparato clientelar del régimen político (López Hernández, 2023), como estrategia de atención juvenil (León Corona y León Calixto, 2021), la interpretación del bienestar por parte de sus beneficiarios (Moreno-García et al., 2025), su configuración discursiva (Garza Aguirre y Palazuelos Rojo, 2025), la experiencia de los beneficiarios (Escobar, 2021) y la estigmatización de quienes han recibido el programa (Becerra, 2025).

A partir de la información a la que se tiene acceso y la diversidad de escritos que abordan desde múltiples disciplinas y miradas al programa, podemos señalar que, si bien JCF es una propuesta ambiciosa en cuanto a política gubernamental, no garantiza la inserción laboral de los jóvenes ni tampoco ha tenido un impacto significativo en el mercado de trabajo; de hecho, parte de los cambios que ha sufrido pueden observarse principalmente como adaptaciones pragmáticas condicionadas a modificaciones presupuestarias.

Respecto a los jóvenes, al no contar con una categoría de empleados, están expuestos a ser tratados como mano de obra gratuita o terminar su relación tutor-aprendiz si reciben una mala evaluación, además de que no existe un seguimiento de los jóvenes en su búsqueda laboral posterior al término de sus beneficios como aprendices. Por otra parte, es importante insistir en que la mediatización de la cual ha sido objeto ha permitido la creación de una narrativa gubernamental dentro de la cual los jóvenes son presentados como necesitados de la «guía y protección del Estado», es decir, como si fuesen actores pasivos necesitados de salvación (Garza Aguirre y Palazuelos Rojo, 2025).

Como hemos observado, el programa surge como una respuesta gubernamental frente a las dificultades que enfrentan determinados sectores juveniles para acceder a la educación y al trabajo, particularmente quienes se encuentran fuera de ambos espacios. Su población objetivo se delimita, entre otros criterios, por la edad y por la condición de no estudiar ni trabajar, al tiempo que se establece una atención prioritaria para jóvenes que habitan territorios con rezago social o inseguridad y para integrantes de grupos históricamente discriminados, entre ellos la población indígena.

De esta manera, existe una tensión que resulta central para nuestro análisis: mientras desde el diseño institucional los jóvenes indígenas aparecen como parte de una población que debe ser atendida prioritariamente, las trayectorias de los jóvenes indígenas que habitan la ZMG muestran que no necesariamente se encuentran en una condición de inactividad laboral ni consideran que la capacitación ofrecida por JCF constituya una alternativa adecuada para sus necesidades. La distancia entre ambas situaciones permite preguntarnos no solamente a cuántos jóvenes llega el programa, sino también qué tan pertinente resulta su diseño frente a la diversidad de experiencias laborales juveniles existentes en un espacio urbano como la ZMG.

La ZMG y su vinculación con JCF

La Zona Metropolitana de Guadalajara es el área urbana más grande y poblada del estado de Jalisco; en ella habitan 5 286 642 personas según datos del Censo de Población y Vivienda 2020 (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2021). Es un epicentro político, económico, cultural y social no solo del estado, sino de la región occidente de México. Debido a lo anterior, suele ser considerada como un polo de atracción por la centralización de servicios públicos y privados que alberga.

Si hablamos concretamente de población considerada joven (de entre 12 a 29 años), para el año 2024 se estimaba que el número de estos, conformado por aquellos que residen en los cinco municipios más poblados de la ZMG, es decir, Zapopan, Guadalajara, Tlajomulco, Tlaquepaque y Tonalá, se estimaba en aproximadamente 1 563 384 (Instituto de Información Estadística y Geográfica de Jalisco, 2025).

En lo referente al tema laboral, la ZMG suele ser vista como un espacio en donde las áreas económicas se encuentran diversificadas entre la industria manufacturera, el comercio y los servicios, además de que en años recientes se han establecido empresas de desarrollo tecnológico «con vocación electrónica y cibernética», lo que, a decir del gobierno del estado de Jalisco, convierte a la ZMG «en un importante polo de atracción para jóvenes del interior del estado que día a día acuden a laborar en este lugar».[9]

JCF tuvo una recepción inicial entusiasta por parte del sector empresarial y gubernamental jalisciense; de hecho, se realizaron convenios públicos entre el gobierno municipal de Zapopan y el Consejo de Cámaras Empresariales de Jalisco para promoverlo y promocionarlo entre los jóvenes y empresarios.[10]

Sin embargo, no solamente los gobiernos municipales y cámaras empresariales establecieron estrategias de comunicación para promocionar al programa. Pequeñas empresas, negocios emergentes e interesados en vincularse a JCF

9 Consultado en: https://jalisco.gob.mx/jalisco/guadalajara

10 Un boletín de la Secretaría del Trabajo de abril de 2019 lo señala en el siguiente enlace: https://www.gob.mx/stps/prensa/sector-publico-y-privado-impulsan-en-jalisco-el-programa-de-jovenes-construyendo-el-futuro

han hecho uso de las redes sociodigitales para socializar información referente al programa.

Dentro de la red social Facebook, el grupo «Jóvenes Construyendo el Futuro Guadalajara»[11] ha desempeñado la suerte de espacio público desde donde es posible conocer diferentes opciones de capacitación, hacer atractiva alguna vacante a través de la promesa de ofrecer más beneficios además de los que oficialmente se otorgan, compartir tutoriales sobre cómo seguir los procesos si se es tutor, solicitar información sobre las fechas de apertura de vinculación, publicar la intención de ser aprendiz, ofrecer empleos remunerados fuera de los propósitos del programa e incluso hacer denuncias sobre malas relaciones aprendiz-tutor o recomendar ir directamente a la plataforma antes que contemplar llamar a una vacante.

Imagen 1. Conjunto de capturas de pantalla de publicaciones realizadas en el grupo Jóvenes Construyendo el Futuro Guadalajara en la red social Facebook.



Fuente: https://www.facebook.com/groups/1779360901421 30

11 El grupo, de carácter público, puede consultarse en el siguiente enlace: https://www.facebook.com/groups/JovenesConstruyendoelFuturoGuadalajara

Como se observa, el espacio sociodigital se emplea en este caso como una herramienta de comunicación que promueve la interacción entre potenciales relaciones de aprendizaje laboral, ya que ofrece la oportunidad de contactar a los centros de trabajo registrados previo a realizar una solicitud formal en la plataforma y socializa cierto tipo de interés para que diversos negocios, ubicados principalmente en el municipio de Guadalajara, sean conocidos y esto derive en una eventual vinculación, beneficiando tanto a quienes lo ofertan como a quienes se podrían convertir en aprendices.

Sin embargo, a pesar de que es posible observar un contexto con un potencial importante para el desarrollo del programa, es importante señalar que el estado de Jalisco y la ZMG no figuran como espacios en donde JCF ha tenido una influencia significativa que se traduzca en un amplio número de beneficiarios.

Tabla 1. Número de beneficiarios anuales y montos de JCF

Beneficiarios JCF 2019-2025				
Año	*Monto*	*Federal*	*Jalisco*	*ZMG*
2019	3 600.00	1 120 543	22 792	8 130
2020	3 748.00	1 234 016	23 876	6 593
2021	4 310.00	924 516	17 403	4 199
2022*	5 258.13	328 319	5 923	1 395
2023*	6 310.00	225 439	3 663	1 038
2024*	7 572.00	245 707	4 603	790
2025**	8 480.17	134 037	3 616	902

Elaboración propia a partir de datos consultados en el Padrón Único de Beneficiarios del Gobierno Federal. *El número total de beneficiarios se obtuvo estableciendo la media, ya que solo se ofrecen cifras mensuales. **Para el año 2025, los datos están actualizados al mes de abril en el momento en que fue escrito este capítulo.

Al remitirnos a la información que ofrece el gobierno federal respecto a las cifras de beneficiarios del programa, podemos observar que se presenta una tendencia que nos muestra cómo año tras año se ha venido dando un decrecimiento en torno al número de jóvenes vinculados a JCF. Dicha tendencia no solamente se da en nuestro universo de estudio, sino que se refleja también a nivel estatal y federal (ver tabla 1).

Al realizar la suma de aprendices reportados dentro del Padrón Único de Beneficiarios del Gobierno Federal,[12] notamos que, en el caso específico de la ZMG, pasó de tener 8130 en el año 2019 a 790 en 2024. Cabe señalar que estas cifras son estimadas, ya que el padrón no especifica si se refiere a jóvenes que estuvieron durante una temporalidad o cumplieron el ciclo de los 12 meses que permite el programa.

A pesar de haber tenido un arranque significativo en cuanto a su difusión, JCF en la ZMG no ha sido un programa sobresaliente para la población joven que podría solicitar su acceso a él. Ello nos obliga a tener que cuestionar cuáles son las necesidades específicas, dentro del ámbito laboral, que los jóvenes habitantes de la ZMG tienen y por qué no están siendo cubiertas por este programa.

Podemos suponer la existencia de una población relativamente escolarizada[13] que se enfrenta a vacantes que en su mayoría requieren una baja calificación, lo cual devendría en un abandono de la capacitación o también la preferencia de aspirar a otro tipo de empleos que se ajusten a las necesidades de los jóvenes en cuanto a sus demás actividades y dinámicas de vida.

Al colocar la mirada respecto a los jóvenes indígenas en particular, no existe una desagregación que refiera el origen o identidad étnica de los beneficiarios, lo cual supone una contrariedad con respecto a los propios estatutos del programa que, si bien los nombra como potencial población que se busca sea de las más beneficiadas, en la práctica se da un borramiento de su participación dentro del mismo, lo cual implica un uso instrumental de la categoría «indígena» por parte del Estado para configurar una narrativa en la que la denominación funciona más como justificación dentro de un relato que como una real intención de modificar las condiciones que enfrentan los jóvenes indígenas al momento de insertarse al ámbito laboral. A lo anterior habría que agregar el hecho de que históricamente se ha asumido que la población indígena dentro de las ciudades es una contrariedad, a pesar de que hace ya varias décadas que su presencia urbana es notoria (Cárdenas Gómez, 2014).

12 Se puede consultar en el siguiente enlace: https://pub.bienestar.gob.mx/v2/pub/programasIntegrales/9/2465

13 De acuerdo con el Instituto de Información Estadística y Geográfica de Jalisco (IIEG), para el año 2024 el 46.1 % de la población de 15 a 29 años tenía al menos un grado aprobado en educación media superior y superior (Instituto de Información Estadística y Geográfica de Jalisco, 2025).

Para los propósitos de esta investigación, se buscó al titular del programa JCF en Jalisco durante el sexenio 2019-2024, Miguel Farías, quien, al cuestionarlo sobre si conocía el número de beneficiarios indígenas en la ZMG, solo señaló que «de los únicos beneficiarios de pueblos originarios que tenemos noticia son los que están en los municipios wixas *(sic)*» (comunicación personal, 25 de marzo de 2024).

El funcionario reproduce el imaginario de que la población indígena se localiza y es visible únicamente en aquellos espacios en los que el Estado les considera y piensa que deben permanecer, en este caso la zona norte del estado de Jalisco, región donde históricamente ha residido la población wixaritari, una de las dos poblaciones que son reconocidas ampliamente en el estado de Jalisco como parte de su conformación poblacional, junto con los nahuas del sur. Lo anterior se traduce en un borramiento de la presencia joven indígena en el espacio urbano y un trato homogéneo que ignora las desigualdades sistémicas que enfrentan quienes son etnicizados o racializados.

Señalar lo anterior resulta importante porque no debemos pasar por alto el hecho de que los jóvenes indígenas se enfrentan a una serie de desafíos adicionales en cuanto a su inserción en los ámbitos laborales se refiere. Es importante señalar que en 2022 muy pocas personas en México entre 15 y 59 años contaban con contrato laboral por escrito (39.7 %), inseguridad que afecta mayormente a personas indígenas, ya que solamente 13.6 % de hablantes de lengua indígena y 22.4 % de quienes se identifican como indígenas tenían un contrato de trabajo (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2023). Sumado a ello y de acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Discriminación de 2022, los principales ámbitos donde las personas indígenas señalan enfrentar mayor discriminación son el trabajo o escuela *(ibid.)*.

Observamos una serie de condiciones estructurales a las que los jóvenes suelen enfrentarse, por un lado se encuentra la subordinación, no sólo etaria sino social, con respecto a los adultos, a esto último los jóvenes indígenas deben sumar al repertorio de las asimetrías su categorización étnica y, dentro del contexto de la ZMG, habría que sumar el tener que enfrentarse a una serie de construcciones imaginarias y simbólicas, pero también tangibles, de las relaciones sociales entre los habitantes de la ciudad, principalmente jerarquizadas en un orden atravesado por la superioridad, racismo, clasismo, discriminación, y es que, a decir de Melgoza (2015), si bien en la ciudad di-

versas lógicas culturales coexisten, predomina «una cosmovisión histórica que se ha formado desde el poder (clase adinerada, iglesia católica, funcionarios públicos, medios de comunicación, etcétera), en donde Guadalajara es una ciudad de origen puramente español relacionada con costumbres europeas y con influencias estadounidenses, en donde el indígena, la pobreza y la marginación simplemente no existen» (p. 2).

JCF no ha sido un programa significativo en la ZMG, lo cual no significa que las necesidades laborales juveniles estén enteramente cubiertas o que las condiciones de contratación sean tan significativas que vuelvan intrascendente al programa, sean estos indígenas o no, prefiriendo los jóvenes buscar otras opciones laborales y de empleabilidad.

Nos encontramos ante un programa que, además, no satisface las necesidades laborales de los jóvenes, puesto que al final de la capacitación las empresas, negocios y tutores no están obligados a contratar a quienes en sentido estricto están aportando su mano de obra o que la capacitación realmente tenga un peso significativo que pueda ser tomado en cuenta a nivel curricular.

Pasemos ahora a aproximarnos a lo que tres jóvenes indígenas habitantes de la ZMG pueden comentar al respecto del programa, su interés, significación e incluso postura ante la política pública que, supuestamente, está pensada para beneficiarles.

Jóvenes indígenas y el programa JCF: reflexiones y posturas

Cuando hablamos de jóvenes indígenas, es importante hacer notar que dicha categoría no puede ser figurada únicamente desde el entendimiento de sujetos en lo individual, sino que, como lo mencionan López Guerrero y García Álvarez (2019), «contiene una heterogeneidad de sujetos y diversidad de experiencias en torno al género, edad, etnia y clase, así como por las situaciones que atraviesan en el ámbito urbano en el que tienen presencia» (2019, p. 6). Se debe tomar en cuenta que los jóvenes indígenas urbanos cuentan con historias y trayectorias atravesadas por la migración personal, familiar o comunitaria en las que estudiar o trabajar se posicionan como los referentes principales del habitar lo urbano, aunque no necesariamente sean los únicos.

No debemos pasar por alto, como lo señalan Cruz Salazar et al. (2020), que estos jóvenes se encuentran posicionados en «espacios de intersección intercultural e intergeneracional —saturados de desigualdad, poder y dominación—, donde narrativas, prácticas, experiencias y saberes se cruzan y oponen, y entre los cuales construyen modos distintos de ser joven en la contemporaneidad» (2020, p. 296).

En ese sentido, debemos tener presente que los jóvenes indígenas que habitan en la ZMG son, en algunos casos, hijas e hijos de quienes en algún momento emprendieron su movilidad, encontrando en Guadalajara un espacio para conformar familias y comunidades; otros llegaron en la adolescencia o juventud con propósitos específicos laborales o educativos, principalmente, haciendo de la ciudad su propio espacio, en términos de experiencia y habitabilidad. Aproximémonos entonces a las narrativas específicas de tres jóvenes, dos hombres y una mujer, para conocer parte de sus trayectorias laborales y opiniones respecto al programa JCF.

Los testimonios que se presentan a continuación no pretenden constituir una evaluación de impacto del programa ni permiten afirmar, a partir de tres experiencias particulares, cuál es la percepción general de los jóvenes indígenas de la ZMG respecto a JCF. Su propósito es más acotado: observar, desde determinadas trayectorias juveniles, cómo se relaciona una política pública diseñada para atender la inserción laboral de jóvenes con sujetos que han desarrollado otras estrategias para acceder al trabajo y generar ingresos. En este sentido, sus opiniones son consideradas como experiencias situadas que permiten formular preguntas sobre la pertinencia, accesibilidad y capacidad de respuesta del programa frente a la diversidad de condiciones laborales juveniles.

Isabel[14]es una chica ayuuk o mixe de 28 años, originaria de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, en donde vivió hasta los 18 años. Ahí cursó sus estudios básicos e inició los de medio superior; sin embargo, ella deseaba iniciar su vida laboral, salir y explorar más allá de lo que le ofrecía su pueblo de origen. Decidió aprovechar la invitación de una tía, quien residía en la ciudad de Mexicali, Baja California, donde se trasladó.

14 Se presentan los nombres reales de la y los participantes dado que dieron su consentimiento.

En la ciudad fronteriza laboró en la producción de una taquería, es decir, haciendo los preparativos para la cocina y pedidos que solicitaran; tras dos años trabajando, renunció para volver a su pueblo y atender asuntos personales. Posteriormente, volvió y trabajó en un centro comercial, pero señala que no fue de su agrado; decidió probar suerte en una fábrica, pero le volvieron a ofrecer empleo en la taquería, así que regresó. Sin embargo, el clima caluroso hizo que decidiera cambiar de ciudad y buscar otra donde el clima no fuese extremo; al respecto señala:

> Me contacté con una prima que se había venido acá a Guadalajara; ya trabajaba como trabajadora doméstica y me dijo que ocupaban alguien en donde estaba y, pues, preparé mis cosas; mandé mis cosas a mi pueblo en paquetería y me vine directamente a Guadalajara desde Mexicali. Gracias a Dios, como sé leer y escribir, llegué al aeropuerto y pregunté para poder llegar a la casa donde era el trabajo, porque nadie fue por mí al aeropuerto. Son experiencias que me encantan porque hay más aprendizaje si uno tiene que viajar a otro lugar; una se pone trucha. Con esa familia trabajé por un año; todo era tranquilo, pero el sueldo no me convencía y estaba de planta (comunicación personal, 23 de marzo de 2024).

En Guadalajara, el trabajo doméstico suele ser solicitado entre personas de clase alta y media; de hecho, a decir de la comunidad mixe residente en la ciudad, es una de las principales actividades laborales que desempeñan las mujeres jóvenes que deciden trasladarse a la ciudad. La modalidad en la que se emplea Isabel es la de «planta», es decir, trabajar y vivir en la misma casa donde se es contratada, teniendo un horario y días de descanso.

Si bien ser trabajadora doméstica de «planta» puede considerarse relativamente una ventaja, puesto que el alojamiento y alimentos corren por parte de los empleadores además de recibir salario, también se llega a convertir en una forma de explotación laboral cuando no se respetan horarios o se deben hacer actividades ajenas a lo acordado:

> Vivo por la zona de Andares, por Puerta de Hierro; vivo donde trabajo, es un trabajo de planta, me quedo toda la semana y los fines

> de semana salgo. No tengo otro lugar para vivir, pero a veces me voy con mi hermana o con otras compañeras; no pago una renta por otro lugar para fines de semana. Regreso el domingo en la noche o los lunes por la mañana. Empecé hace 5 años y he durado ahí. Somos dos personas; una persona se encarga de la cocina y yo de la limpieza y el aseo. Los señores tuvieron una bebé y también me encargo de la niña; soy la nana, son buenas personas, respetan mucho mi origen. He escuchado que a algunas compañeras les prohíben hablar su lengua; a nosotras no, hay mucho respeto con ellos. Ha habido casos de compañeras a las que no les pagaban solo por ser persona indígena; creían que no reclamaría sus derechos, pero lo hizo y también renunció (comunicación personal, 23 de marzo de 2024).

Además de la potencial explotación laboral, las mujeres indígenas trabajadoras domésticas deben lidiar con la discriminación, el racismo y la violencia simbólica al grado de prohibírseles a algunas el poder comunicarse en su propia lengua o asumir que se puede negar el pago por su labor considerando que estas no reclamarían sus derechos. Acciones de este tipo reflejan algunas de las complicaciones a las que llegan a enfrentarse y también evidencian el trato colonial que algunas personas dan hacia quienes realizan labores domésticas; son racializadas y discriminadas, perpetuando estereotipos y asumiendo comportamientos como el creer que por el hecho de ser indígena una persona no exigiría el respeto a sus derechos como trabajadora.

La comunicación y conocimiento de sus derechos sociales y laborales se ha convertido en una forma de atenuar este tipo de situaciones; es decir, las jóvenes mixes trabajadoras domésticas han creado en Guadalajara sus propias redes de apoyo que les permiten contar con un respaldo que se traduce en modificaciones sobre las formas en que se establecen las relaciones laborales en un espacio en donde las lógicas de sometimiento por condiciones de clase, etnia y género aún se practican.

Respecto a las políticas gubernamentales de la autodenominada 4T y en concreto con el programa JCF, Isabel señala:

> He escuchado que el gobierno, esta transformación que supuestamente se anda haciendo, es la de Jóvenes Construyendo el Futuro;

> solo lo he escuchado, pero no me ha interesado ese ámbito, pero quizá sea una oportunidad para las personas que de verdad les interese. Podría decir que fue una buena estrategia poner la parte de los jóvenes, pero a lo que se refiere un mejoramiento del país, no lo creo; yo lo veo igual. Quizá se ha apoyado a las personas necesitadas, pero no se refleja mucho; no hay ese reconocimiento de que en los pueblos se haya progresado. En mi pueblo todo sigue igual; aparte, mi pueblo se rige por usos y costumbres, nosotros tenemos nuestras propias leyes.
>
> Y de Jóvenes Construyendo el Futuro, no sé cómo funciona, solo he escuchado, pero no he tenido la curiosidad. Siento que es un compromiso de estar al cien, y como yo estoy trabajando, me enfoco en lo mío. No me interesaría entrar; yo gano más de lo que me darían de beca; además, yo ya estoy haciendo antigüedad y, pues, no es algo atractivo para mí. No conozco gente joven que haya entrado al programa, no sé si ha llegado a mi pueblo, lo desconozco. A veces, los comuneros no pasan esa información, se la quedan ellos mismos (comunicación personal, 23 de marzo de 2024).

En la mirada de Isabel sobre las acciones de la autodenominada 4T se observa una serie de señalamientos críticos a la narrativa gubernamental de la transformación, la cual refuta argumentando que en su pueblo todo sigue igual, percibiendo que la narrativa de la transformación no es algo que sea visible, al menos en su lugar de origen, donde además la organización comunitaria está por encima de las políticas gubernamentales. De igual manera, considera que ha sido un acierto político incluir a los jóvenes dentro de los programas, aunque directamente no conoce, ni en Tlahuitoltepec ni en Guadalajara, a nadie que sea beneficiario de los mismos.

Sobre el programa JCF, es interesante observar cómo desde su perspectiva se trataría de un compromiso al cual no podría sumarse porque se encuentra enfocada en su trabajo, además de que realmente no le resulta atractivo, puesto que su ingreso mensual es mayor a lo que la beca le podría otorgar. De hecho, afirma que, tras haber cumplido cinco años en su trabajo, ahora se encuentra generando una antigüedad que a futuro la redituará en beneficios, aunque no señaló cuáles en específico.

Si bien ella no es una persona desempleada, JCF no le resulta un programa beneficioso, aunque finalmente considera que podría ser de apoyo para quienes realmente lo necesiten; en cierto sentido le resulta irrelevante, ya que ella ha sido quien ha encontrado sus propias opciones laborales, valiéndose de sus redes familiares y amistosas, las mismas que también fungen como espacios de sociabilidad y respaldo cuando dentro del terreno laboral las cosas pueden llegar a complicarse en términos de malos tratos por su género y origen, violencias reales o simbólicas, pagos injustos o simplemente malestares que no le permitan desarrollar su labor de forma agradable.

Silao es un joven wixárika de 27 años, originario de Santa María, Mezquitic, Jalisco, lugar en el que vivió su infancia y adolescencia. A la edad de 16, tras concluir sus estudios de telesecundaria, decidió trasladarse a Uruapan, Michoacán, para hacer sus estudios de nivel medio superior en una escuela técnica forestal que recibe de forma becada a jóvenes procedentes de pueblos indígenas con la intención de que transmitan los conocimientos adquiridos posteriormente en sus comunidades.

Tal experiencia fue importante para él, ya que tuvo oportunidad de convivir prácticamente con jóvenes procedentes de 27 de los 32 estados de la República, algunos de los cuales procedían de distintos pueblos indígenas; al respecto señala:

> La experiencia de haber estado en Uruapan me ayudó porque en mi comunidad creía que solo había seis culturas, como los nahuas, odam o náyeri, y además antes pensaba que, en la región norte, de donde soy, muchos tienen conocimiento de la cultura wixárika. Yo me enfrenté a que no la conocían, pero yo tuve la suerte de que a esa escuela fuimos 12 wixaritari, un primo y un conocido; encajamos rápidamente, no nos sentimos con nostalgia de querer regresar, lo que a muchos les pasa. Fue interesante descubrir que hay otros pueblos, porque están los que no se reconocen y otros que sí, por ejemplo, los purépechas, que se sienten libres por estar en su territorio, lo que nos ayudó a mostrarnos tal como somos. A esa edad, todos adolescentes, pues hay burla, *bullying*, pero eso no nos detuvo a mostrarnos auténticos (comunicación personal, 24 de abril de 2024).

Tras su paso por Uruapan, Silao quiso continuar con sus estudios e iniciar la universidad. Decidió hacerlo en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), institución privada jesuita establecida en Guadalajara, la cual cuenta con un programa de becas para estudiantes indígenas y afromexicanos, lo cual la hace atractiva, aunque estas becas solo son por el costo de la colegiatura hasta en un 95%; el resto de la colegiatura, así como los gastos derivados de vivir en Guadalajara como alojamiento, alimentos, transporte, materiales y ocio, corren por cuenta de los jóvenes. Dicha situación provocó que eventualmente decidiera dejar la universidad:

> Llegué a Guadalajara a finales de 2019 para estudiar la universidad; decidí estudiar en ITESO por la beca que nos apoya, llegué a vivir por la zona de López Mateos con un primo rentando; pasaron tres años. Primero me metí a la carrera de Recursos Humanos y luego a Ingeniería Mecánica y tampoco me gustó, así que decidí abandonar la universidad, además de que el costo era muy alto para mí. Cuando vine a la ciudad a estudiar, tuve el apoyo emocional de mis papás, pero no podían apoyarme económicamente porque tengo más hermanos. Ellos se dedican a ser campesino y ama de casa. Tengo un medio hermano que tiene 36 años y vive en Ciudad de México y en mis tiempos libres hacía artesanías que le mandaba y él las vendía allá y me mantenía de esa manera, pero en el ITESO todo cuesta y las clases eran de todo el día y me quedaba poco tiempo para trabajar, por eso decidí dedicarme a las artesanías y no buscar un empleo formal, por así decirlo, que tuviera un horario, porque además los sábados también debía ir a cursos porque los jóvenes becados hacíamos reuniones (comunicación personal, 24 de abril de 2024).

La decisión de tener que abandonar los estudios se dio en un contexto en el que el alto costo de la vida en Guadalajara, sumado al del pago de la matrícula universitaria, previo descuento de la beca otorgada, hizo muy difícil continuar. Frente a ello, los jóvenes universitarios indígenas que no cuentan con un apoyo económico para solventar sus estudios, sea este por vía familiar o institucional, deben priorizar sus necesidades y tomar decisiones, ya que acceder a un empleo de tiempo completo les impide dar continuidad a los estudios de

forma regular y los de medio tiempo muchas veces suelen no respetar un horario fijo, lo cual compromete la presencialidad en las clases universitarias y la distribución del tiempo para la realización de tareas y trabajos vinculados a la licenciatura de estudio.

Por último, habría que sumar la imposibilidad de acceder a otros recursos de apoyo como la beca Jóvenes Escribiendo el Futuro, la cual también forma parte de la política pública del gobierno federal, pero que no contempla a quienes estudian en instituciones privadas, a pesar de sus condiciones socioeconómicas o proceder de un pueblo indígena (Llanos Velázquez, 2024).

Para generar recursos económicos, Silao se dedicó a elaborar artesanías, las cuales suelen ser apreciadas por su alto valor artístico y estético, además de que en años recientes son un recurso turístico que se oferta en distintos corredores en diferentes partes de la República; se trata de una actividad que suele ser común entre los jóvenes wixaritari, quienes aprenden a realizarlas desde su infancia. La artesanía wixárika, elaborada con chaquira o listón que muestra algunos elementos de la cultura y cosmovisión, es redituable para quienes la elaboran al grado de poder movilizarla a través de sus propios circuitos familiares o comunitarios, convirtiéndola en una labor que, como en el caso de Silao, permite la obtención de un ingreso que sostiene los gastos derivados de la habitabilidad urbana.

Sin embargo, la trayectoria laboral de Silao no se basa únicamente en la elaboración de artesanías; a partir de la decisión de dejar la universidad, ha tenido diferentes empleos en los cuales ha adquirido distintas experiencias. Sobre ello menciona:

> Actualmente estoy trabajando en una panadería, o estaba trabajando porque ya pronto me saldré de ese rubro. Decidí trabajar ahí para conocer ese oficio, para aprender algo de barrio, por así decirlo. Ahorita estoy colaborando en la CEI [Comisión Estatal Indígena]; realmente es poco el trabajo, algunas labores de oficina, pero es algo solo temporal. Antes trabajé en el Museo Cabañas en 2019; llegué ahí porque había dado talleres de artesanía y tenía conocidos que trabajaban en la Secretaría de Cultura y me recomendaron con una asociación que estaba preparando una exposición sobre grandes maestros del arte wixárika y me contrataron para dar los recorridos

> en lengua wixárika. Trabajé durante tres años; al final me integré a los recorridos de guías oficiales y grabamos videos sobre los murales de Orozco en lengua wixárika. Ahí también fue donde me integré al JIU [Jóvenes Indígenas Urbanos]. En ese tiempo me di cuenta de que me interesaba más lo social; quizá luego retomaré los estudios y quizá pueda estudiar interculturalidad para el desarrollo; es una carrera que está en línea en la Veracruzana. Además del trabajo, doy talleres, charlas en escuelas o espacios públicos relacionados con las artesanías y artes populares sobre mi cultura y sobre mi identidad. También me dedico a seguir haciendo artesanía sobre pedido (comunicación personal, 24 de abril de 2024).

La trayectoria laboral de Silao ha sido diversa, desde el aprendizaje de un oficio hasta la vinculación a un centro cultural en Guadalajara, como lo es el Museo Cabañas, para ofrecer recorridos en lengua wixárika. Es interesante observar que, si bien sus empleos han sido temporales, están enfocados hacia lo que él denomina «lo social», es decir, sus intereses se relacionan con las opciones laborales que ha desarrollado, por lo cual no ha optado por la búsqueda de algún empleo que se considere convencional. De igual forma, podría decirse que la caracterización de su empleabilidad es inestable e incluso carente de contratos; a pesar de ello, no ha considerado ser parte del programa JCF, aunque quizá podría ser un candidato para acceder a sus beneficios; al respecto apunta:

> Yo no he intentado aplicar a Construyendo el Futuro porque siempre he tenido el pensamiento de que yo tengo la capacidad de trabajar y dejo que otras personas en otras condiciones aprovechen esos espacios y programas que a veces son muy limitados. Si alguien no está estudiando o trabajando, quizá lo necesita más que yo. Hasta ahora yo no he tenido la necesidad de usarlo. Quizá si llego a estar en una situación muy complicada podría solicitarlo, pero no es el caso. Conozco jóvenes que utilizan estas becas, aunque es muy difícil para algunos acceder porque en las comunidades hay escasez de luz, internet, aparatos; se puede por celular, pero también se satura. No tienen el acceso, pues, y los que están en la ciudad se registran primero y dejan poco espacio, aunque se cumplan todos los requisitos. Muchos jó-

> venes de pueblos originarios en las ciudades no pueden dedicar todo el tiempo para juntar los requisitos que piden porque trabajan y hacen otras cosas (comunicación personal, 24 de abril de 2024).

Para Silao, JCF es un programa al cual recurriría solo si se encontrase en una situación demasiado complicada, ya que es consciente de que se trata de un programa diseñado para quienes no cuentan con trabajo alguno y también atina en señalar las complicaciones que este tipo de programas conllevan para quienes habitan en lugares sin la infraestructura necesaria que permita asegurar una conectividad para poder acceder a la plataforma sin complicación alguna, situación que resulta difícil en su comunidad de origen.

De igual forma, critica el hecho de que sean programas que de alguna manera quedan acaparados por quienes habitan los espacios urbanos, dado que las condiciones son distintas y se tiene acceso a los recursos de conectividad; sin embargo, en su dicho, esa posibilidad se aminora si se es un joven indígena urbano, ya que estos, desde su mirada, no cuentan en ocasiones con el tiempo suficiente para poder juntar los requisitos solicitados dentro de las convocatorias, entre otras cosas por tener que atender jornadas laborales prolongadas que poco tiempo dejan para realizar algunas otras actividades. En ese sentido, por la voz de Silao, nos aproximamos a una serie de observaciones que de alguna manera evidencian las complicaciones a las que pueden llegar a enfrentarse los potenciales beneficiarios de la política pública juvenil del gobierno federal.

Manuel es un joven con ascendencia nahua; aunque prefiere asumirse como indígena solamente, es hablante del náhuatl, tiene 34 años y nació en el municipio de Platón Sánchez, población de la región norte del estado de Veracruz, ubicada en la región huasteca conformada por territorios colindantes entre los estados de Hidalgo, San Luis Potosí, Tamaulipas, Veracruz, Puebla, Querétaro y Guanajuato.

Lleva habitando en Guadalajara por espacio de cuatro años con un propósito en específico: desarrollar su carrera artística. Manuel es rapero, su nombre artístico es «El Kampezino», sus rimas las compone en náhuatl y español y decidió mudarse porque tenía algunos contactos tanto familiares como amistosos en la ciudad, pero principalmente lo hizo, ya que considera que la escena del hip-hop de la ZMG es el lugar propicio para despuntar su carrera.

La elección de «El Kampezino» como su nombre artístico no es casualidad; desde los 16 y hasta los 29 años trabajó en el sector agrícola como jornalero, haciendo diferentes actividades. Sobre ello comenta:

> Anteriormente, era un jornalero agrícola; me iba a los campos de Sonora, Sinaloa, Coahuila, San Luis Potosí; he ido hasta Baja California. He abarcado toda la zona del norte, prácticamente. Ahí son como contratos, hacen anuncios en la radio local del pueblo y uno llega al sitio que indican y ya preguntas cómo es el trabajo, a qué van, si a corte, a sembrar o limpieza, y ahí más o menos sabes si quieres ir o vas a otro estado. Tú eliges dónde más te conviene según la paga y el tiempo. Me gustaba hacer de todo, me desenvuelvo bien en el campo, me gusta, por eso mi nombre artístico «El Kampezino» (comunicación personal, 18 de abril de 2024).

Manuel trabajó como jornalero agrícola en la agroindustria mexicana, una labor muy recurrente ofertada principalmente en regiones rurales en donde a la población se le ofrece empleo por temporadas, respondiendo a calendarios específicos de monocultivos como frutos y hortalizas, principalmente. Al ser industria de exportación, la agroindustria requiere de una amplia fuerza de trabajo, lo que significa un desplazamiento interno laboral que emplea en su gran mayoría a personas jóvenes e incluso a menores de edad, como lo fue el mismo Manuel, en condiciones de explotación laboral, precarias, con bajos salarios, hacinamientos, jornadas extensas de trabajo y vulnerabilidad.

Decidido a dedicarse más de lleno a su proyecto con el rap, Manuel dejó su trabajo como jornalero para trasladarse a Guadalajara. Sin embargo, era preciso contar con un empleo en la ciudad antes de poder acercarse a un estudio y grabar sus sencillos. Así, a su llegada comenzó a laborar como cuidador de un puesto de flores y posteriormente se pudo emplear como empleado doméstico. Sobre esto señala:

> Cuando llegué a Guadalajara, unos conocidos me dijeron que, si quería trabajar, y me acomodé en un puesto que debía cuidar; era un puesto de flores en la zona de Belenes. Lo que hacía era cuidar el puesto y hacer las ventas nocturnas, como flores para un velorio o

> para una serenata; antes yo ya había trabajado con la flor, entonces empecé a practicar para hacer arreglos. Luego también trabajé como lavaloza en un restaurante, pero duré poco ahí. Un conocido me consiguió trabajo en una casa y ahí es donde ahora trabajo de lunes a viernes; yo soy el encargado de limpiarla y darle mantenimiento; es una casa de tres plantas en Virreyes. Ya llevo tres años ahí; el trabajo es de lunes a viernes de 9 de la mañana a 6 de la tarde. También ya logré poner yo mi propio puesto de flores; es venta en camellón y ahí trabajo los sábados y domingos. Y ahorita los viernes en la noche me presento en el bar Mary Wana, para poder cantar mis canciones; ese lugar está por la Calzada (comunicación personal, 18 de abril de 2024).

La trayectoria laboral de Manuel ha sido diversa en Guadalajara, desde el llamado comercio informal con su puesto de flores, en la industria de los alimentos como lavaplatos, realizando labores domésticas, hasta finalmente poder cantar en un espacio ante un público para promocionar sus canciones, todo con el propósito de mantener vivo el proyecto artístico, mismo que ha logrado grabar algunos temas y finalmente tener un primer álbum titulado *Ahmana*[15] que en lengua náhuatl significa molestar o inquietar, algo que en sentido estricto realiza cuando su presencia y persistencia altera la ya mencionada colonialidad tapatía, la cual lo mantendría colocado dentro de las actividades laborales que realiza pero que incomoda cuando mediante sus letras reivindica su origen y hace aún más notoria su presencia en la ciudad.

Finalmente, Manuel se posiciona de forma crítica en su perspectiva hacia el gobierno y sus programas sociales, sumando sus observaciones a administraciones pasadas, no solo las actuales:

> Como dices que Jóvenes Construyendo el Futuro es para gente de 18 a 29, pues yo ya no podría pedirlo, pero de todos modos no lo haría porque pienso que este gobierno es igual que todos los gobier-

15 En el siguiente enlace se puede acceder a su música dentro de la plataforma Spotify: https://open.spotify.com/intl-es/artist/7nSwJWNoW0zV4P6eTkfBN8?si=217ZXulmSyi5OuSIB7hcwA

> nos anteriores; nada más llegan, agarran lo que pueden, crean reformas, empiezan a vender propiedades, privatizar; al final de cuentas, todo es para su beneficio y nada más. Por ejemplo, con el Tren Maya, se destruyen partes de la selva y el dinero que se obtenga no será para el pueblo. Antes era la Sedesol y luego Oportunidades y ahora Bienestar. Yo siento que todo eso es para seguir manteniendo al pueblo en la ignorancia y que dependan de un gobierno y el sistema político siga saqueando. Deberían invertir en salud, educación, ciencia; en el país la educación es muy carente. ¿Por qué debemos esperar seis años a que alguien nos cambie la vida? Lo peor es que la gente sí lo cree. Yo desconozco los apoyos que existen; antes lo quería hacer, pedir un apoyo, pero no quería que me manipularan (comunicación personal, 18 de abril de 2024).

Como señala Manuel, a pesar de que él se identifica como una persona joven, las reglas de operación de JCF lo descartan. Debemos recordar que el programa se maneja en términos etarios, lo cual imposibilita acceder a los recursos a quienes rebasan el límite de edad o no lo alcanzan; ello también vulnera a quienes se hallan dentro de los umbrales etarios, ya que la categoría sobre la construcción juvenil no considera una construcción sociocultural, sino únicamente la edad como definitoria.

Por encima de lo anterior, Manuel señala una serie de puntos críticos en contra de la estructura política mexicana y coloca, sin distinción de orientaciones políticas, una serie de señalamientos en los que es posible observar una postura en la que las acciones gubernamentales se entienden contrarias a aquellos elementos que desde su perspectiva podrían traer en todo caso bienestar a la población, como inversión en ciencia, respeto a la naturaleza, apoyo a la educación y salud. No considera a los ciclos sexenales como horizontes reales de cambio; más bien se muestran como renovadas formas de aumentar el enriquecimiento de la clase política en detrimento de la población en general.

Tanto en las letras de sus canciones como en sus dichos hacia la clase política en general, Manuel nos permite conocer una postura crítica construida desde la vivencia y observación experimentada tanto en su lugar de origen como en los tránsitos laborales que ha tenido desde el ser jornalero y tener que trasladarse por temporadas para emplearse en la agroindustria hasta las vivencias en

Guadalajara como empleado doméstico y vendedor de flores, actividades atravesadas por elementos en donde su condición juvenil le ha permitido acceder a dichos trabajos por el hecho de ser joven, contar con la fuerza y resistencia necesarios para la agroindustria, los desvelos de la venta nocturna de las flores y asumir la labor de limpiar y darle mantenimiento a una casa de tres pisos, elementos que en su conjunto son acciones abusivas de sus propia condición juvenil y de su identidad étnica.

Los tres casos permiten observar que la relación con JCF no puede explicarse únicamente a partir de la condición de ser joven, indígena o encontrarse en una situación laboral que podría ser considerada precaria. Isabel no encuentra atractivo incorporarse a un programa cuya remuneración sería inferior a su ingreso actual y que implicaría abandonar una relación laboral en la que ha construido antigüedad. Silao, aunque ha transitado por empleos temporales y sin estabilidad contractual, tampoco ha considerado necesario incorporarse al programa y solamente lo contempla como una posibilidad frente a una eventual situación de mayor necesidad. Manuel, por su parte, queda excluido por el criterio etario, aun cuando su trayectoria laboral ha estado marcada por condiciones de precariedad y movilidad que permiten reconocer algunos de los problemas que JCF pretende atender. En los tres casos, por razones distintas, existe una distancia entre las condiciones de vida y trabajo de los sujetos y la propuesta institucional del programa.

Esta distancia resulta significativa porque permite observar que pertenecer a una población que el Estado considera prioritaria no significa necesariamente reconocerse como destinatario de una política pública. Los sujetos elaboran sus propias valoraciones sobre las alternativas disponibles y, a partir de sus trayectorias, redes familiares, comunitarias y laborales, deciden si estas responden o no a sus necesidades. Por ello, más que hablar de un rechazo generalizado a JCF, los testimonios muestran diferentes formas de no incorporación: por falta de interés, por considerar más conveniente la actividad laboral que ya se desarrolla, por eventuales dificultades de acceso o, en el caso de Manuel, por encontrarse fuera del criterio etario establecido institucionalmente.

Reflexiones finales

A lo largo del presente capítulo hemos observado cómo JCF ha sido posicionado mediáticamente por la narrativa gubernamental como un referente en cuanto a la atención dirigida a la población joven en México. Sin embargo, se trata de un programa que a lo largo de su implementación ha sufrido una serie de ajustes que no necesariamente se han dado en beneficio de los jóvenes, como transitar a una contratación real o lograr ubicar a los jóvenes según sus propios currículums, aptitudes y deseos laborales; en lugar de ello, los cambios han sido pragmáticos y obedecen a agendas políticas; el hecho de haberlo elevado a rango constitucional no garantiza que las condiciones laborales para los jóvenes en el país realmente mejoren o lo vayan a hacer.

También se observa cómo en la ZMG el programa ha tenido un decrecimiento, lo cual demuestra cómo no ha tenido un impacto trascendente, al menos dentro del territorio de nuestro estudio, lo cual no significa que las condiciones laborales y el acceso al empleo estén realmente resueltas en la entidad. De hecho, los jóvenes en el estado de Jalisco enfrentan múltiples desafíos al momento de insertarse al mundo laboral, entre otros, el ser una población cautiva para el crimen organizado, ya que en los últimos años han aumentado los casos de desaparición en la entidad, algunos de ellos vinculados con ofertas laborales fraudulentas anunciadas en las redes sociodigitales en las que se prometen salarios altos e inmediatez de contratación, derivando en reclutamientos forzados y desaparición.

También es importante mencionar que la falta de empleos «formales» favorece la proliferación de la empleabilidad «informal», cuyo espectro contemporáneo tendría que ser analizado, ya que debemos considerar actividades como el subempleo, que implica trabajar menos tiempo del deseado o realizar una actividad que no corresponde con las habilidades o calificaciones de una persona, y el autoempleo, dentro del cual podríamos contemplar los denominados emprendimientos e incluso la monetización vía la viralización de contenidos difundidos en plataformas sociodigitales, actividades fuertemente asociadas a la condición juvenil.

Si nos situamos concretamente con lo que respecta a los jóvenes indígenas, si bien es importante aclarar que en este capítulo se presentan tres casos en particular, la investigación contempla un contexto en el que ha sido posible co-

nocer a un sector más amplio de jóvenes, hombres y mujeres de edades diversas con orígenes distintos y trayectorias de vida diferentes. Algunos han nacido en la ZMG, otros han sido llevados en su infancia y los demás se trasladaron en su adolescencia o juventud. Lo importante es señalar que mayoritariamente se desempeñan en lo que se puede considerar como empleos «informales», siendo artesanos, empleadas y empleados domésticos, niñeras, atendiendo locales de venta, cocineros, jornaleros y obreros temporales, así como comerciales. También hay quienes han logrado insertarse en la «formalidad» laboral, pero reciben salarios bajos, principalmente por no contar aún con un título universitario; en todos estos casos observamos la falta de estabilidad laboral y seguridad social.

Sin embargo, es importante mencionar que los jóvenes indígenas trabajadores encuentran en la «informalidad» una posibilidad de contar con mayor flexibilidad para trasladarse a sus respectivos lugares de origen e incluso dejar de laborar si lo requieren los compromisos comunitarios o personales. También podemos señalar que hay quienes forman parte de circuitos laborales y comerciales asentados en diferentes ciudades, en los que se valora la confianza para ser recomendados o integrarse a grupos de trabajo.

Para quienes aspiran o se encuentran próximos a la «formalidad», la institución educativa de procedencia brinda un «plus» al momento de la contratación; es decir, el peso simbólico de ser egresado del ITESO o la Universidad de Guadalajara llega a ser importante en el contexto laboral tapatío.

Por otro lado, haber adquirido conocimientos y habilidades por la vía familiar o comunitaria, como la elaboración de artesanías, confección de prendas o habilidades gastronómicas, les permite insertarse en actividades que les retribuyen económicamente. Sin embargo, es importante señalar que en su conjunto se enfrentan a la precarización laboral, sumado a la vulnerabilidad que significa habitar un espacio en donde los sujetos suelen ser racializados y discriminados dependiendo de sus orígenes y apariencia, desafiando los órdenes sociales que buscan asimilar y colocar a los sujetos en labores asumidas como propias de su identidad étnica.

Las voces de Isabel, Silao y Manuel son tan solo una pequeña muestra de un amplio universo del ser joven, trabajador, indígena, habitante de la ZMG y opinar de forma crítica ante los actuales gobernantes mexicanos y sus acciones políticas, principalmente con un programa que dice que podría beneficiarles. Para ellos, la búsqueda laboral se ha resuelto de formas personales con ayuda co-

munitaria y de redes personales, principalmente, y en sus trayectorias Guadalajara se muestra como un espacio que les ha brindado la posibilidad de acceder a diversos empleos, pero también como un espacio en donde la discriminación, etnización y hostilidad no son ajenos.

En ese sentido, la ZMG es un espacio urbano en que han tenido que aprender a transitar en términos de las dinámicas laborales, dentro de las cuales se atraviesan las sociales y, por consiguiente, la persistencia de una mirada que, si bien no es privativa de Guadalajara y su zona metropolitana, sino que se extiende por el resto del país, niega la presencia de los pueblos indígenas en los espacios urbanos, lo cual se vincula con la matriz colonial del Estado mexicano, en donde el indígena urbano permanece invisibilizado. En el caso concreto de la autodenominada 4T, podemos suponer que se busca una asimilación vía los programas del bienestar de manera masiva, dado que se sigue utilizando la categoría indígena como sinónimo de necesitado, aunque en los hechos, no se busca ni logra mejorar las condiciones de vida de los indígenas y sus pueblos. No asumir su presencia en espacios urbanos implica su invisibilidad más allá de la mirada hegemónica que los perpetúa como rurales, alejados de los espacios de poder y ajenos a las dinámicas de la «modernidad».

Desde la perspectiva de la política pública, los elementos revisados permiten realizar una valoración crítica de la pertinencia de JCF frente a las condiciones laborales de los jóvenes indígenas que habitan la ZMG. El programa parte de un problema público identificable: las dificultades de una parte de la población joven para acceder al empleo y construir trayectorias laborales estables. Asimismo, reconoce dentro de su población prioritaria a grupos históricamente discriminados, entre ellos los pueblos indígenas. Sin embargo, el tránsito entre el diseño de la política y las condiciones concretas en las que los jóvenes desarrollan sus vidas muestra una serie de desencuentros que no pueden ser explicados únicamente a partir del número de beneficiarios.

Los tres testimonios analizados permiten observar que los jóvenes indígenas no constituyen una población homogénea ni enfrentan las mismas necesidades laborales. Isabel ha construido una trayectoria laboral relativamente estable y, por ello, no considera atractivo sustituir su empleo por una capacitación temporal; Silao desarrolla una trayectoria más inestable, pero ha construido sus propias estrategias de generación de ingresos y solo contempla JCF como una alternativa ante una situación de mayor necesidad; Manuel, final-

mente, queda fuera del programa por el criterio etario, pese a haber desarrollado durante buena parte de su vida una trayectoria laboral caracterizada por movilidad, precariedad e informalidad. Por ello, no resulta suficiente identificar a los jóvenes indígenas como población prioritaria si el diseño de la política no logra reconocer la diversidad de sus trayectorias, necesidades, aspiraciones y estrategias laborales.

En este sentido, la principal limitación que podemos observar en JCF no radica únicamente en su cobertura, sino en la distancia existente entre la definición institucional del problema y la diversidad de situaciones que pretende atender. Una política pública dirigida a jóvenes no debería partir de la idea de que estos constituyen sujetos pasivos que esperan ser incorporados al mercado laboral mediante una capacitación temporal, sino reconocer que ya desarrollan estrategias laborales, familiares, comunitarias, educativas y económicas propias. En el caso de los jóvenes indígenas urbanos, esto adquiere una relevancia particular debido a que sus trayectorias están atravesadas simultáneamente por desigualdades económicas, condiciones de precariedad, discriminación y procesos de movilidad y adaptación al espacio urbano.

Por tanto, la información presentada no permite afirmar que JCF carezca de utilidad para todos los jóvenes indígenas, pero sí permite cuestionar su pertinencia como respuesta homogénea frente a una población diversa. La ausencia de información desagregada sobre la participación indígena, la escasa consideración de las particularidades de las trayectorias laborales juveniles y la falta de mecanismos que garanticen una vinculación laboral posterior a la capacitación limitan su capacidad para responder a las condiciones que dieron origen al problema público que pretende atender.

Desde esta perspectiva, valorar JCF implica pasar de la pregunta sobre cuántos jóvenes han recibido el programa a otra más compleja: qué transformaciones produce en sus trayectorias laborales y hasta qué punto responde a las condiciones concretas en las que los jóvenes construyen su vida económica. Para los jóvenes indígenas urbanos de la ZMG, esta pregunta resulta particularmente relevante, pues su experiencia muestra que el acceso al trabajo no ocurre únicamente a través de las instituciones gubernamentales, sino mediante redes familiares, comunitarias y personales, actividades formales e informales y estrategias que no necesariamente coinciden con las previstas por una política pública diseñada desde una lógica homogénea de juventud y empleo.

Finalmente, debemos reiterar que, si bien la narrativa gubernamental coloca en el centro de los potenciales beneficiarios de los programas sociales a los indígenas, en la práctica poco se sabe de las particularidades que el gobierno hace para aplicar sus programas con una población diversa y compleja. Es decir, se trata quizá de una narrativa que pretende colocar al centro una intención de ejercicio de justicia social que en la práctica poco impacto ha tenido entre los propios pueblos e individuos indígenas.

Referencias

Alemán, G., & Vitali Bernardi, S. M. (2021). Jóvenes construyendo… ¿qué futuro?: Tensiones y barreras de acceso en la implementación del programa «Jóvenes Construyendo el Futuro» (PJCF). *Ichan Tecolotl, 32*(351), 1–13. https://ichan.ciesas.edu.mx/jovenes-construyendo-que-futuro-tensiones-y-barreras-de-acceso-en-la-implementacion-del-programa-jovenes-construyendo-el-futuro-pjcf/

Barrera Cabrera, E. (s. f.). *Estigmatización de jóvenes beneficiarios del programa social: Jóvenes Construyendo el Futuro por jóvenes de 18 a 29 años de edad que estudian y/o trabajan en la Ciudad de México* [Proyecto de investigación de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Trabajo Social].

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (2026). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (última reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el 3 de marzo de 2026). https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf

Camus, M., & De la O Martínez, M. E. (2014). El encanto de la colonialidad tapatía: Notas sobre la cultura de la servidumbre. En S. Durin, M. E. De la O Martínez & S. Bastos (Coords.), *Trabajadoras en la sombra: Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano* (pp. 145–172). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Tecnológico de Monterrey.

Cárdenas Gómez, E. P. (2014). Migración interna e indígena en México: Enfoques y perspectivas. *Intersticios Sociales*, (7), 1–28. https://doi.org/10.55555/IS.7.52

Cibrian Guadarrama, S. V. (2021). *Evaluación de políticas públicas en Morelos: El caso del Programa Jóvenes Construyendo el Futuro (2018–2020)* [Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos]. Repositorio Institucional de

Acceso Abierto de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. http://riaa.uaem.mx/handle/20.500.12055/2964

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. (2023). *Discriminación en contra de la población y pueblos indígenas*. https://www.conapred.org.mx/wp-content/uploads/2024/02/FT_Pindigenas_Noviembre2023.pdf

Cruz Salazar, T., Urteaga Castro Pozo, M., & López Moya, M. de la C. (Coords.). (2020). *Juventudes indígenas en México: Estudios y escenarios socioculturales*. El Colegio de la Frontera Sur; Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica; Escuela Nacional de Antropología e Historia. https://doi.org/10.29043/CESMECA.rep.1019

De Ibarrola Nicolín, M., Pieck Gochicoa, E., Ruiz Larraguivel, E., Torres Sánchez, E., Vicente Díaz, M. R., & Cárdenas Guzmán, I. (2024). *El Programa «Jóvenes Construyendo el Futuro»: La voz y la experiencia de sus actores. Una investigación cualitativa. Resumen ejecutivo*. Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav; Instituto de Investigaciones para el Desarrollo de la Educación, Universidad Iberoamericana; Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México.

Domínguez Rueda, F. (2019, 6 de enero). Los indígenas permitidos. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2019/01/06/opinion/011a1pol

Feixa Pàmpols, C. (1993). Emigración, etnicidad y bandas juveniles en México. En D. Provansal (Coord.), *Migraciones, segregación y racismo* (pp. 153–172). Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.

Fuentes, Y. (2018). AMLO presidente: ¿Qué es la «Cuarta Transformación» que propone Andrés Manuel López Obrador para México? *BBC News Mundo*. https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45712329

Garza Aguirre, F. A., & Palazuelos Rojo, I. de J. (2025). Configuraciones discursivas del programa gubernamental Jóvenes Construyendo el Futuro, México 2018–2024. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, 6*(1), 2153–2168. https://doi.org/10.56712/latam.v6i1.3482

Instituto de Información Estadística y Geográfica de Jalisco. (2024). *Estructura demográfica de la población: Jalisco, 2024–2030*. https://iieg.gob.mx/ns/wp-content/uploads/2024/08/EstructuraDemogr%C3%A1ficaPoblaci%C3%B3n2024.pdf

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2021). *Panorama sociodemográfico de Jalisco 2020*.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2021). *Programa Nacional de los Pueblos Indígenas 2018–2024*. https://www.gob.mx/inpi/documentos/programa-nacional-de-los-pueblos-indigenas-2018-2024-mexico

León Corona, B., & León Calixto, D. L. (2021). La 4T y su estrategia de atención a poblaciones en condiciones de desventaja: La implementación del programa Jóvenes Construyendo el Futuro. En A. García Andrés & V. S. Peña Mancillas (Coords.), *Las ciencias sociales en la transición: Vol. IV. Políticas públicas desde la perspectiva de la gobernanza: Del diseño a la evaluación* (pp. 43–72). Consejo Mexicano de Ciencias Sociales; Universidad Autónoma de Nuevo León.

Llanos Velázquez, A. R. (2024). Jóvenes indígenas universitarios en la zona metropolitana de Guadalajara: Experiencias urbanas estudiantiles. *Vitam. Revista de Investigación en Humanidades, 8*(3), 39–70. https://revistavitam.mx/index.php/vitam/article/view/92

López Guerrero, J., & García Álvarez, L. F. (2019). Juventudes indígenas urbanas: Derechos y ciudadanías contemporáneas en América Latina. *Abya-Yala: Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas, 3*(1), 4–14. https://doi.org/10.26512/abyayala.v3i1.26164

López Hernández, J. C. (2023). Jóvenes Construyendo el Futuro: Un aparato clientelar de un régimen de política social en México. *Conjeturas Sociológicas*, 55–74.

Melgoza, A. (2015). El parque de las gatas… Racismo en Guadalajara. *Territorios. Sin Centro ni Periferia*. http://www.revistaterritorio.mx/el-parque-de-las-gatas.html

Moreno-García, B. V., Beltrán López, R., Díaz Rodríguez, E., & Moreno Cuahtenconzi, F. J. (2025). Interpretación del bienestar y calidad de vida de becarios del programa Jóvenes Construyendo el Futuro a partir de características personológicas. *RIDE. Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo, 15*(30), e826. https://doi.org/10.23913/ride.v15i30.2275

Organización Internacional del Trabajo. (2014). *Convenio núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes: Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Oficina Regional para América Latina y el Caribe. https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/%40americas/%40ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Pérez Islas, J. A., Valdez González, M., & Suárez Zozaya, M. H. (Coords.). (2008). *Teorías sobre la juventud: Las miradas de los clásicos*. Universidad Nacional Autónoma de México; Miguel Ángel Porrúa.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2023). *Nuestras voces, desde abajo: Diagnóstico sobre los resultados de Sembrando Vida y Jóvenes Construyendo el Futuro en El Salvador y Honduras*. https://www.undp.org/es/mexico/publicaciones/nuestras-voces-desde-abajo-diagnostico-sobre-los-resultados-de-sembrando-vida-y-jovenes-construyendo-el-futuro-en-el-salvador-y

Reguillo Cruz, R. (Coord.). (2010). *Los jóvenes en México*. Fondo de Cultura Económica; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Rubio Ugalde, G. J., Razo Zamora, L. A., & Loredo Castillo, L. A. (2022). Impacto de Jóvenes Construyendo el Futuro y desempleo juvenil de México. *Política y Cultura*, (57), 109–134. https://doi.org/10.24275/XGVT1940

Salinas Pérez, E. L., Escobar Oscoy, G. A., García Mora, B. A., & Rodríguez Noguez, K. X. (2021). *Las experiencias de jóvenes pertenecientes al programa «Jóvenes Construyendo el Futuro» como constitutivas de sus identidades juveniles* [Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco]. Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma Metropolitana. https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/23305

Secretaría del Trabajo y Previsión Social. (2021). *Diagnóstico. Programa presupuestario S-280 Jóvenes Construyendo el Futuro*. https://jovenesconstruyendoelfuturo.stps.gob.mx/publico/doc/DIAGNOSTICO_2021_PP_S-280_JCF.pdf

Secretaría del Trabajo y Previsión Social. (s. f.). *Jóvenes Construyendo el Futuro*. Recuperado el 23 de agosto de 2026, de https://www.jovenesconstruyendoelfuturo.stps.gob.mx/

Sumano Rodríguez, J. A., & Reyes Figueroa, L. A. (2025). Impact of the Jóvenes Construyendo el Futuro Program on intentional homicides in Mexico. *Frontera Norte, 37*, e2404. https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2404

Urteaga Castro-Pozo, M. (2011). *La construcción juvenil de la realidad: Jóvenes mexicanos contemporáneos*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; Juan Pablos Editor.

Valenzuela Arce, J. M. (1988). *¡A la brava, ése! Identidades juveniles en México: Cholos, punks y chavos banda*. El Colegio de la Frontera Norte.

Capítulo 3.
Estudiantes universitarios de pueblos originarios en la Universidad de Guadalajara: problemáticas, retos y desafíos. El caso de CUCEA y CUCEI

Jorge Luis Ríos Córdova[1]

Introducción

Como parte de las actividades realizadas durante la estancia de prestación de prácticas profesionales como pasante de la licenciatura en Antropología, dentro de la Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas (UACI) de la Universidad de Guadalajara (UDG), en el área de Gestión Educativa Intercultural (GEI), se me encomendó el efectuar entrevistas a los estudiantes de pueblos originarios inscritos en el Centro Universitario de Ciencias Económicas y Administrativas (CUCEA) y en el Centro Universitario de Ciencias Exactas (CUCEI), con el fin de poder conocer de primera mano las principales problemáticas que obstaculizan los estudios de estos jóvenes provenientes de diversas comunidades dentro de la universidad.

Para esto fue necesario conocer algunos aspectos de la historia de vida de los jóvenes universitarios de pueblos originarios y con ello identificar sus principales dificultades, tanto administrativas como económicas y sociales, que obstruyen su proceso de aprendizaje. Es así que se identificó que estos jóvenes tienen que pasar por situaciones bastante complejas para poder sobrellevar sus estudios dentro de la UDG, aspectos que en ocasiones, de cierta forma, los sobrepasan, ya que, al no poder solventar los gastos primarios como alimentación, hospedaje y transporte, no poder trabajar por cuestiones de los horarios de clase, estar lejos de su lugar de origen en un espacio y ambiente que no co-

1 Universidad de Guadalajara.

nocen y expuestos a los diversos riesgos y peligros de la ciudad, estos jóvenes terminan tomando muchas veces la decisión de desertar sus estudios y volver a su lugar de origen.

Así también, durante la estancia en la UACI, se tuvo la oportunidad de participar en la realización de las actividades del Encuentro Internacional de Estudiantes de Pueblos Originarios: «Fortalecer identidades dentro de las diversidades» (EIEPO) llevado a cabo en el centro universitario CUCEA, los días 26, 27 y 28 de abril del 2023. Durante los tres días consecutivos que duró el encuentro, se llevaron a cabo una serie de intercambios de experiencias, vivencias e ideas, cuyo sentido particular en concreto era expresar las inquietudes de los jóvenes, sus principales problemáticas y retos que enfrentan, presentar propuestas de solución y dar a conocer sus experiencias como estudiantes universitarios de pueblos originarios.

En dichos eventos, al formar parte del comité organizador, se logró realizar observación participante durante las actividades realizadas y también se llegaron a recabar bastantes datos respecto a las distintas dificultades a las que se enfrentan como estudiantes universitarios en la ciudad.

Posteriormente, al contrastar toda la información obtenida en campo, tanto en las entrevistas en los centros universitarios como en el encuentro internacional y el posterior análisis de la base de datos de alumnos, se identificaron una serie de problemáticas tanto sociales como económicas y administrativas, cuya solución vendría a contribuir de manera positiva en el proceso educativo de estos jóvenes, al poderles apoyar a sobrellevar las dificultades, los retos y los desafíos con los cuales se encuentran al integrarse a la UDG dentro de la ZMG.

La Universidad de Guadalajara y la gestión de la educación intercultural

Dado que la población estudiantil de los centros universitarios temáticos de la Universidad de Guadalajara está integrada por diversos sectores sociales, esto genera una gran variedad cultural dentro de sus aulas, ya que, al ser una institución pública de alta calidad, recibe cada año a estudiantes de diferentes municipios y de distintas regiones de la República Mexicana que se integran a los diversos centros educativos. De esta manera, a lo largo de su historia, la UDG

ha sido reconocida por su compromiso de atender y apoyar a todos los grupos sociales que la conforman.

Es en este sentido que la Universidad de Guadalajara creó en la década de 1990 a la Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas (UACI), que es una instancia derivada de la coordinación de vinculación social, que a su vez depende de la vicerrectoría ejecutiva de la UDG (De la Torre, 2016), como propuesta de la misma universidad, para atender a los movimientos sociales de los pueblos originarios, que ocurrieron tras el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, movimiento que buscaba poner en evidencia las necesidades y demandas de los pueblos indígenas frente a la sociedad mexicana.

En sus inicios, el proyecto de la UACI fue pionero en comparación con otras unidades de apoyo a comunidades indígenas en las distintas universidades de América Latina, muchas de las cuales comenzaron a formarse a partir del año 2003. El objetivo principal de la UACI es la promoción y el fortalecimiento de los procesos horizontales y el diálogo entre los pueblos originarios y la Universidad de Guadalajara, en materia educativa, económica, cultural, de salud, jurídica y de comunicación.

Es así que las principales líneas de trabajo que atiende la UACI son la educación, la justicia, la autonomía, la atención a la salud en hospitales civiles, el rescate de la medicina tradicional indígena, la atención a migrantes de pueblos originarios, la economía solidaria y la producción sustentable (De la Torre, 2016). Así mismo, los diversos departamentos que conforman a la UACI y que atienden dichas líneas de trabajo son los siguientes:

- Asesoría y gestión jurídica
- Difusión intercultural
- Economía solidaria
- Gestión educativa intercultural
- Salud intercultural comunitaria
- Vinculación y fortalecimiento de las culturas y lenguas originarias

Respecto al Área de Gestión Educativa Intercultural (GEI), de acuerdo a la información disponible en el portal web de la UACI,[2] el objetivo principal del área de GEI de la UACI de la UDG es fortalecer y promover el diálogo horizontal entre los pueblos originarios y la Universidad en las cuestiones educativas. Por tanto, el eje central del área es atender las necesidades de los jóvenes estudiantes de pueblos originarios adscritos a la Red Universitaria, tanto en el Sistema de Educación Media Superior (SEMS) como en el nivel superior, brindándoles apoyo en los ámbitos educativo, comunitario, personal y profesional.

Todas las acciones anteriores ejecutadas desde el área de GEI se realizan mediante el trabajo de campo con los jóvenes. Es por ello la importancia de la debida implementación de las estrategias de seguimiento y atención por parte del área de GEI a las diversas problemáticas presentadas por estos estudiantes de pueblos originarios, dado que es la instancia particular a la cual la UDG destina los recursos correspondientes, tanto materiales, técnicos y humanos, para el cumplimiento efectivo de tal encomienda.

Si bien la UACI, a lo largo de sus treinta años, ha logrado jugar un papel importante en el tejido de relaciones sociales entre la UDG y los diversos grupos y asentamientos de pueblos originarios del estado de Jalisco, así como con las instituciones de educación intercultural del resto del país, al llevar a cabo acciones permanentes tanto de difusión, inclusión, preparación, información y acciones directas para apoyar a las comunidades de pueblos originarios presentes alrededor del estado de Jalisco, hoy en día es necesario replantear las acciones a seguir por parte del área de GEI de la UACI, para brindar el debido acompañamiento a los estudiantes universitarios de pueblos originarios durante sus estancias educativas en los diversos centros universitarios de la Universidad de Guadalajara dentro de la ZMG.

Puesto que el trayecto estudiantil de estos jóvenes se ve lleno de obstáculos y desafíos a los cuales tienen que hacer frente para concluir con sus estudios, ya que al venir a estudiar a la ciudad, las dificultades sociales, económicas y administrativas que se encuentran complejizan bastante su proceso de aprendizaje, llevándolos en ocasiones a tomar la dura decisión de desertar, ya que, al no contar con la orientación y el apoyo debido, en medio de una ciudad que des-

2 Página oficial de la UDG en donde se demarcan los objetivos particulares del área de GEI: http://ceas.udg.mx/uaci/gestion-educativa-intercultural

conocen, con sus peligros, riesgos y complejidades, deciden dejar sus estudios y, según el caso, regresar a su comunidad. Por ello es indispensable crear propuestas, programas y mecanismos de acción para atender las diversas demandas y necesidades de este sector, tanto en la ZMG como a nivel regional.

Marco teórico conceptual

El marco teórico conceptual bajo el cual se sustenta la elaboración del presente capítulo parte desde una perspectiva crítica y objetiva, puesto que es preciso e indispensable rescatar y evaluar todas aquellas experiencias, vivencias y perspectivas de estos jóvenes estudiantes con el propósito de poder analizar y posteriormente canalizar sus referentes. Es en este sentido que es preciso plantear de manera particular los conceptos de interculturalidad e inclusión educativa para entablar los fundamentos teóricos de la correspondiente propuesta.

De acuerdo con Catherine Walsh (2008), para comprender el término interculturalidad, primero es necesario separar el término «interculturalidad» de los términos «multiculturalidad» y «plurinacionalidad», puesto que cada palabra tiene significados y genealogías diferentes. Según Catherine Walsh (2008), la multiculturalidad se refiere a la coexistencia de diversas culturas dentro de una sociedad dominada por un mismo orden establecido, y por su parte, la plurinacionalidad reconoce la convivencia de distintos pueblos y comunidades en un mismo territorio. No obstante, menciona que la «interculturalidad», por el contrario, es algo que no existe, algo que se construye con las sociedades y que va más allá del respeto y la tolerancia hacia la diversidad cultural; es más bien un proyecto social enfocado a construir nuevas relaciones y condiciones de vida en las sociedades y los individuos (Walsh, 2008).

No obstante, cabe destacar que, en otra de sus obras, Catherine Walsh (2009) menciona que también es preciso diferenciar dos conceptos dentro de la interculturalidad; por un lado, se tiene a la *interculturalidad funcional,* la cual, de acuerdo con la autora, se nombra como interculturalidad «funcional» debido a que esta «no cuestiona las reglas del juego y es perfectamente compatible con la lógica del modelo neoliberal existente» (Walsh, 2009). Y por el otro, menciona la autora, se tiene a la *interculturalidad crítica,* la cual se refiere como «crítica», ya que es la interculturalidad entendida como un proyecto político, social, epistémico y ético (Walsh, 2009).

En este sentido, nos apegamos en la presente investigación, de acuerdo a los apartados antes mencionados de la autora, a la interculturalidad crítica que parte de los principios de construcción existentes en los espacios educativos, como son las universidades. Ahora bien, respecto a la interculturalidad en el ámbito educativo, esta parte de los supuestos de que se debe contribuir a una relación igualitaria y que premie un intercambio entre las culturas en contacto, y, por ende, ello representa un diálogo imprescindible para fomentar las diversas culturas y necesario de construir en la comunidad educativa (Aguilar, 2002).

Ya que los principios de la interculturalidad refieren a la construcción de relaciones más justas, que se cimientan en el respeto a las diferencias y hacia lo diferente, en donde *lo otro, o el otro,* es considerado como un rasgo positivo dentro de la sociedad. Es así que, bajo los supuestos planteados anteriormente, la interculturalidad debe ser vista como «una competencia cognitiva, la cual permite la capacidad de entendimiento del yo con el otro y desde una perspectiva procedimental y actitudinal que parte de la aceptación del otro para ser yo» (Aguilar, 2002, pág. 3).

Por su parte, la inclusión educativa puede entenderse como el proceso mediante el cual el sistema educativo busca garantizar que todas las personas, independientemente de sus condiciones físicas, sociales, económicas, culturales o de aprendizaje, tengan acceso, permanencia, participación y oportunidades de aprendizaje en igualdad de condiciones (López et al., 2025). Desde esta perspectiva, la inclusión educativa implica reconocer y atender la diversidad como una característica inherente a toda sociedad, por lo que requiere transformar las estructuras, prácticas y culturas educativas para responder a las necesidades y particularidades de cada estudiante (García, 2009).

Asimismo, la inclusión educativa supone promover valores como el respeto, la equidad, la empatía y la solidaridad, de manera que las desigualdades no sean concebidas como obstáculos, sino como elementos que enriquecen los procesos educativos y la convivencia (Ortega et al., 2025). En este sentido, la inclusión educativa guarda una estrecha relación con la interculturalidad, ya que ambas se vinculan al reconocer la diversidad como un elemento fundamental para la convivencia, favoreciendo la construcción de espacios educativos más justos, equitativos y respetuosos de las diferencias y la valoración del otro.

Metodología de investigación

Como ya se mencionó anteriormente, la investigación se llevó a cabo durante la estancia de prácticas profesionales en la UACI de la UDG, en donde, mediante la aplicación de entrevistas en campo en los centros universitarios de CUCEA y CUCEI, se identificaron diversos obstáculos que enfrentaban los estudiantes de pueblos originarios. De esta manera, para la obtención de datos se utilizó un enfoque cualitativo, con entrevistas a profundidad, observación participante y análisis bibliográfico para recolectar datos de forma directa sobre las experiencias de los jóvenes estudiantes.

En este sentido, el presente trabajo fue de carácter exploratorio y descriptivo, ello de acuerdo a la necesidad de conocer y evaluar los procesos de aprendizaje de estos jóvenes de pueblos originarios, así como las necesidades, los intereses, las problemáticas y los retos que se enfrentan. De esta manera, se dio a la tarea de conocer, desde la voz de su experiencia, los principales retos y desafíos con los cuales se encuentran al decidir continuar con sus estudios universitarios.

Es así como la recolección de la información en general, para la realización de los diagnósticos, el planteamiento de propuestas de solución y la generación de los mecanismos de acción, se llevó a cabo en dos momentos. Por un lado, fue el análisis de la base de datos del GEI y la aplicación de las entrevistas semiestructuradas en campo dentro de los centros universitarios CUCEA y CUCEI, y por el otro, se realizó también observación participante, al brindar apoyo dentro de la UACI, en la relatoría y coordinación de diversos eventos en el Encuentro Internacional de Estudiantes de Pueblos Originarios (EIEPO), que fue realizado en CUCEA los días 27, 28, 29 de abril del 2023.

Las entrevistas fueron llevadas a cabo en el interior de los centros temáticos de CUCEA y CUCEI, salvo una entrevista con una chica estudiante de maestría, quien, por la cuestión de su horario laboral, optó por ir a un café. En total, se hicieron II entrevistas, 5 pertenecientes a CUCEA y 6 a CUCEI, y se aplicaron 48 preguntas, que abarcaban tres líneas de investigación: la educación, la familia y la sociedad.

Las entrevistas a los estudiantes de pueblos originarios duraron entre una hora y media y dos horas y media, aproximadamente, y las respuestas a las preguntas y demás datos fueron recolectados mediante notas en el diario de campo, ello para lograr mayor empatía con los entrevistados. Así también se buscó

la manera de relacionarse con ellos hablando sobre aspectos generales, como las diversas problemáticas estructurales, tanto de la universidad como de la ciudad y de la sociedad.

Ahora bien, durante los meses de abril y mayo del 2023 tuvieron lugar las actividades de apoyo a la UACI correspondientes al Encuentro Internacional de Estudiantes de Pueblos Originarios: «Fortalecer identidades dentro de las diversidades» (EIEPO) llevado a cabo en CUCEA, en donde se tuvo la oportunidad de realizar observación participante al contribuir con la relatoría de actividades de ciertos eventos, así como también en la coordinación de ciertas actividades, dos aspectos que brindaron la oportunidad de obtener diversos datos de acuerdo a la observación en campo, al efectuar entrevistas y al abordar charlas más indirectas con los jóvenes estudiantes de pueblos originarios, sobre las diversas problemáticas que se encuentran al continuar con sus estudios.

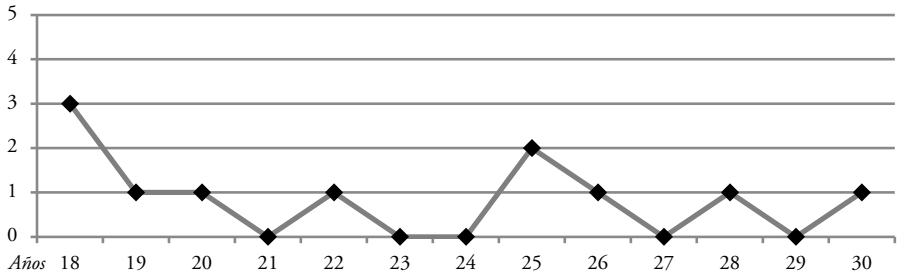
Resultados encontrados

Como resultados, se encontró que cada año la UDG recibe una matrícula aproximada de 150 a 200 alumnos de pueblos originarios por semestre (figura 3), y la mayoría de estos jóvenes estudiantes se enfrentan con problemas sociales, administrativos y económicos que dificultan su permanencia en la UDG.

Ahora bien, luego de los resultados obtenidos dentro de la presente investigación, se encontró que las edades principales de estos jóvenes entrevistados oscilan desde los 18 a los 30 años, teniendo como media la edad de 25 años. Así también, existe cierta relación de edad entre aquellos que trabajan y son de edades entre los 25 y 30 años y aquellos que tienen el conocimiento de becas cuyas edades oscilan entre los 18 y 25 años y con ello se pudo determinar que aquellos que no trabajan es porque reciben un apoyo económico de algún programa de becas.

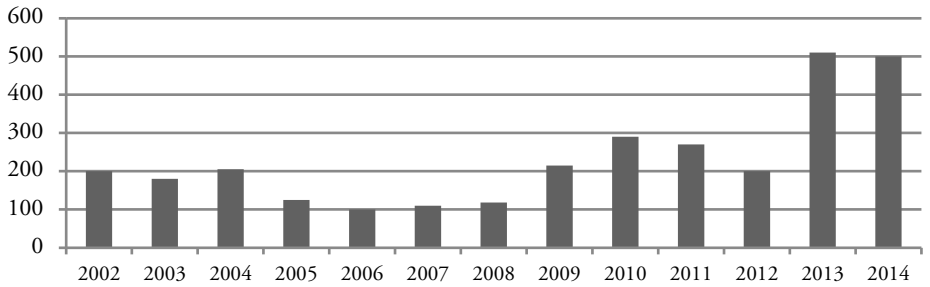
En la segunda gráfica tenemos la distribución de la matrícula general, de la cual se tiene registro de la población de jóvenes de comunidades indígenas que se integró a la Universidad de Guadalajara del año 2000 al 2014 (figura 2); por su parte, en la tabla 1 tenemos las 35 principales comunidades de procedencia de estos jóvenes de pueblos originarios de las que se tiene registro en la Universidad de Guadalajara.

Figura 1. Edad de los alumnos entrevistados



Nota. Elaboración propia

Figura 2. Matrícula histórica de la población indígena en la UDG.



Nota. Adaptación de matrícula histórica de la población indígena en la UDG, de De la Torre (2016, 13).

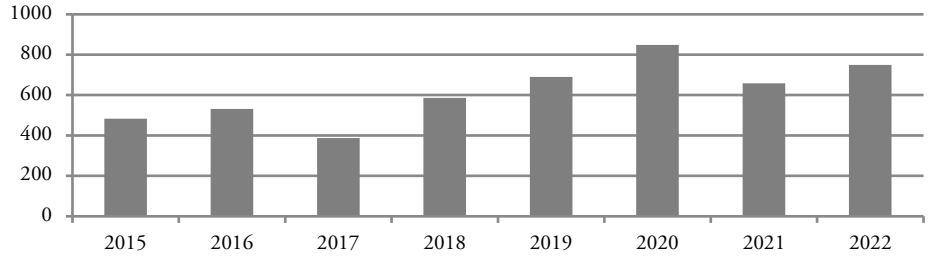
Tabla 1. Comunidades de procedencia de alumnos de pueblos originarios.

Pueblos originarios		
Mixtecos	Amuzgos	Chatinos
Chinantecos	Chichimecas	Mazahuas
Coras	Cocas	Mayas
Mazatecos	Nahuas	Popolucas
Mixes	Huastecos	Triquis
Otomíes	Tarahumaras	Tsotsiles
Purépechas	Wixárika	Tseltales
Tepehuanos	Zoques	Zapotecos
Tlapanecos		

Nota. Elaboración propia

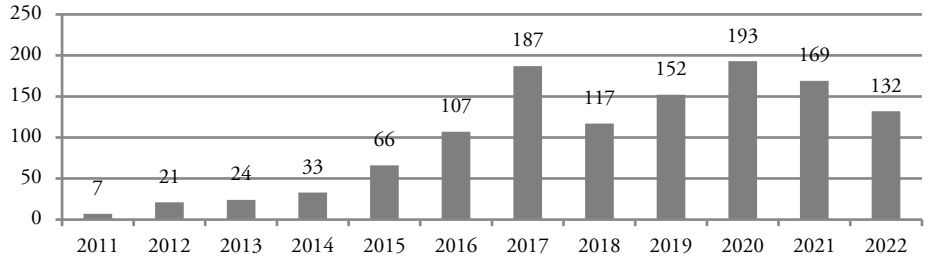
Ahora bien, las siguientes dos gráficas nos muestran, por un lado, la relación de ingreso de alumnos pertenecientes a pueblos originarios que se inscribieron dentro de los años 2015 al 2022 a la UDG (figura 3), y posteriormente tenemos la relación de los alumnos que se dieron de baja de la UDG desde el año 2011 al 2022 (Figura 4). En este sentido, si realizamos una comparativa respecto a la relación de bajas con la relación de ingresos de alumnos, tenemos que cerca del 25% de los alumnos que ingresan a la Universidad de Guadalajara, pertenecientes a pueblos originarios, terminan desertando de la UDG.

Figura 3. Matrícula de estudiantes de pueblos originarios inscritos en la UDG, en los últimos años.



Nota. Elaboración propia

Figura 4. Registro de bajas de estudiantes de pueblos originarios de la UDG



Nota. Elaboración propia

La siguiente es una tabla donde se presentan las principales problemáticas con las cuales se cruzan estos jóvenes de pueblos originarios al venir a estudiar a la UDG (tabla 2), dentro de la ZMG, y las causas principales de la deserción estudiantil:

Tabla 2. Principales problemáticas a las que se enfrentan los estudiantes de pueblos originarios de la UDG en la ZMG.

Tipo	*Problemática*
Social	No tener quien le apoye u oriente en una ciudad desconocida
Social	No hablar o entender muy bien el español
Social	No contar con un lugar o espacio de vivienda seguro, digno y de confianza
Administrativo	Carecer de información necesaria respecto a los diversos trámites universitarios
Administrativo	Carecer de la información necesaria de los diversos programas de becas y transporte.
Económico	No contar con apoyo económico de padres o tutores o no contar con los mismos
Económico	No contar con trabajo o sustento
Económico	No contar con el dinero suficiente para cubrir gastos de transporte y alimento
Económico	No contar con el dinero suficiente para cubrir el pago de la matrícula

Nota. Principales problemáticas encontradas luego del diagnóstico realizado de las entrevistas en CUCEA y CUCEI.

Respecto a las principales problemáticas que corresponden a lo social, tenemos que el principal problema es el no tener quien le apoye y oriente en una ciudad desconocida, ya que comúnmente estos jóvenes provienen de comunidades rurales y se incorporan a la urbanidad:

> «Es complicado estar aquí sola; en un principio no sabía cómo moverme, porque en mi poblado no hay tantos medios de transporte como el tren o los autobuses o el macrobús. Y luego en esta ciudad hay mucha gente que lo único que busca es aprovecharse y sacar provecho de los demás» (A., R., comunicación personal, 14 de marzo del 2023).

Posteriormente, tenemos la problemática de no hablar o entender muy bien el español, ya que comúnmente estos estudiantes, por costumbre, hablan por completo en su lengua natal dentro de sus comunidades y se ven obligados a dominar el español. La tercera problemática de los aspectos sociales corresponde al no contar con un lugar o espacio de vivienda seguro y digno y de confianza dentro de la ciudad:

> «También me fue difícil acoplarme al español cuando llegué, pues el español en mi comunidad solo se usa cuando uno está en la escuela, ya que todo el tiempo se habla el *zapoteco* en el poblado, pues en su mayoría, la comunidad es analfabeta y el *zapoteco* es el idioma que se aprende en nuestra comunidad.» (I., R., comunicación personal, 16 de marzo del 2023).

Por su parte, las problemáticas que corresponden al carácter administrativo son el carecer de la información necesaria respecto a los diversos trámites universitarios, y carecer de la información necesaria de los diversos programas de beca y transporte:

> «No cuento con ningún tipo de apoyo, no he recibido ninguna beca y no he visto nada de información. Mis papás me apoyaron en la educación básica, pero ya no, y pues no he recibido ayuda de ningún tipo. He tenido algunos problemas de salud, ya he pagado un estudio de 4 mil y me estoy atendiendo en clínicas privadas porque creo que, por ser de otro estado de México, no tengo seguro y ningún tipo de apoyo.» (A., M., comunicación personal, 13 de marzo del 2023).

Y respecto a las problemáticas económicas, la primera es no contar con apoyo económico de padres o tutores o no contar con los mismos; la segunda es no contar con trabajo o sustento; la tercera es no contar con el dinero suficiente para cubrir los gastos de transporte y alimento, y la cuarta, por su parte, es no contar con el dinero suficiente para cubrir el pago de la matrícula.

> «Dejé la carrera porque ya no pude trabajar y seguir estudiando. Primero renuncié a mi trabajo y seguí estudiando con un poco de dinero que tenía, pero luego me fue muy difícil encontrar otro trabajo de medio tiempo, pues eran tiempos de pandemia, así que tuve que dejar de estudiar para trabajar y me salí de la carrera de física.» (B., M., comunicación personal, 13 de marzo del 2023).
>
> «Es bastante difícil estar aquí en la ciudad, viviendo solo, y tener que administrarse y buscar formas económicas para sobrevivir; por ejemplo, para comer, tengo que buscar comida barata o cosas bara-

tas. Aunque lo más difícil de todo es estar lejos de la familia, sin saber siquiera si valdrá la pena arriesgar tanto.» (I., R., comunicación personal, 16 de marzo del 2023).

Conclusiones

Expuesto lo anterior, las conclusiones a las que se logró llegar son que la interculturalidad debe ser una práctica en las universidades públicas como la UDG para fomentar una cultura inclusiva que atienda la diversidad social, cosa que aún está en desarrollo a pesar de los años de esfuerzos de trabajo por parte de la UACI. En este sentido, es necesario hoy más que nunca que se implemente un plan de logística efectivo para dar una adecuada gestión de apoyos y de mecanismos de acción por parte de la Universidad de Guadalajara a las necesidades de estos jóvenes, lo que facilitaría la integración de los estudiantes de pueblos originarios en la vida urbana.

No obstante, la interculturalidad es un proceso social que requiere de la implementación y promoción de políticas públicas y proyectos por parte de los actores sociales, que atiendan las necesidades de todos. Por ello se especifica que es necesario que se diseñe e implemente un plan de acción para solventar las principales dificultades de estos jóvenes estudiantes por parte de la UDG con el fin de que la universidad, mediante sus mecanismos de acción, y las dependencias encargadas como la UACI, brinden el apoyo correspondiente como institución.

Ya que a la sociedad le corresponde gestionar sus demandas, con el fin de abrir un espacio para cada uno de los individuos que la conforman, y si como institución la UDG cuenta con los recursos técnicos, materiales y humanos para generar estas soluciones, es necesario demandarlas para crear una solución efectiva de seguimiento y apoyo con el fin de fomentar los verdaderos principios de la interculturalidad, en los espacios universitarios y, por ende, en la sociedad misma.

En base a lo anterior, tenemos primeramente que la interculturalidad debe ser tomada como una práctica de las universidades, ya que para fomentar una cultura inclusiva que atienda la diversidad cultural en los espacios educativos, es necesario trabajar en la construcción de políticas, propuestas y estrategias de

acción que establezcan soluciones a las diversas demandas de los diferentes sectores que conforman a la sociedad en función de las expectativas, experiencias y necesidades propias de cada individuo.

Puesto que la interculturalidad es el resultado de la puesta en práctica de acciones y voluntades en el entorno sociocultural inmediato para la libre convivencia y el desarrollo de los individuos. Ahora bien, por otro lado, retomando lo anterior, la interculturalidad puesta en práctica en las sociedades y en las instituciones de manera idónea y eficiente permite el libre desarrollo de los individuos y fomenta a su vez un entorno multicultural abierto a la otredad, y es así que la debida gestión de apoyos y mecanismos de acción de las universidades dirigidas a estos jóvenes de pueblos originarios facilita la integración de estos a la vida urbana y enriquece a su vez la diversidad cultural existente en las sociedades.

Ya que estos jóvenes migran en busca de nuevas oportunidades y poco a poco construyen nuevamente su lugar en la ciudad y de esta forma se abren espacio en el entorno social de la vida urbana y la diversifican. Es así que, para lograr una educación inclusiva, la cual se fundamente en los principios de la interculturalidad, es preciso gestionar como sociedad espacios y proyectos que giren en torno a la implementación de acciones que aboguen por la horizontalidad dentro de las instituciones educativas de gobierno y cuyo impacto sea en la sociedad en general, ya que la sociedad es un fenómeno cambiante, el cual se retroalimenta de acuerdo con las necesidades propias de los individuos que la conforman.

Necesidades que son preciso exponer y gestionar para crearles un espacio dentro del entorno, y como investigadores tenemos la responsabilidad social de hacer visibles las carencias sociales. En este sentido, es de esta manera que quedan las siguientes preguntas: ¿Cómo contribuir de manera eficiente a la integración de estos jóvenes de pueblos originarios a la sociedad? ¿Qué pasa con aquellos estudiantes que logran culminar sus estudios universitarios? ¿Cuál es la verdadera función y eficiencia de las instituciones y dependencias que gestionan la inclusión educativa de este sector de estudiantes? ¿Y de qué manera fomentar la interculturalidad desde cada espacio de la sociedad misma?

Es así que la principal propuesta que se viene a plantear, de manera general, es el diseño e implementación de un mecanismo eficiente que brinde orientación, apoyo y seguimiento a estos jóvenes, por parte de la UACI, mediante el área de GEI. Esto es debido a que dicha instancia es el área predestinada por la

institución educativa (la UDG), tanto en recursos materiales como técnicos y humanos, para brindar esta clase de apoyos a este sector social. A alguien más corresponderá el evaluar el cumplimiento factible y férreo de esta encomienda.

Así también, en base a la información encontrada, respecto al apoyo brindado por otras instituciones educativas hacia los jóvenes de pueblos originarios, se puede determinar que ni las instancias educativas públicas, ni las privadas y ni mucho menos las instancias gubernamentales u organizaciones civiles, han logrado brindar solución y dar seguimiento de una manera eficiente a las problemáticas y necesidades presentes en este sector de estudiantes, aun a pesar de los programas, becas y proyectos implementados para la interculturalidad.

No obstante, también cabe resaltar que, al hacer el análisis correspondiente de estos resultados obtenidos, luego de la implementación de estas estrategias de apoyo y seguimiento por parte de las diversas instituciones a este sector de estudiantes, se puede observar que dichas estrategias, en algunos puntos, son efectivas, y en ciertos casos, contribuyen a la formación del individuo y el desarrollo de sus intereses como ente social.

Es así que, a manera de conclusión, se plantea que es posible determinar que, al contribuir con la mejora de las condiciones de vida de los sujetos que conforman el orden social, se contribuye también de una manera directa a la mejora de la sociedad en sí misma, y en este sentido, cada individuo viene a ser como un engrane capaz de hacer funcionar de manera eficiente el sentido de las cosas, y enriquecer el panorama cultural, para abrir otras posibilidades de entender, apreciar, sentir y actuar en el mundo. Por tanto, la pregunta final es: ¿en qué sociedad nos convertiríamos si cada individuo cumpliera su función de una manera ética y eficiente?

Referencias

Aguilar Bobadilla, M. del R. (2006). La educación intercultural: Una perspectiva de la política educativa. En *Primer Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural* (pp. 173–177).

Cadenas Ramos, H. (2005). La antropología aplicada en una sociedad compleja. *Revista Mad*, (13), 71–81. https://doi.org/10.5354/0719-0527.2005.14676

Castillo, S. (2020). Desafíos del estudiante indígena en la educación superior: Casos de las etnias Ngäbe y Buglé. *Redes, 1*(12), 79–95. https://doi.org/10.57819/zrry-e958

Cejudo, G. M., & Michel, C. L. (2016). Coherencia y políticas públicas: Metas, instrumentos y poblaciones objetivo. *Gestión y Política Pública, 25*(1), 3–31. http://www.gestionypoliticapublica.cide.edu/ojscide/index.php/gypp/article/view/149

Cohn, B. S. (2001). Un antropólogo entre los historiadores: Un informe de campo. *Desacatos*, (7), 15–35.

Espósito, J., & Chapunov, G. A. (2007, septiembre). *Pueblos originarios y territorialidad: Dinámica constitucional en el ámbito MERCOSUR* [Ponencia]. III Encuentro del Centro de Reflexión en Política Internacional (CERPI)–I Jornadas del CENSUD, La Plata, Argentina. http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/41091

Navia Antezana, C., Czarny, G., & Salinas Sánchez, G. V. (2019). Estudiantes universitarios indígenas y procesos formativos. *Sinéctica*, (52), 00002. https://doi.org/10.31391/S2007-7033(2019)0052-002

Quijada Lovatón, K. Y. (2021). Acciones afirmativas para la inclusión universitaria de estudiantes afrodescendientes e indígenas en Brasil, Colombia y México. *Ciencia y Cultura, 25*(46), 135–162.

Reyes Pérez, O. de J., & López Santiago, N. (2015). Problemas y desafíos en la educación superior: El caso de los estudiantes indígenas de la región Costa del estado de Oaxaca. *Temas de Ciencia y Tecnología, 19*(56), 39–48. http://www.utm.mx/edi_anteriores/temas56/T56_1E5_Desafios.pdf

Sánchez M., D., & Vázquez E., A. (2021). *Educación, identidad e invisibilización: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) y Centro Universitario de Ciencias de la Salud (CUCS)* [Reporte de prácticas profesionales no publicado]. Universidad de Guadalajara.

Semo, I. (2017, 11 de marzo). ¿Indígenas o pueblos originarios?: Una reforma conceptual. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2017/03/11/opinion/015a1pol

Capitulo 4.
Arqueología en diálogo: investigando en tierras de las comunidades de la Sierra de Manantlán, Jalisco

Chloé Marie Pomedio[1]

Contextualizando la reflexión

Desde la experiencia pragmática adquirida en un proyecto de investigaciones arqueológicas llevado a cabo en una región rural mexicana al sur del estado de Jalisco, el presente texto propone una reflexión en torno a la agencia de los actores de las diferentes comunidades en interacción —aquí en el ámbito de la arqueología— sobre la práctica de investigación y construcción de los discursos histórico-culturales del pasado indígena y mestizo, también denominado pasado prehispánico y colonial. En este texto, se busca analizar la dinámica que puede existir entre comunidades de naturalezas muy diferentes: la comunidad científica, por un lado —a través de varios actores institucionales, incluyendo diferentes trabajadores de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (en adelante CONANP por sus siglas), y específicamente la autora de este texto como investigadora— y, por otro lado, las diferentes comunidades que componen la población asentada en y alrededor de la Reserva de la Biósfera de la Sierra de Manantlán (en adelante RBSM por sus siglas): campesinas y campesinos indígenas y mestizos, comerciantes, artesanos, autoridades religiosas, representantes políticos, etc. En efecto, más allá de la definición de cada una de estas comunidades, de sus existencias y dinámicas propias, lenguajes y actividades, el propósito aquí es indagar cómo este mismo proyecto arqueológico ha integrado epistemologías decoloniales a partir de la experiencia en el trabajo de campo y en la academia.

1 Universidad de Guadalajara.

El método por el que se está llevando a cabo esta reflexión y objetivo son los diálogos, formales e informales, emprendidos a lo largo de todas las circunstancias de interacción posibles (GESCO, 2012, p. 15). Si bien el trabajo de campo resulta fundamental, las pláticas, presentaciones a personas, solicitudes de información, de entrevistas, talleres, encuentros fortuitos, asesorías a coleccionistas, respuestas a preguntas espontáneas, *chat* en redes sociales, etc., y la suma de experiencias y oportunidades de oír e integrar los discursos de mis diversos interlocutores, también participan en la construcción y evolución de los intercambios. Otro elemento constitutivo de estos es la expresión oral y escrita de mis intenciones, objetivos, resultados y postura en cuanto a mi proyecto de investigación arqueológica, que sumado a lo anterior hace posible una reflexión epistemológica.

La arqueología no monumental

El actual territorio mexicano cubre parte del área de la civilización mesoamericana, la cual ha dejado muchos vestigios materiales de distintas naturalezas, tamaño, estado de conservación, etc. Hoy en día, todos los sitios arqueológicos y sus vestigios materiales asociados son considerados patrimonio de la nación, protegidos por el marco legal (Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos, 1972; ley orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1939). Aunque las políticas públicas y los programas gubernamentales se han enfocado en gran medida en el estudio y conservación de sitios con arquitectura monumental, los cuales llaman mucho la atención tanto de la población nacional como extranjera, la investigación sobre el pasado prehispánico mexicano no se limita al estudio de estos sitios. Muchas de las culturas mesoamericanas dejaron huellas y vestigios más modestos que no han sido objeto de la misma atención ni consideración. Sin embargo, su estudio es imprescindible para la construcción de conocimientos amplios y del entendimiento de las dinámicas culturales mesoamericanas, en todas sus complejidades y particularidades (Acosta Ochoa, 2012).

Ahora bien, esta parte de la investigación arqueológica implica una logística y metodología adaptada para explorar vestigios que eventualmente no cuentan con grandes pirámides o monumentos, sino con vestigios y huellas más discretas, como simples alineamientos de piedras en el suelo, que indican anti-

guas aldeas y estructuras domésticas, tumbas sencillas y arte rupestre (Casado López & Mirambell Silva, 2021; Sugiura Yamamoto, 2009), que a menudo se encuentran en zonas de difícil acceso. Brevemente, se puede comentar que esta distinción o discriminación entre «categorías» de bienes patrimoniales arqueológicos se debe al historial del oficio mismo (Matos Moctezuma, 2013, pp. 11, 33–43), en donde todo lo que se relaciona con lo sagrado y con los bienes materiales de las pretéritas élites humanas (pirámides, templos, joyas, tumbas reales, etc.) siempre ha tenido mayor poder de fascinación e interés que las producciones más humildes de los demás grupos poblacionales (en términos de tamaño, materias primas y calidad de manufactura). Sin embargo, como se evocó, dentro del mismo gremio, se dio un giro a partir de los años 1960-1970, con el desarrollo de estudios sobre la vida cotidiana de los pueblos y ya no solamente lo espectacular, lo real y lo monumental (Hirth, 2011; LeeDecker, 1994).

Así es como hoy en día se sustentan en México, desde el punto de vista científico, proyectos de investigación (como el mencionado al principio de este texto) en zonas que cuentan con vestigios de antiguas aldeas y asentamientos, a menudo ubicados en zonas rurales. Un aspecto importante a tomar en cuenta es que estos vestigios se encuentran por lo general en tierras ejidales o a proximidad de comunidades actuales; es decir, que no se trata de «descubrir» vestigios perdidos en algún «no man's land», sino que las poblaciones vecinas o dueñas de los terrenos arqueológicos ya tienen conocimiento de lo que existe en su territorio. Las llamaremos poblaciones o comunidades custodias del patrimonio arqueológico. De hecho, son las mismas personas a las que se les solicita como guías o acompañantes para ubicar y acceder a las evidencias arqueológicas. El problema surge cuando, al requerir información o acceso, se crea un «choque» entre la visión y acciones científicas y políticas subyacentes de los proyectos de investigación y la manera en la que los habitantes locales suelen considerar los vestigios y lo que se puede hacer con ellos.

Ciertamente, existe entre las comunidades rurales mexicanas una mirada crítica hacia las leyes que protegen el patrimonio arqueológico (Molinari, 1997, p. 53; Olivé Negrete, 1998, p. 28), y más aún hacia ciertas prácticas llevadas a cabo por agentes gubernamentales u diversas autoridades, las cuales parecen haber generado un clima de desconfianza. En efecto, si bien las leyes y políticas institucionales fomentan, entre sus misiones, la prevención y combate al tráfico ilícito y recuperación de bienes culturales (INAH 2025, p. 60), está muy ge-

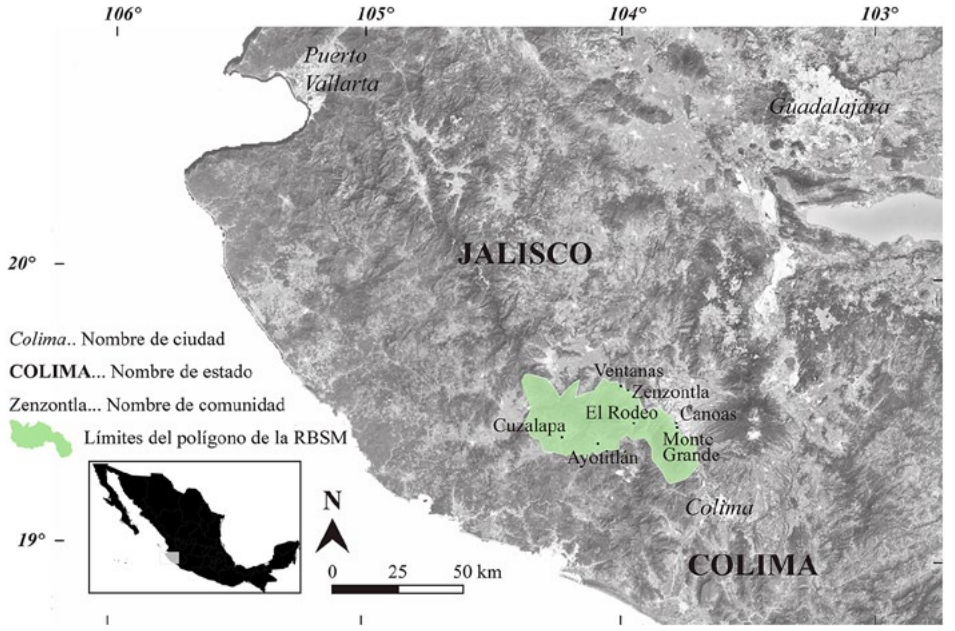
neralizado entre la población rural el miedo a la expropiación de terrenos por parte del gobierno, si se descubre que este contiene vestigios arqueológicos; en las numerosas pláticas directas con personas sobre el tema, se cita a menudo como ejemplo a un conocido de conocido «quien ha pasado por esta desgracia». Es cierto que la ley prevé, en última instancia y tomando en cuenta la naturaleza excepcional del sitio, la posibilidad de expropiar; no obstante, en la gran mayoría de los casos, el Instituto Nacional de Antropología e Historia —autoridad competente en la materia— utiliza «declaratorias» para proteger vestigios arqueológicos y oficializarlos como propiedad de la nación. Dichas declaratorias se adecúan a diferentes regímenes de tenencia de la tierra, y los casos de compra o expropiación de terrenos por parte del INAH son, en realidad, relativamente escasos (Mendoza, 2011).

Sin embargo, existen contextos no tan escasos en los que diferentes órganos de gobierno recurren a la expropiación, haciendo de esta amenaza un riesgo real; las personas que comparten y transmiten estas ideas y posturas de desconfianza pertenecen por lo general a una generación adulta y mayor, que se forjó una idea de las relaciones con instituciones en las décadas de los años 1960/1980, época en la que la discriminación y el autoritarismo pudieron caracterizar dichas relaciones (Perea, 2024). Así es como, hasta la actualidad, en las poblaciones rurales y campesinas de mi región de estudio, experiencias y creencias se amalgaman en una idea en la que vestigios o piezas arqueológicas significan ante todo problemas potenciales con el gobierno.

El Proyecto Arqueología de la Sierra de Manantlán

En este contexto, de 2018 hasta la fecha, se han llevado a cabo tres temporadas de un proyecto de investigación y valorización del patrimonio arqueológico existente en la región de la Reserva de la Biósfera de la Sierra de Manantlán (véase la figura 1), conformada principalmente por cuerpos montañosos de 200 a 2900 metros de altitud que abarcan el sur de Jalisco y una pequeña porción de Colima. La RBSM corresponde a un área natural protegida de aproximadamente 140 000 hectáreas, manejada por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, en vinculación con el programa *Man and Biosphere* de la UNESCO (2018).

Figura 1: Ubicación de la RBSM y comunidades visitadas.



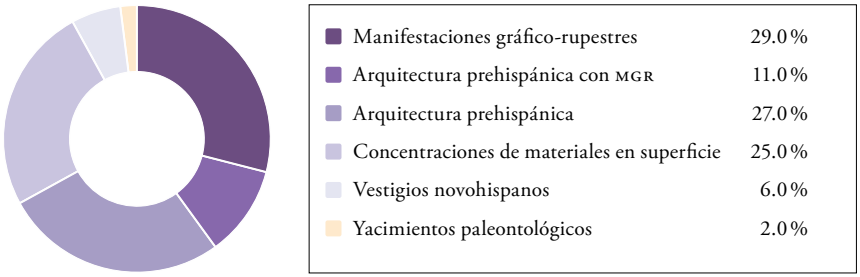
Fondo: Google Earth, proyección del polígono de la RBSM: INEGI. Elaboración: PASM

La población asentada ahí suma aproximadamente 30 000 habitantes, repartidos en localidades y comunidades mestizas e indígenas (SEMARNAT, 2000). El PASM se inició a solicitud de la Dirección de la RBSM y con autorizaciones consecutivas del Consejo de Arqueología del INAH, para generar conocimientos arqueológicos en un área donde la información es muy escasa, en una perspectiva de valorización del patrimonio tanto natural como cultural. El primer objetivo fue entonces ubicar e identificar los diferentes tipos de vestigios arqueológicos existentes, para luego poder establecer estrategias para su estudio y valorización (véase la figura 2).

Hasta ahora, con apenas 10 % del territorio de la RBSM recorrido, se registraron un total de 48 sitios, los cuales se ubican en su casi totalidad en tierras ejidatarias o comunales de comunidades indígenas y mestizas. Un 29 % de los sitios corresponden a manifestaciones gráfico-rupestres, es decir, petrograbados, que son motivos iconográficos de diversas categorías (motivos geométricos, antropomorfos y zoomorfos principalmente) o tableros de juegos conocidos como

«patollis» por su denominación en náhuatl, de los cuales se hablará más adelante. Otros 27 % de los sitios corresponden a vestigios arquitectónicos domésticos y habitacionales, sean montículos bajos y alargados, sean estructuras sencillas antiguamente construidas con materiales perecederos, de acuerdo a las técnicas arquitectónicas antiguas: paredes de bajareque y techo vegetal (Zepeda García Moreno, 1998), de las cuales solamente se conservan alineamientos de piedra en la base de los muros. Otro 11 % de los sitios combinan estas dos categorías de vestigios. Los sitios donde no hay vestigios arquitectónicos visibles en superficie (generalmente fueron destruidos por obras agrícolas, es decir, nivelación y sistemas de riego, o por la construcción de casas modernas directamente encima), y que solamente se detectan por la presencia de fragmentos de artefactos en superficie, cuentan por un 25 % de los sitios registrados. Lo más común en estos sitios es la presencia de fragmentos de cerámica, figurillas o de obsidiana, a veces asociados a restos malacológicos. Asimismo, en el registro también se incluyeron sitios del periodo novohispano y hasta modernos, como algunas cuevas que conservan huellas del paso de revolucionarios o cristeros; igualmente, se registró un yacimiento paleontológico, manifestado por el afloramiento de huesos zoomorfos fosilizados, en el afán de abarcar todos los vestigios del pasado, sin límites cronológicos.

Figura 2: Repartición de categorías de sitios arqueológicos registrados en el PASM



Fuente: Elaboración propia.

El acceso a todos los sitios fue posible (previa autorización de las o los dueños de los predios) por el intermedio de trabajadores de CONANP, quienes me facilitaron los contactos, gracias a su red de apoyo comunitario en cuestiones

ambientales. Así, se tuvo acceso y a veces hospedaje en las comunidades indígenas de Cuzalapa y Ayotitlán, ubicadas en la vertiente sur de la sierra, y en las comunidades de Canoas, Monte Grande, El Rodeo, Zenzontla y Ventanas en la vertiente norte (véase la figura 1).

Cabe aclarar que gracias al interés genuino de ciertos trabajadores de CONANP y algunos miembros de las comunidades, fue como se pudo establecer el contacto. Sin embargo, retomando en cuenta el contexto previamente descrito, presentarse con mi equipo como personas interesadas en el patrimonio arqueológico local, con autorización oficial del INAH, y establecer buenas relaciones con las comunidades, se volvió crucial durante todo el trabajo de campo. En efecto, lograr convencer de que esta investigación científica no iba a generar problemas legales en cuanto a tenencia de la tierra, así como la existencia de un beneficio genuino en la generación de conocimientos sobre el pasado, resultó delicado y a veces complicado, pero siempre fundamental para garantizar un acceso a los yacimientos y áreas con vestigios arqueológicos, así como buenas condiciones de transporte, estancia y trabajo en la comunidad visitada. Asimismo, tomando en cuenta que el calendario de trabajo de campo se extiende a largo plazo (es decir, en años por la naturaleza misma del proyecto de investigación), es necesario que la buena relación sea duradera, para no comprometer el futuro del proyecto.

En la práctica, en todas las comunidades visitadas en la RBSM, revelar el propósito de la investigación arqueológica generó tanto reacciones de bienvenida como de desconfianza, hasta algunas respuestas negativas a la solicitud de acceso a los predios; sea que nos consideraran como buscatesoros, o que nuestra presencia y actividad potencialmente desemboque en una denuncia al gobierno y su consecuente pérdida de predios. Si no fuera por el intermediario del agente de CONANP (persona originaria de la región con la que las personas tienen una relación de confianza), parece evidente que el trabajo de campo no pudiera llevarse a cabo. Desde la perspectiva y experiencia local, los beneficios de acoger una investigación arqueológica en sus tierras no son evidentes a primera vista, y esta reacción se puede entender muy bien por lo previamente planteado.

Asimismo, siempre hubo una preocupación por el destino de los artefactos y restos humanos levantados, y una solicitud por restituirlos una vez el análisis realizado. El beneficio de sustraer artefactos arqueológicos del lugar (generación de conocimientos bajo la forma de productos escritos o discursos como

libros y conferencias) no parece indudable para sus custodios, ya que dicho conocimiento probablemente no llegaría hasta ellos. Concretamente para ellos, la diferencia entre saqueo e investigación científica no es obvia, pues a final de cuentas, los materiales y restos se van y no regresan.

Se cuestionaron las intenciones del proyecto, suponiendo una postura más inductiva que integradora, considerando que, sin retroalimentación concreta, el sustraer artefactos equivaldría a robarlos. En una conversación, hasta me mencionaron a la arqueóloga Isabel Kelly, pionera de la investigación en esta región, quien en la década de los años 1940 se llevó muchas piezas y nunca las regresó. En efecto, los productos que la arqueóloga estadounidense generó fueron varias conferencias y un libro escrito en inglés (I. Kelly, 1945, 1949) que nunca se difundió entre las comunidades de la sierra. En cambio, se consideran trabajos pioneros de gran calidad y de gran impacto dentro de la comunidad arqueológica (I. T. Kelly & González Torres, 1989).

Posturas y críticas

Llegando a este punto, es necesario considerar la evolución de los paradigmas e ideas de la investigación arqueológica sobre el deber de difusión y comunicación hacia el público y las comunidades custodias. Aunque no hay espacio suficiente aquí para una revisión completa del estado de la cuestión, hago un intento de sintetizar desde mi perspectiva y experiencia:

La vieja postura (así la considero yo) consiste en posicionarse a la defensiva, atrincherarse detrás de una presunta dominación científica, establecida con la seguridad que da la legitimidad afirmada en términos universales por los textos de la UNESCO (Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, 1972). No obstante, no es sencillo cuestionar la postura que considera que solamente los científicos pueden hacer avanzar los conocimientos, con todo y los muchos problemas «internos» al respecto, en particular a nivel teórico (Heredia Espinoza & Englehardt, 2016). No obstante, al hacer a un lado el fundamento de la desconfianza, cuestionamientos y posturas propias de las comunidades custodias, se lleva a pensar una diferencia divisoria permanente entre, por un lado, las personas que no poseen el conocimiento o cultura que les permitiera analizar, interpretar y, por ende, valorar de acuerdo con el marco legal la riqueza científica y arqueológica de los vestigios que yacen en sus pro-

pias tierras y, por otro lado, las personas que poseen un conocimiento científico que les permite, con todo y apoyo institucional, llevar a cabo dicha actividad. Y existen muchos niveles o matices, puesto que la interpretación y la divulgación siempre fueron parte del oficio. Está la postura de considerar que el propósito de la investigación arqueológica rebasa cualquier consideración o propuesta de las personas custodias, y que se vale de su visión, hasta posturas impregnadas de indulgencia y disposición a compartir algo de conocimientos, o que posiciona a la comunidad científica como la encargada de «educar» o «concientizar» al público; y la definición del público puede o no incluir a las comunidades custodias, dependiendo de si el cargo es de un museo, de un proyecto, etc.

Lo anterior puede entenderse como una herencia del pensamiento colonial (Jiménez Izarraraz, 2015, pp. 35–36), con el principio de ubicar al quehacer científico en una esfera ajena y, de alguna manera, superior a la de la vida, opiniones y preocupaciones de los custodios y actuales habitantes de áreas donde yacen vestigios arqueológicos. Sin embargo, es una postura que no se transmite de manera explícita, sino que me parece que se perpetúa inconscientemente durante la formación académica, desde paradigmas o lo que se considera obvio, a través de muchos años de estudios y prácticas que las y los estudiantes llevan para capacitarse e integrarse al gremio académico.

Ahora bien, desde hace más de un par de décadas, una corriente de investigadoras e investigadores en historia, sociología y antropología, en América Latina y otros territorios antiguamente colonizados, publican textos críticos hacia el pensamiento colonial, tanto político, económico, como científico (académico) y cultural (GESCO, 2012). Estas reflexiones se fundan, por un lado, en el reconocimiento de la larga resistencia cultural, política y territorial de los pueblos indígenas y, por otro lado, a manera de autocrítica, en el impacto que esta colonialidad tiene todavía en la comunidad científica, en particular en las ciencias sociales y humanidades. Para estas últimas, se constata que son parte de la colonialidad del poder (Lander, 2000), y «se pregunta la posibilidad de estudios decoloniales sin una transformación radical de la metodología» (GESCO, 2012, p. 15). En efecto, tanto el fundamento epistemológico como el metodológico resultan esenciales para construir un movimiento científico decolonializado, es decir, donde la generación de conocimientos ya no perpetúe el esquema de dominación de un pensamiento intelectual.

Esto dio como resultado en la comunidad arqueológica europea y en el mundo anglosajón la creación de la «arqueología comunitaria», la cual responde a la inquietud de divulgar y valorar las raíces de las comunidades, a través de su implicación y eventual participación en proyectos de investigación y excavación arqueológicas (Jones, 2015). Asimismo, se desarrollaron revistas especializadas en «arqueología pública» que exploran «el estudio de las relaciones entre la arqueología y la sociedad en todos los aspectos de la vida cotidiana (social, económica y política)». Se refieren «al presente de la arqueología y a los diversos problemas que la rodean y la afectan» (AP: Online Journal in Public Archaeology, 2010). En Estados Unidos, Canadá y en Australia en particular, se ha desarrollado la «arqueología indígena», enfocada en la problemática de las comunidades custodias, valorando su relación y papel en cuanto al patrimonio arqueológico, en su carácter de población indígena u originaria. Las comunidades científicas en estos países construyeron un marco ético y teórico sobre la propiedad intelectual de los pueblos originarios sobre sus vestigios («Indigenous Archaeology», 2025). Todas estas temáticas tienen en común una crítica hacia la arqueología «oficial» e implican una renovación a profundidad de las estrategias de divulgación y comunicación alrededor de los patrimonios arqueológicos. En la comunidad arqueológica americana, surgieron recomendaciones de consultar y priorizar a la sociedad local en la toma de decisiones en el *Código de Ética en Arqueología* de la Society of American Archaeology y en el *Código de Ética* del Congreso de Arqueología Mundial (Jiménez Izarraraz, 2015, p. 36). Así, se consolida la idea de una lógica intercultural que reconozca la propiedad intelectual y la autoridad epistemológica de los pueblos, en particular de los indígenas (Hollowell & Nicholas, 2009; Londoño-Díaz, 2020). Como dice Jiménez Izarraraz:

> En general, estas cuestiones rebasan la disciplina arqueológica y se relacionan con temas de propiedad y de derechos sobre el patrimonio y justicia social, situación que nos obliga a pensar en el campo que está situado justamente entre el patrimonio arqueológico y la sociedad como un aspecto que debe ser analizado como parte de las demandas de investigación formal (2015, p. 34).

El cuestionamiento epistemológico generado por la población local de la RBSM quien recibió el proyecto (y fuente de toda la literatura académica men-

cionada arriba), me llevó a repensar la postura ética y teórica del PASM, en cuanto a la legitimación y procedimientos de un proyecto arqueológico que estudia vestigios del pasado en un territorio donde viven comunidades que participan de esta historia, y por ende también de dicha larga resistencia. ¿Cómo construir un discurso de legitimación de esta investigación arqueológica sin dar pie a posturas de dominación de ninguna parte? ¿Cómo instaurar un diálogo respetuoso de las distintas visiones del patrimonio arqueológico y de todas las expectativas que se tienen en torno a su estudio y valorización? Estas preguntas se volvieron centrales en el proyecto. A continuación, se presenta el camino recorrido para contestarlas.

Patrimonio, agentes y memoria

El trabajo de campo reveló que, entre los miembros del PASM y los diferentes interlocutores de las comunidades de la RSBM, existe una divergencia de visión sobre la naturaleza, importancia y valor del patrimonio arqueológico local y su subsecuente investigación. El PASM parte de los conceptos de patrimonio cultural y arqueológico tal como fueron definidos desde la esfera científica: «conjunto de bienes, materiales e inmateriales, que hemos heredado del pasado y que merece la pena conocer y conservar porque constituyen los cimientos de nuestra identidad social» (Querol, 2002, p. 10). Martínez Muriel añade que «nuestro patrimonio arqueológico, formado por el conjunto de vestigios de distintos tipos legado por las sociedades que habitaron México en la época prehispánica, es la fuente fundamental —y en el caso de un largo periodo de nuestra historia, la única— para estudiar y comprender nuestro pasado» (Martínez Muriel, 1996, p. 6).

En la comunidad arqueológica, cabe mencionar igualmente una serie de publicaciones que critican ciertos aspectos de la gestión y valorización del patrimonio arqueológico, y se propone adaptar metodologías y ampliar el espectro de bienes arqueológicos «dignos» de valorización, así como cambiar prácticas museográficas y de difusión para ejercer un derecho al patrimonio autóctono (Bermúdez et al., 2004; UNESCO, 2014; ICCROM, 2019; Breen Murray, 2015; Molinari, 1997; Olivé Negrete, 1998; C. Pomedio, 2020). Así, existe toda una serie de consideraciones sobre el patrimonio arqueológico, su gestión en contextos turísticos y las problemáticas de su conservación y valorización por par-

te de la comunidad científica, en consideración de los actores institucionales y del público (Lee Alardin, 2008; Congreso de Antropología y de la Defensa de Patrimonio Cultural de América Central, 1976; Cottom, 2006; Robles García, 2002; Salas Quintanal et al., 2018; Tresserras, 2009).

Para que haya patrimonio, debe haber una conciencia de ello; si no, solamente existen piedras y fragmentos de artefactos antiguos. El problema es que, si bien en Manantlán existe tal conciencia, también existen distintas perspectivas y entendimientos de ella por parte de los diversos agentes de la arqueología en esta región. En efecto, no solamente los miembros de las comunidades conocen este patrimonio, sino que parece existir toda una gama de actores internos y externos a las comunidades, involucrados con la arqueología: científicos, políticos locales y estatales, coleccionistas locales y ajenos, habitantes locales y emigrados, agricultores propietarios de tierras con restos arqueológicos e incluso saqueadores puntuales y saqueadores profesionales o «moneros»; todos conocen y se involucran con el patrimonio arqueológico en función de sus propias experiencias, perspectivas e intereses. También entra en cuenta que algunas comunidades se autoreconocen como indígenas y descendientes, mientras que otras son de población mestiza y de más reciente creación. Esta diversidad de posturas va desde el interés genuino e interés informado sobre el valor histórico —el cual puede o no consistir en un interés económico, como en el caso de los «moneros»— hasta el desinterés, desconocimiento, miedo o rechazo por cuestiones religiosas o racistas.

Tal diversidad no es particular a Manantlán, sino que es característica de todas las comunidades en contacto con vestigios arqueológicos (Jiménez Izarraraz, 2015, pp. 44–45; Jones, 2015). En ese sentido, es importante recalcar la complejidad interna de las comunidades y la existencia de posturas antagónicas dentro de ellas.

Esta compleja situación de múltiples conciencias patrimoniales se relaciona con el peligro de destrucción que amenaza las diferentes categorías de vestigios arqueológicos de Manantlán. En efecto, en las partes más bajas y en los valles, desde por lo menos un siglo (I. Kelly, 1945), se arrasan los vestigios arquitectónicos como montículos que se encuentran en predios agrícolas, principalmente para permitir el paso de máquinas industriales o simplemente para facilitar el arado, la siembra y cosecha; asimismo, la destrucción puede ocurrir por obras de infraestructura vial o de ordenación como la construcción de uni-

dades deportivas o edificios, cuando los rellenos para nivelar dejan tapados los antiguos estratos de suelo donde están las concentraciones de materiales.

También los petrograbados que se encuentran en potreros se dañan por la presencia de animales y su exposición a la intemperie; o cuando se encuentran a proximidad de zonas habitacionales, se llenan de pinturas y grafitis. Se ha registrado un petrograbado cerca de un río que, por el paso de un huracán, al acomodar con máquina las riberas, se quedó volteado y directamente en contacto con el agua del río. Otro factor de destrucción está en la presencia de grupos delictivos que prohíben el paso a ciertas áreas, imposibilitando el registro y dictamen de conservación de los vestigios que se encuentran ahí. Finalmente, como ya se mencionó, el saqueo y tráfico ilegal es una realidad que sustrae piezas y destruye contextos (Meyer, 1990; Sumano González, 2023), principalmente funerarios y en cuevas. Considerar todo lo anterior permite no caer en un prejuicio «romántico» de que las comunidades son entidades homogéneas con una sola manera de relacionarse con su patrimonio arqueológico.

Dichas estas consideraciones generales, y constatando que existe tanto una conciencia patrimonial como factores de destrucción múltiples en las comunidades de la Sierra de Manantlán, ¿qué es concretamente el patrimonio arqueológico para ellos? En aquellas montañas, es común ver cimborros, petrograbados, fósiles, tepalcates, fragmentos de figurillas y hasta antiguos huilanches al borde de caminos o en las orillas de un potrero. Hay ranchos y pueblos instalados directamente sobre antiguos asentamientos, donde buscar piezas puede ser una actividad de fin de semana para niñas y niños. Cuando pasa una máquina para arreglar un camino de terracería, no es sorprendente que ocurran hallazgos fortuitos, ni en cualquier andar u obra. En este caso, puede quedar tanto abandonado *in situ* como levantado. «A que se lo lleve otro, mejor me lo llevo yo», es un dicho que pudiera considerarse de sentido común entre la gente que transita por la sierra; y decidir avisar a las autoridades siempre será la última opción contemplada. Hasta en las cuevas de las elevaciones más remotas se sabe que hay «monos» y «cosas antiguas».

También existen varios museos locales, como el de Casimiro Castillo, de Ayotitlán, de Teutlán y de Tetapan, y en los valles aledaños, como el de El Limón y El Grullo, que conservan colecciones de piezas prehispánicas reunidas colectivamente o por la voluntad de una persona aficionada. Algunas personas conservan en sus casas colecciones privadas, que van de unas cuantas has-

ta cientos de piezas. Finalmente, abundan los relatos sobre eventos históricos (algunos se mencionan adelante), creencias mágicas y —particularmente recurrentes— sobre tesoros de monedas enterrados en la época de las haciendas, de la Revolución y de la guerra cristera. Estas historias incluyen monos, petrograbados o montículos (los cuales supuestamente sirvieron de puntos de referencia para recordar dónde se enterraron), así como apariciones fantasmagóricas u oníricas que los vigilan. En fin, huellas y vestigios del pasado son omnipresentes en cualquier parte de la sierra y de sus pueblos, y coexisten de mil maneras con sus custodios.

Este conjunto de huellas, artefactos, materiales, espacios, creencias y relatos —sean considerados con más o menos respeto e interés por las y los diferentes actores sociales y políticos— se entrelaza formando la *memoria* de los habitantes de la Sierra de Manantlán, la cual juega un papel fundamental en la constitución de su identidad cultural (Gerritsen & Díaz Galván, 2012; Lucio et al., 2008). A fin de cuentas, por todos los discursos que pude oír, entiendo que, más que un patrimonio arqueológico (concepto que me parece más funcional para la comunidad científica que para las otras comunidades), lo que los habitantes valoran es su memoria colectiva, que vincula el pasado con lo actual y participa de una noción del tiempo donde lo ancestral siempre sigue presente. El patrimonio arqueológico solamente es una parte y materialización de esta *memoria*, la cual abarca un espacio más amplio en el paisaje cultural y social de los pueblos de la RBSM.

En este paisaje y tomando en cuenta agencias, pros y contras, el PASM adapta las acciones de investigación y divulgación a las siguientes pautas:

- Sistemáticamente pedir permisos y señalar nuestra presencia antes de realizar trabajo de campo.
- Explicitar sistemáticamente la diferencia fundamental entre una excavación u operación arqueológica científica y una actividad de saqueo.
- Aportar asesorías siempre que sean solicitadas.
- Divulgar resultados lo más regularmente posible en los diferentes canales que existen y llegan a las comunidades.
- Lo anterior significa también cuidar el contenido de la información difundida, para que no beneficie ni fomente el saqueo. Esto requiere un ejerci-

cio muy delicado de elaboración de un discurso claro en cuanto al valor cultural y económico de los vestigios, que no sea malinterpretado.
– Entablar alianzas con los miembros destacados e interesados —por las «buenas» razones— en la investigación arqueológica o en el rescate y valorización de su memoria colectiva.

En una comunidad en particular, la del pueblo indígena de Cuzalapa, un grupo de personas tomaron la oportunidad de la presencia de especialistas en arqueología para buscar respuestas a algunas preguntas y preocupaciones propias de su memoria y relatos sobre su pasado. Y así fue como el proyecto dio un giro y se puso al servicio de la comunidad.

Patollis, carbono 14 y un título primordial

Por la vertiente sur de la Sierra de Manantlán, en el valle de Cuzalapa, está establecida una comunidad indígena nahua de aproximadamente 1019 habitantes (Censo INEGI 2020). Su reconocimiento como comunidad agraria data de 1950 por la Reforma Agraria (Diario Oficial de la Nación, 1950, p. 12), y aunque se estima que esta población dejó de hablar el idioma náhuatl a principios del siglo XX (I. Kelly, 1940), se reconocen como comunidad indígena.

En efecto, como para varios pueblos de la sierra, la historia del asentamiento se remonta a tiempos prehispánicos. La problemática cronológica y la cuestión del origen y antigüedad del asentamiento se plantearon desde un principio en el marco del proyecto, siendo un pueblo donde vestigios como montículos, petrograbados y huilanches se registraron entre los patios, jardines y potreros. Las primeras operaciones de campo en el valle de Cuzalapa se dieron en 2018 y 2019, gracias al apoyo y colaboración de una habitante aficionada de petrograbados, quien se propuso como guía porque conocía todos sus emplazamientos. Una vez más, si no fuera por su intermediario, el trabajo de campo, ubicación y acceso a los vestigios se habría dificultado y prolongado bastante. A lo largo de estas jornadas de registro, las conversaciones giraron en torno a la memoria de la comunidad y su historia propia, la cual se funda en la tradición oral. Varias leyendas y numerosos relatos conforman el corpus de dicha tradición, donde se evocan los «tiempos de antes» y manifestaciones actuales vinculadas a este

pasado. Los principales relatos y leyendas compartidos con las integrantes del proyecto pueden resumirse así:

– El valle estaba muy poblado, pero hubo una gran peste y toda la gente se murió; este relato claramente corresponde al recuerdo de las enfermedades traídas por los españoles que extinguieron hasta el 90 % de la población de la región (Oliver Sánchez, 2014).
– Existían en el valle siete capillas o templos, los cuales pudieran corresponder a los «cimborros» que se conservan en diferentes potreros.
– Pero lo más recurrente fueron los relatos de encuentros o visiones supernaturales de fantasmas, ánimas del «tiempo de antes» o pequeños seres del bosque, a veces asociadas con «indicaciones» de ubicación de un tesoro (olla llena de monedas de oro o de plata).

Dos libros del cronista del municipio respaldan esta memoria oral, donde se menciona a la ocupación prehispánica, confirmada mediante la documentación de petrograbados, y el periodo de la conquista a través del análisis de fuentes históricas y de su título primordial (Vargas Ávalos, 2015, 2023).

Efectivamente, se registró en el valle de Cuzalapa una gran concentración de petrograbados, en particular tableros de *patollis*. Sin duda, su estudio es relevante a nivel arqueológico, habiendo una tradición prehispánica presente ahí que indica conexiones extraregionales: el juego de patolli fue un juego muy popular entre los pueblos mesoamericanos; sus reglas se han descrito en el Códice Florentino (Sahagún et al., 2023, Libro 8, f. 42r). En el Occidente, se conoce una versión muy similar del tablero, llamado k'uilichi, en el estado vecino de Michoacán, que se sigue practicando en ciertas comunidades indígenas (Olmos Curiel, 2014). Ahora bien, por su notable presencia en Cuzalapa, este tablero o patolli —en su versión cuadrada— se volvió el símbolo de la cooperativa de café de la comunidad, el mismo que bordan en camisas y pañuelos. El registro encontró un valor directo para la comunidad cuando una señora de la cooperativa solicitó una copia de los dibujos de los petrograbados registrados en el valle para poder bordarlos.

Asimismo, excavaciones de carácter exploratorio en un cimborro (montículo de tierra con mampostería, en parte destruido por el saqueo porque se pensaba que era una de las siete capillas antiguas y supuestamente ahí encontraron

una campana de oro, aunque no quede registro de tal hallazgo) y domésticas asociadas permitieron obtener mediante la técnica de arqueomagnetismo una fecha de ocupación *circa* 1000 d. C. (Pomedio et al., 2022), dando por primera vez un punto de referencia cronológico de la ocupación prehispánica recordada empíricamente por los habitantes. Por iniciativa del PASM, esta información se compartió mediante el regalo de un póster (figura 3) a la comunidad en 2020 y expuesto en la cooperativa de café, durante sus festivales anuales, eventos culturales del pueblo.

Figura 3: Póster de la excavación y primera datación arqueológica obtenida en Cuzalapa



Además, investigaciones preliminares a las operaciones en campo habían puesto a la luz la existencia, en esta comunidad, de un documento pictórico correspondiente a un antiguo mapa, el cual se daba por inaccesible —guardado secretamente por las autoridades agrarias— tratándose de su *título primordial*.

Considerado el documento más antiguo y valioso para comprobar legalmente la tenencia de sus tierras, los comisariados de la comunidad, custodios del título, restringen con mucho cuidado el derecho de acceso al documento. Sin embargo, se logró establecer una relación de confianza suficiente para que, de un primer acuerdo para autorizar ver y fotografiar dicho documento, se emprenda, a solicitud del comisariado en turno, el estudio y propuesta de restauración de la pintura (C. M. Pomedio et al., 2021), la cual en efecto se encuentra en un estado de conservación crítico.

Desde 2019 hasta la actualidad, un grupo de investigación conformado por especialistas en mapas históricos y en restauración de lienzos antiguos estudia la pintura, establece dictámenes y aporta una asesoría continua a las autoridades en turno para encontrar una solución al problema de deterioro del título y su necesaria restauración para poder preservarlo (Pasco Saldaña et al., 2025), operación que aparece incompatible con su carácter secreto y el modo en el cual se resguarda tradicionalmente.

Un impacto mutuo para discursos enriquecidos

En el transcurso de estas operaciones en campo y del diálogo que nace y se construye entre el equipo del PASM y los representantes y miembros de la comunidad de Cuzalapa, se manifiesta en ambos lados la inquietud de la conservación y estudio del patrimonio arqueológico como histórico de la comunidad, pero por razones distintas, aunque complementarias. Por parte del proyecto arqueológico, el estudio de los vestigios rupestres y prehispánicos conservados en el valle permite avanzar en la problemática del poblamiento prehispánico y de las antiguas dinámicas culturales que lo caracterizaron, la cual se integra a los principales ejes de investigación arqueológica del Occidente mesoamericano.

A la par, se han reorientado algunas otras problemáticas y discursos, dirigidos tanto a la comunidad científica como a la población local —sea indígena o mestiza—, en donde se valoran los desarrollos culturales y tecnológicos de las poblaciones prehispánicas de la región, de manera a reequilibrar el interés y aprecio hacia culturas y periodos considerados los más remotos de la historia local y regional, y contraargumentar el desprecio tintado de racismo que también permea entre ciertos actores regionales. En otras palabras, se podría decir que se busca desviar el (des)interés o potencial valor económico hacia el fomen-

to de un orgullo cultural e histórico. Principalmente, este discurso se articula alrededor de las siguientes temáticas:

- Los orígenes del cultivo del maíz, vinculado a la presencia de una variedad silvestre de teocintle o *Zea diploperrenis* (Benz et al., 1990), y lo que aportaron todas las generaciones de cultivadores que llegaron a domesticar y mejorar las cualidades nutritivas del maíz criollo.
- La producción metalúrgica prehispánica y el avance tecnológico que implica la fabricación y consumo de toda una variedad de artefactos de oro, plata, cobre y bronce en la región (Covarrubias V., 1961; Hosler, 2009).
- La producción artística de figurillas antropomorfas y su perspectiva de género (López Mestas, 2007; Olay Barrientos, 2009; C. M. Pomedio, 2024; Rodríguez Rodríguez & González Zozaya, 2021), que permite valorar los talentos de alfareros y alfareras, así como su preocupación por sus difuntos y la representación de la diversidad social.
- La complejidad histórica, territorial y política de la comunidad, a través del estudio del título primordial de Cuzalapa (C. M. Pomedio et al., 2021), que rige como puente entre los mundos mesoamericanos y coloniales; ofrece una ventana de reflexión sobre la ruptura que constituye la invasión española y los orígenes de las formas de resistencia desarrolladas por los pueblos originarios desde entonces.
- Cómo, a través de las herencias tecnológicas y culturales, la historia indígena prehispánica y colonial también participa de la historia del mestizaje.

Es importante recalcar que no considero que mi agencia en el PASM y en el diálogo consista en «concientizar» o «educar» a la población de las comunidades locales, ya que ellos, como se ha demostrado, están conscientes y tienen su propia aproximación y gestión de patrimonio arqueológico (la cual tampoco se debe idealizar). Definitivamente, la postura del PASM es atenerse a la construcción de un diálogo respetuoso. Como profesionista, tengo mi bagaje científico para estudiar e interpretar huellas del pasado, mientras que los habitantes de las comunidades tienen toda una vida de convivencia con los vestigios, considerados de sus antepasados en algunos casos, llegando a un conocimiento diferente, pero del cual hay que reconocer la profundidad. Este conocimiento no es científico, sino empírico, y sin embargo fundamental para la investigación

arqueológica, como en el mencionado caso de la ubicación de elementos arquitectónicos, o del emplazamiento de algún hallazgo.

Por parte de la comunidad de Cuzalapa, a través de sus representantes y miembros destacados, el interés de autorizar y colaborar con un proyecto arqueológico (es decir, personas interesadas en estudiar su pasado e historia) se consolidó conforme se volvía más tangible el potencial uso político y cultural de la información y acciones generadas. Me parece que, mediante el diálogo, se manifestó una razón muy específica de colaboración: integrar los datos generados por el proyecto a las estrategias de resistencia; en otras palabras, que el PASM participe en la protección de la identidad cultural y del territorio de las amenazas generadas por las políticas y actividades empresariales en la región (Gerritsen & Díaz Galván, 2012).

Paso a paso, la desconfianza retrocedió para dar lugar a posibles alianzas. Estas alianzas se consolidan cuando se aportan (se divulgan) nuevos conocimientos: las comunidades pueden por primera vez aprovechar la existencia de pruebas científicas que refuerzan su estatus, historia y tradición de comunidad indígena o mestiza, y su potencial uso en el marco legal y de políticas gubernamentales. La relación de confianza que constituye el cimiento de las alianzas es algo que se construye gradualmente, asumiendo acciones de ambas partes al diálogo. Por parte de las comunidades, puede ser una invitación a dar una charla o un aviso de hallazgo; por parte del PASM, es contestar y no descuidar estos llamados, asesorar y compartir con toda transparencia y honestidad los resultados de investigación. En fin, estas alianzas resultan esenciales, considerando que existen perspectivas y actividades internas y externas realmente perjudiciales para el patrimonio arqueológico regional.

La experiencia resultante de las operaciones de campo en tierras de las comunidades de la Sierra de Manantlán y de la interacción con diferentes agentes a escala regional permite esbozar una visión multifacética de la arqueología. Ahí, me parece sumamente importante distinguir muy sutilmente los agentes que realmente tienen un impacto negativo o destructor del patrimonio arqueológico, de los que sostienen un conocimiento, discurso o actividades no científicas, mas sin embargo reflectoras de una relación y gestión propia y respetuosa de lo que es parte de su *memoria.* Sin caer en el romanticismo de una conciencia patrimonial idealizada en ambas partes, este texto es un esfuerzo para demostrar que existen otros conocimientos y perspectivas sobre el patrimonio arqueoló-

gico de la Sierra de Manantlán que son tan respetables como útiles a la investigación. Como agente científico, el PASM, al tomar distancia con la postura tradicional y abrir un verdadero y respetuoso diálogo con los diferentes actores de la arqueología regional, enriquece tanto en el plano científico como en el ético las problemáticas y los resultados de la investigación.

En conclusión, la relación hasta aquí construida a largo plazo a través del diálogo con las comunidades de la RBSM permite trascender la naturaleza científica del PASM, para impactar y enriquecer la visión propia de las comunidades hacia su pasado y patrimonio cultural, de la misma manera que esta impacta y enriquece mi propia visión del propósito científico y social de la investigación arqueológica.

Agradecimientos

El Proyecto Arqueología de la Sierra de Manantlán no sería posible ni tendría ahora sentido sin el apoyo y participación de las comunidades de la sierra. Muchas gracias por acoger y darle valor a estos estudios. Se agradece, en particular, a la Lic. Rosa Ramírez, a don Rubén García y su esposa Ofelia, a don Nabor Reynaga y su familia. También agradecer el apoyo institucional de CONANP a través de la Dirección de la RBSM, en particular al Biol. Fernando Gavito, al Ing. Carlos Alberto Gallegos Solórzano, al Mtro. Óscar Sánchez, a Judith y a Julio Roblada. De la misma manera, se agradece el apoyo del Arqlgo. Eduardo Ladrón de Guevara del INAH Jalisco; a la Dra. Karine Lefebvre y al Dr. Avto Gogichaivilli y su equipo de UNAM Morelia; a las Mtra. Gilda Pasco y Mtra. Daniela Gutiérrez de la ECRO; y finalmente a la comunidad administrativa, académica y estudiantil de la Universidad de Guadalajara que han apoyado este proyecto.

Referencias

Acosta Ochoa, G. (Ed.). (2012). *Arqueologías de la vida cotidiana: Espacios domésticos y áreas de actividad en el México antiguo y otras zonas culturales. VII Coloquio Pedro Bosch Gimpera*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Ahearn, L. M. (1999). Agency. *Journal of Linguistic Anthropology, 9*(1–2), 12–15.

Lee Alardin, G. (2008). Apuntes sobre la conservación y restauración del patrimonio en México. *Revista CPC*, (6), 7–20. https://doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v0i6p7-20

AP: Online Journal in Public Archaeology. (s. f.). *Editorial policies*. http://revistas.jasarqueologia.es/index.php/APJournal/about/editorialPolicies#focusAndScope

Benz, B. F., Sánchez-Velásquez, L. R., & Santana-Michel, F. J. (1990). Ecology and ethnobotany of *Zea diploperennis*: Preliminary investigations. *Maydica, 35*, 85–98.

Bermúdez, A., Arbeloa, J. V. M., & Giralt, A. (2004). *Intervención en el patrimonio cultural: Creación y gestión de proyectos*. Síntesis.

Breen Murray, W. (2015). Arte rupestre o manifestaciones gráficas rupestres: Una coyuntura crítica en los estudios rupestres mexicanos. En G. A. Ramírez Castilla, F. Mendiola Galván, W. Breen Murray & C. Viramontes Anzures (Eds.), *Arte rupestre de México para el mundo: Avances y nuevos enfoques de la investigación, conservación y difusión de la herencia rupestre mexicana* (pp. 135–140). Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes.

Casado López, M. del P., & Mirambell Silva, L. E. (Eds.). (2021). *Retos y perspectivas en el estudio del arte rupestre en México*. Secretaría de Cultura; Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Centro de Estudios Centroamericanos. (1976). *Primer Congreso de Antropología y de la Defensa del Patrimonio Cultural de América Central*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad de Costa Rica.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1972, 16 de noviembre). *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*. https://whc.unesco.org/document/170679

Cottom, B. (2006). *La legislación del patrimonio cultural de interés nacional: Entre la tradición y la globalización. Análisis de una propuesta de ley*.

Covarrubias, M. (1961). Notas para el estudio de la arqueología de la costa de Jalisco. En L. Gómez Gastélum, C. Ramírez Munguia, & A. Valadez Marahdez (Eds.) (2020), Historia de la arqueología en Jalisco desde los textos del IJAH (pp. 305–314). Universidad de Guadalajara, CUTonalá.

Diario Oficial de la Federación. (1950, 14 de septiembre). Resolución sobre restitución revertida a dotación y de confirmación de terrenos comunales del poblado Cuzalapa, en Autlán y Purificación, Jal. *Diario Oficial de la Federación*.

Gerritsen, P., & Díaz Galván, J. M. (2012). Las comunidades nahuas de Cuzalapa y Ayotitlán en el sur de la Reserva de la Biosfera de la Sierra de Manantlán: ¿Pérdida completa de cultura e identidad? *Cultura, Tecnología y Patrimonio*, (13), 113–127.

Grupo de Estudios sobre Colonialidad. (2012). Estudios decoloniales: Un panorama general. *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, (6), 8–21.

Heredia Espinoza, V. Y., & Englehardt, J. (2016). Introducción: Reflexiones acerca de la arqueología en México y una propuesta de cambio. En V. Y. Heredia Espinoza & J. Englehardt (Eds.), *Diálogos sobre la relación entre arqueología, antropología e historia* (pp. 17–46). El Colegio de Michoacán.

Hirth, K. G. (2011). Producción artesanal y especialización en Mesoamérica. En L. Manzanilla & K. G. Hirth (Eds.), *Producción artesanal y especializada en Mesoamérica: Áreas de actividad y procesos productivos* (pp. 13–27). Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Hollowell, J., & Nicholas, G. (2009). Using ethnographic methods to articulate community-based conceptions of cultural heritage management. *Public Archaeology, 8*(2–3), 141–160. https://doi.org/10.1179/175355309X457196

Hosler, D. (2009). West Mexican metallurgy: Revisited and revised. *Journal of World Prehistory, 22*(3), 185–212. https://doi.org/10.1007/s10963-009-9021-7

International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property. (2019, 24 de octubre). *Discussion thématique: Décoloniser le patrimoine*. https://www.iccrom.org/fr/news/discussion-th%C3%A9matique-d%C3%A9coloniser-le-patrimoine

Instituto Nacional de Antropología e Historia. (s. f.). *Zonas arqueológicas*. https://inah.gob.mx/zonas-arqueologicas

Indigenous archaeology. (2025). En *Wikipedia*. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Indigenous_archaeology&oldid=1291816990

Jiménez Izarraraz, M. A. (2015). *La vinculación social en arqueología: Planeación del impacto social de un proyecto arqueológico*. El Colegio de Michoacán.

Jiménez Izarraraz, M. A. (2017). *Compartiendo el tesoro: Metodología para divulgar la arqueología*. El Colegio de Michoacán.

Jones, S. (2015). Archaeology and the construction of community identities. En M. Nevell & N. Redhead (Eds.), *Archaeology for all: Community archaeology in the early 21st century: Participation, practice and impact* (pp. 3–14). University of Salford.

Kelly, I. (1940). *Diario de campo* [Manuscrito inédito]. Archivo personal de Otto Schöndube.

Kelly, I. (1945). *The archaeology of the Autlán-Tuxcacuesco area of Jalisco: I. The Autlán zone* (Ibero-Americana, 26). University of California Press.

Kelly, I. (1949). *The archaeology of the Autlán-Tuxcacuesco area of Jalisco: II. The Tuxcacuesco-Zapotitlán zone* (Ibero-Americana, 27). University of California Press.

González Torres, Y. (Coord.). (1989). *Homenaje a Isabel Kelly*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Lander, E. (Ed.). (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

LeeDecker, C. H. (1994). Discard behavior on domestic historic sites: Evaluation of contexts for the interpretation of household consumption patterns. *Journal of Archaeological Method and Theory, 1*(4), 345–375.

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (1972). *Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos*. Diario Oficial de la Federación.

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (1939). *Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Diario Oficial de la Federación.

Londoño-Díaz, W. (2020). La arqueología latinoamericana en la ruta de la decolonialidad. *Boletín Antropológico, 38*(100), 286–313.

López Mestas, M. L. (2007). Las figurillas tempranas de Colima: Una aproximación a su función social. En R. H. Yáñez Rosales (Ed.), *El Occidente de México: Perspectivas multidisciplinarias* (pp. 273–297). Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Lucio, C., Robertson, M., Tetreault, D., Mejía, E., Martínez, P., & Camacho, E. (2008). *El pueblo nahua de Ayotitlán: Pasado, presente y perspectivas*. Universidad de Guadalajara.

Martínez Muriel, A. (1996). El patrimonio arqueológico de México. *Arqueología Mexicana*, (21), 6–13.

Matos Moctezuma, E. (2013). *Grandes hallazgos de la arqueología: De la muerte a la inmortalidad*. Tusquets Editores México.

Mendoza, E. (2011, 19 de julio). En riesgo, patrimonio arqueológico de México. *Contralínea*. https://contralinea.com.mx/cultura/en-riesgo-patrimonio-arqueologico-de-mexico/

Meyer, K. E. (1990). *El saqueo del pasado: Historia del tráfico internacional ilegal de obras de arte*. Fondo de Cultura Económica.

Nahmad Molinari, D. (1997). El patrimonio cultural de la nación y los pueblos indígenas. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, (46), 52–58.

Olay Barrientos, M. de los Á. (2009). Las figurillas de la tradición Ortices-Tuxcacuesco. En *Memoria del V Foro Colima y su Región: Arqueología, Antropología e Historia*. Gobierno del Estado de Colima, Secretaría de Cultura.

Olivé Negrete, J. C. (1998). Los sitios arqueológicos y su relación con las comunidades indígenas. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, (52), 25–28.

Oliver Sánchez, L. V. (2014). *Autlán de la Grana: Población y mestizaje*. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Lagos.

Olmos Curiel, A. (2014). Evidencias etnográficas y arqueológicas del K'uilichi Ch'anakua. *Dossier Solar Purépecha*, (14).

Pasco Saldaña, G. M., Gutiérrez Cruz, C. D., Pomedio, C. M., & Lefebvre, K. (2025). El Lienzo de Cuzalapa como mapa pictórico: Reflexiones sobre su dimensión material y visual. En R. H. Yáñez Rosales, C. M. Pomedio, & R. A. de la Torre Ruiz (Coords.), *El pasado presente: Conmemoración de los 500 años de la conquista de los pueblos del Occidente mesoamericano (1524–2024)* (pp. 21–56). Universidad de Guadalajara.

Perea, M. J. C. (2024). Las violaciones graves de los derechos humanos en México: Una mirada panorámica. *Iuris Tantum, 38*(40), 12–30. https://doi.org/10.36105/iut.2024n40.01

Pomedio, C. M. (Ed.). (2020). *Patrimonio, registro y documentación en los estudios arqueológicos de Mesoamérica*. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Pomedio, C. M., López, V., Goguitchaichvili, A., Cejudo, R., Morales, J., Soler-Arechalde, A. M., Cervantes-Solano, M., & García, R. (2022). Estudio arqueomagnético del piso quemado en La Palma, valle de Cuzalapa, Sierra de Manantlán (Jalisco): Implicaciones arqueológicas y geomagnéticas. *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana, 74*(1), A010721. https://doi.org/10.18268/BSGM2022v74n1a010721

Pomedio, C. M. (2024). Figurillas femeninas preclásicas de Jalisco, interpretadas desde una perspectiva de género. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas, 31*(89), 9–29.

Pomedio, C. M., Lefebvre, K., Pasco Saldaña, G., & Gutiérrez Cruz, D. (2021). El mapa de Cuzalapa, Jalisco, un primer acercamiento territorial. *Letras Históricas*, (24). https://doi.org/10.31836/lh.v0i24.7283

Querol, M. Á. (2002). El patrimonio cultural y su gestión. En *XV Congreso de Estudios Vascos: Euskal zientzia eta kultura, eta sare telematikoak* (pp. 9–20). Eusko Ikaskuntza. https://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/el-patrimonio-cultural-y-su-gestion/art-8321/

Robles García, N. M. (Ed.). (2002). *Sociedad y patrimonio arqueológico en el valle de Oaxaca: Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Monte Albán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rodríguez Rodríguez, L., & González Zozaya, F. (2021). Alumbrar comunidad: Partería, expresiones de género y acompañamiento en parto en un estudio de caso del Formativo Superior en el Occidente prehispánico mexicano. *Praxis Arqueológica, 2*(1), 40–60.

Sahagún, B. de, Valeriano, A., Vegerano, A., Jacobita, M., San Buenaventura, P. de, Grado, D. de, Maximiliano, B., Severino, M., et al. (1577/2023). *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)* [Manuscrito digitalizado]. En K. N. Richter, A. M. Houtrouw, K. Terraciano, J. Favrot Peterson, D. Magaloni & L. Sousa (Eds.), *Códice Florentino Digital/Digital Florentine Codex*. Getty Research Institute. https://florentinecodex.getty.edu/

Salas Quintanal, H., Serra Puche, M. C., & Vital, A. (Coords.). (2018). *El patrimonio: Diálogo cultural entre México y Francia / Le patrimoine: Dialogue culturel entre le Mexique et la France*. Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades.

Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca. (2000). *Programa de manejo de la Reserva de la Biosfera Sierra de Manantlán*. Instituto Nacional de Ecología.

Sugiura Yamamoto, Y. (2009). Caminando el valle de Toluca: Arqueología regional, el legado de William T. Sanders. *Cuicuilco, 16*(47), 87–111.

Sumano González, R. (2023). *Saqueo arqueológico y protección jurídica del patrimonio cultural mexicano durante el siglo XX*. Tirant lo Blanch.

Swesey, W., & Bittman, B. (1983). El rectángulo de cintas y el patolli: Nueva evidencia de la antigüedad, distribución, variedad y formas de practicar este juego precolombino. *Mesoamérica*, (6), 373–416.

Tresserras, J. J. (2009). Patrimonio, turismo y desarrollo sostenible. En A. Domínguez Arranz (Ed.), *El patrimonio arqueológico a debate: Su valor cultural y económico. Actas de las jornadas celebradas en Huesca*. Universidad de Zaragoza.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2014). *Indicadores UNESCO de cultura para el desarrollo: Manual metodológico*.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2018, 23 de noviembre). *Sierra de Manantlán Biosphere Reserve, Mexico*. https://en.unesco.org/biosphere/lac/sierra-de-manatlan

Vargas Ávalos, A. (2015). *Cuautitlán de García Barragán: Historia*. Gobierno Municipal de Cuautitlán de García Barragán.

Vargas Ávalos, A. (2023). *Cuzalapa, herencia cultural*. Ayuntamiento de Cuautitlán de García Barragán.

Zepeda García Moreno, G. (1998). Dos mil años de piedra, adobe y palma: La importancia del estudio de la vivienda prehispánica y contemporánea en Nayarit. En *El Occidente de México: Arqueología, historia y medio ambiente. Perspectivas regionales. Actas del IV Coloquio de Occidentalistas* (pp. 18–31). Universidad de Guadalajara; Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.

Capítulo 5.
La comunidad wixárika-tepehuana de San Lorenzo de Azqueltán: Resistencia y despojo territorial desde el fondo del cañón de Bolaños en México

Yousefth González Guerra[1]

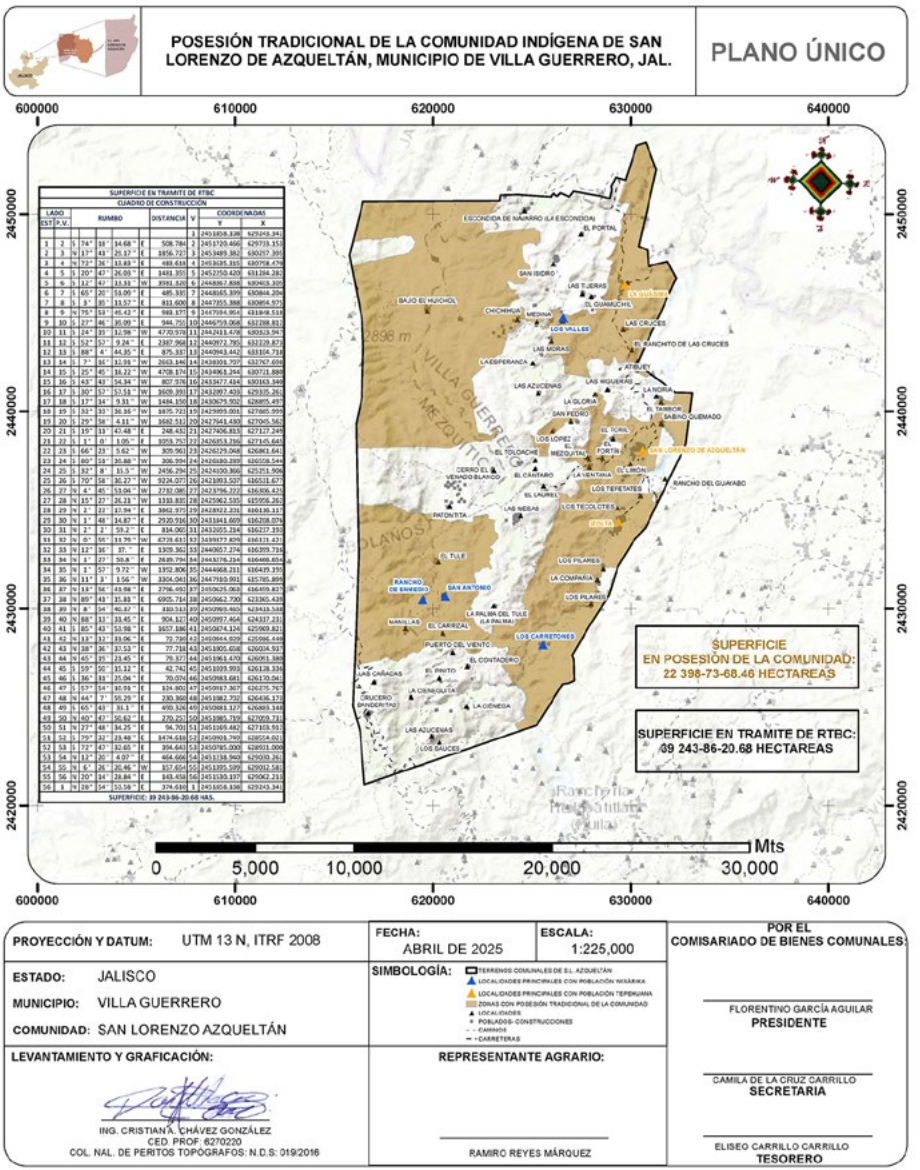
Introducción

La comunidad indígena de San Lorenzo de Azqueltán está compuesta por la cultura tepehuana y wixárika, siendo los wixárikas los últimos en asentarse en la zona; entre ambos grupos culturales suman alrededor de 300 personas distribuidas en las distintas localidades del territorio. Como se puede apreciar en el mapa 1, cuentan con alrededor de 30 localidades en su posesión, y otras casi 30 localidades dentro del territorio demandado que no tienen a su disposición. En la misma imagen podemos encontrar las principales localidades con mayoría wixárika y las que tienen mayoría tepehuana, 4 y 3 respectivamente. El territorio comunitario está ubicado en el estado de Jalisco, municipio de Villa Guerrero (al norte del estado), cuya cabecera se encuentra a unos 28 km al sureste del centro de Azqueltán, subiendo desde el cañón de Bolaños, junto al río del mismo nombre. Aunque la totalidad del territorio comunal no está en Villa Guerrero, también está en los municipios de Bolaños y Mezquitic, como se puede apreciar en el mapa 2.

Actualmente luchan por la recuperación de su territorio apelando a la Cédula Real de 1733 que les reconoce 94 000 hectáreas; sin embargo, demandan alrededor de 38 000. En la imagen 3 se puede apreciar el polígono original que fue reconocido en el título virreinal en comparación con el territorio que es reclamado; de las 38 000 hectáreas reclamadas, solo las áreas señaladas en café por

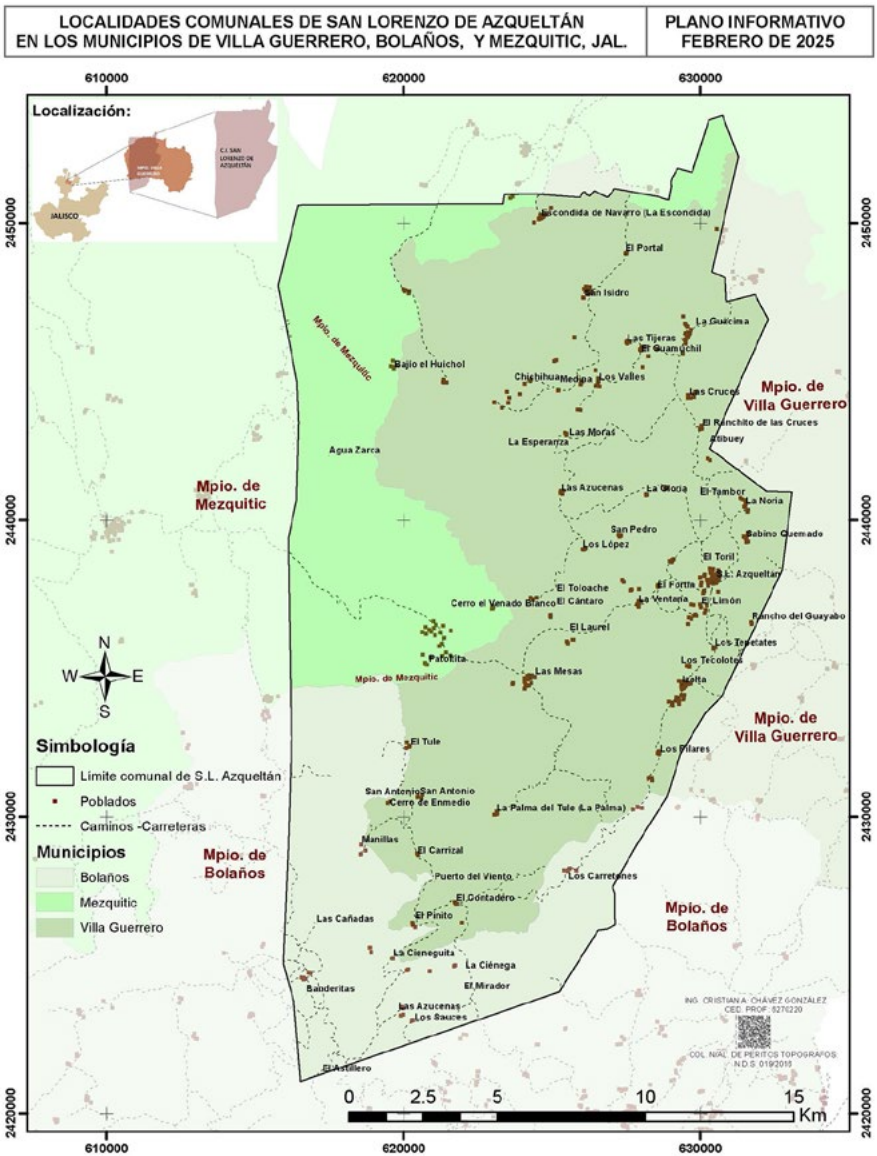
1 Universidad de Guadalajara.

Mapa 1. Localidades comunales de San Lorenzo de Azqueltán en los municipios de Villa Guerrero, Bolaños y Mezquitic.



Fiente: De Chávez C.A. (2025) Comunicación personal.

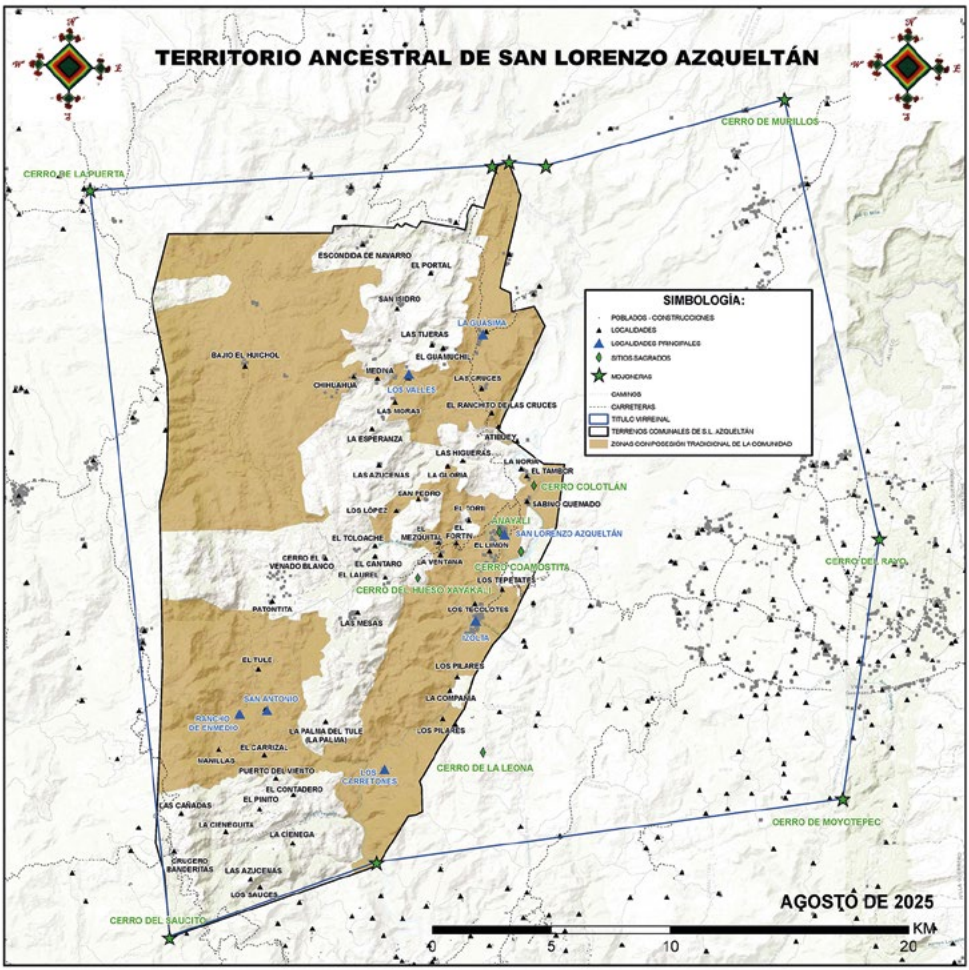
Mapa 2. Posesión tradicional de la comunidad indígena de San Lorenzo de Azqeltán, Municipio de Villa Guerrero Jal.



Fiente: De Chávez C.A. (2025) Comunicación personal.

la imagen 3 están disponibles para la comunidad. El despojo, además de privarlos del aprovechamiento de su territorio, les entorpece su reproducción cultural; 3 de sus lugares sagrados están fuera de los territorios en posesión, tal como se muestra en la imagen 3, por lo que su acceso y cuidado no les resulta sencillo.

Mapa 3. Territorio Ancestral de San Lorenzo de Azqueltán.



Fuente: De C.A. Chávez (2025) Comunicación personal

El proceso para la restitución de tierras inició en 1954 y desde entonces la lucha jurídica, política y territorial se ha transformado. Se ha denunciado las pequeñas propiedades que invaden territorio comunal, ocasionando múltiples y constantes agresiones por parte de caciques locales y pequeños propietarios, quienes están coludidos con el poder político de la región. Los ataques van desde invasiones del territorio, pasando por dañar la propiedad, hasta el asesinato de comuneros.

Para poder lograr su cometido de proteger su territorio ancestral y sagrado, han optado por constituirse como comunidad autónoma, revitalizando la cultura tepehuana, junto con los compañeros wixaritari y vinculándose a luchas indígenas como el Congreso Nacional Indígena (CNI) y otras organizaciones sociales, así como asociaciones civiles solidarias con sus luchas.Además de enfrentarse a pequeños propietarios y caciques, tras la negativa de restituir las tierras comunales, se crea un ejido de ascendencia tepehuana en 1969, quienes actualmente niegan ser tepehuanos, pero reconocen a los tepehuanos como sus antepasados, y niegan la posibilidad de que los comuneros sean verdaderamente tepehuanos. La comunidad ha denunciado la suplantación de su voluntad e identidad por parte de los ejidatarios, así como complicidad con los pequeños propietarios y caciques; ambos grupos están emparentados, conviven en la cabecera y su ejido colinda con el territorio comunal. Todos estos factores vuelven a Azqueltán una comunidad compleja de analizar; los grandes problemas que enfrentan y la poca información que hay disponible al respecto son retos que debemos tomarnos el atrevimiento de investigar para abrir camino hacia el conocimiento de la comunidad, aunque sea tan solo un vistazo general, para tejer fino en investigaciones posteriores.

Poco se encuentra sobre los tepehuanos en la región del actual norte de Jalisco, alguna referencia aquí y allá, pero nada revelador. Diversos autores, entre ellos Berrojalbiz (2006), reconocen el desconocimiento sobre las comunidades tepehuanas; otros usan títulos sugerentes en su trabajo apoyando la noción, por ejemplo: *Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxes, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos* (Deeds, 2000); las grandes obras de: Hers, Miratuentes, Soto & Vallebueno (2000) y Caramussel & Ortelli (2006) se centran en Durango, aunque también en zonas más al norte, sin realmente considerar Jalisco, lo que acrecienta la dificultad de acercarse a la historia de Azqueltán.

La forma tan colonial de acercarse a los tepehuanos (Berrojalbiz, 2006) y la fijación de los poderosos por las clases dominantes y obras maximalistas (El Capitán, 2024) alejan a la antropología de conocer a Azqueltán, a grado tal de considerarlos extintos (Reyes, 2004; 2022). Todo ello ha repercutido en que hasta fuesen negados por el mismo gobierno hasta mediados del año 2024; son probablemente el asentamiento más tardío y más al sur de los tepehuanos. Los últimos trabajos de campo sobre Azqueltán vienen de la primera mitad del siglo pasado con Mason (1917; 1918), aunque en otras comunidades sí hay trabajos contemporáneos como el de Reyes (2004, 2010), el de Beltrán (2015) y las de Quiñones (2011; 2019).

La colonización empezó hace poco más de 500 años, pero el colonialismo no ha parado; cientos o miles de pueblos en todo el mundo son dominados por otro pueblo económica[2] y políticamente. La dominación ha sido posible gracias a la colonialidad del poder (Quijano, 2014). Rivera (2010; pp. 67) lo define como «la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder». Para legitimar y normalizar la colonialidad del poder, las ciencias sociales contribuyeron a colonizar el saber (Lander, 2000); cada ámbito de la vida fue parcelado por los saberes «objetivamente científicos»; sin embargo, una «noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (…) erige una universalidad radicalmente excluyente» (Lander, 2000; pp. 7). El «saber y la razón» era el saber y razón europea, moderna y liberal, por lo que en la operación cartesiana quien no tuviera razón (la colonial) no era, o era menos; los indígenas tenían como única posibilidad de futuro llegar a ser (europeo) (Maldonado, 2007) o, en nuestro caso, mexicano. Así pues, la colonialidad ordenó el mundo social, lo orientó a conocerlo de una forma particular y lo reconfiguró ontológicamente.

A través del colonialismo, entendido como el proyecto dominador eurocentrado, moderno y liberal, es que se crea la estructura colonial que oprime a sujetos, culturas, comunidades y geografías a través del tiempo. Nosotros nos centramos en la operación concreta de la estructura en la historia, analizamos

2 Actualmente, un pueblo nacional artificialmente creado, como el pueblo mexicano en nuestro caso, que no es más que una invención nacional construida durante décadas por la selección arbitraria de ciertos rasgos y el rechazo de otros.

el devenir de esas estructuras y cómo actúan en un caso concreto, el de Azqueltán, al mismo tiempo que la comunidad intenta resistir al colonialismo y abrir un punto de fuga en la colonialidad.

La rebeldía la entenderemos como la potencia afectiva en respuesta a la amenaza de sus enclaves identitarios; se materializa en acciones, actitudes y estructuras que buscan preservar, recuperar o construir formas alternas de estar, ser y conocer el mundo respecto a la hegemonía impuesta. La rebeldía no es siempre expresa o pública; en muchas ocasiones se gesta encubierta, o de formas más sutiles (Scott, 2004). Tampoco suponemos que detrás de toda rebeldía hay un proyecto político-cultural-económico expreso y orientado; entendemos que, en ausencia de este, la negación del discurso dominante es también un discurso, y que el proyecto rebelde más bien deviene, *se hace camino al andar* y, como Scott (2004) plantea, varía en su expresa manifestación según el grado de arbitrariedad en que se ejerza el poder, o bien entendido aquí como el afianzamiento de la colonialidad y sus formas más afinadas y encubiertas de colonización, pero también la existencia de redes solidarias rebeldes que dotan de potencia a la rebeldía.

Esta investigación surge como una etnografía requerida, ante la necesidad de dar a conocer la lucha y crear un espacio más en el que se acompañe su grito de rebeldía, diciéndose comunidad indígena y denunciando al colonialismo que intenta oprimirlos. El trabajo etnográfico ha sido orientado por ellos, sin temas preestablecidos; la pregunta inicial ha sido: ¿de qué quieren hablar?[3] Don Ramo ha sido clave para ello, guiando las charlas y seleccionando las personas que, a criterio del representante agrario, pudieran mostrar el panorama en el que viven. A partir de allí han surgido las temáticas aquí presentes; aunque no podemos plasmar todos los hallazgos de manera óptima en este espacio, deseamos dar suficiente luz a la problemática.

3 Aunque sin duda hubiésemos querido ser acompañados por la comunidad en todo el proceso, la sistematización, el análisis y la escritura. Es por ello que el lector deberá tomar este escrito como reflexiones preliminares que abren el camino para posteriores conclusiones de la mano de la comunidad.

Una pequeña historia de una gran comunidad

Es necesario aclarar que, como Reyes (2022) ha mostrado, no son menores las diferencias culturales que se encuentran entre las comunidades tepehuanas, primero entre los tepehuanes del norte y los del sur, quienes se autodenominan de diversas formas, entre ellas Audam, O'dam y Ódami; es posible que aquella separación se dé tardíamente.[4] Nosotros optamos por llamar de manera indistinta como tepehuanes o tepehuanos[5] al grupo del sur, ya que en las fuentes históricas es difícil encontrar esa diferenciación, aunque una vez que nos acercamos hacia el presente, el término lo utilizamos para hablar únicamente de los tepehuanos de Azqueltán, ya que estos siguen llamándose a sí mismos de ese modo.

El inicio de la historia

Antes de que llegasen a la zona actualmente reconocida como de tepehuanos, encontramos la tradición chalchihuites como la principal cultura en la zona. La cultura Chalchihuites de estirpe mesoamericana se expande en la fase Canutillo, fechada entre el 1 y 500 e. c. (era común)[6] (Hers, 2006), encontrándose asentamientos desde la fase Ayala-Las Joyas hasta la fase Tunal Calera, es decir, desde aproximadamente el 600 e. c. hasta el 1000-1250 e. c., según Hers (2006). Al final de la fase Tunal Calera, empieza a existir una contracción de las fronteras

4 Para complejizar la taxonomía de los grupos étnicos en la zona, se puede consultar a Giudicelli con: *Un cierre de fronteras... taxonómico. Tepehuanes y tarahumaras después de la guerra de los tepehuanes*; también la investigación de Deeds anteriormente mencionada; a Chantal Caramussel con *De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central;* y a Salvador Álvarez con*«zacatecos» y «tepehuanes»: dos dilatadas parcialidades de chichimecas norteños.*

5 Aunque preferimos decir tepehuanos debido a que ellos hablan de sí mismos de esa forma. Por su parte, los compañeros wixaritari les suelen decir tepecanos, como se les conocía durante la colonia por habitar la sierra del Tepec. Para fines de diferenciar a los tepehuanos de San Lorenzo de Azqueltán, aparecerán siempre en mayúsculas, al igual que el pueblo wixarika.

6 Utilizamos la datación Era Común (EC) para no utilizar la tradicional Después de Cristo (D.C), para evitar hacer referencia a un hecho que no le es propio a sociedades que no anclan su tradición histórica en la tradición cristiana y alejándonos, aunque sea un poco, de una forma más de colonizar la historia.

culturales, no sin antes sufrir varios cambios por otras corrientes culturales.[7] Los grupos tepimanos migran hacia el sur tras la contracción, teniendo un recorrido desde el suroeste del actual EUA, lo que sería el área de Arizona.[8]

A la llegada de los grupos tepimanos, los tepehuanos se asientan en algunos de los antiguos lugares chalchihuiteños; entre ellos están El Olote, La Tutuveida y Divisadero. Berrojalbiz (2006) analiza los asentamientos reportados como tepehuanos a la llegada de los españoles y su lítica para compararla con los sitios donde presuntamente se establecieron; concluye: «Los tepehuanes reutilizaron sitios y objetos que encontraron en sitios chalchihuites de la zona que ya estaban abandonados» (Berrojalbiz, 2006; pp. 84); la reutilización se hizo reapropiando los sitios para adecuarlos a su cultura.[9] Los tepehuanos se gestaron en un espacio multicultural donde los intercambios crearon un abigarramiento cultural, al menos desde el punto de vista de la arqueología. El espacio donde habitaron estaba espacialmente orientado por tradiciones culturales anteriores a las suyas, las cuales no destruyeron para traer lo propio ni se adaptaron a lo anterior, sino que las reapropiaron, resignificando el espacio y añadiendo lo necesario para la reproducción de su cultura; lo vemos en tres sitios distintos, así que podemos pensar que no es un hecho aislado.

Metodológicamente, es complicado utilizar los hallazgos anteriores para explicar lo que sucedió en Azqueltán, pues al ser «la nación más extendida de México» (Reyes, 2022), es peligroso suponer que existió la misma dinámica en todas las zonas tepehuanas del sur, por lo que no podemos hacer más que señalar algunas semejanzas entre los sitios ya mencionados y el cerro Colotlán, que se encuentra a unos kilómetros del centro de Azqueltán, actual centro ceremonial de la comunidad y espacio sagrado.

Encontramos en el Cerro de Colotlán una zona arqueológica con dos asentamientos. Cabrero (2001; 2021) no encuentra semejanza con la cultura chalchihuites o con la tradición Teuchitlán,[10] a diferencia de El Olote, La Tutuveida y

7 Como la Purépecha y la Aztatlan, al mismo tiempo que creció la cultura Anzasi, el fenómeno cocedores y las casas acantilado.

8 Aunque Punzo (2006) menciona que la influencia de la cultura chalchihuites varía entre el valle y la sierra.

9 Un ejemplo de ello es el desentierro de los cuerpos en los cimientos de las casas para posarlos en otro espacio por implicaciones religiosas.

10 Principales tradiciones culturales de la zona circundante

Divisadero, donde está claramente identificada su afinidad cultural; la primera ocupación data del 990 y 1275 e. c., la segunda alrededor de 30 años después. Para sustentar su afirmación, Cabrero (2009) encuentra referencias históricas que muestran a los tepecanos[11] como los pobladores de la zona a la llegada de los españoles; de igual manera, nos muestra el testimonio de una historia sobre el desplazamiento violento de los originarios por otro grupo, quienes podrían ser los tepecanos. Aunado a ello, encontramos una cercanía relativamente estrecha entre los tepehuanes y otros grupos culturales de la zona a la llegada de los colonizadores,[12] lo que indicaría una estadía de al menos un par de siglos para poder existir esa solidaridad intercultural.

Podemos hacer un guiño hacia una dinámica de los tepehuanos y que también los tepecanos tuvieron: la reapropiación de asentamientos ya construidos en El Olote, La Tutuiveda y Divisadero con los tepehuanos y el Cerro de Colotlán con los tepecanos, el intercambio cultural al retomar la cultura material de los espacios en que se asentaron y el abigarramiento identitario al refuncionalizar el espacio para sus intereses culturales. Al ser el asentamiento más tardío de tepehuanos, dicha dinámica podría ya estar establecida entre los tepecanos al no ser una práctica ajena y finalmente ser reproducida por aquellos que se asentaron en Azqueltán.

Colonización y resistencia

La dinámica que se vivió por siglos sufrió un cisma a la llegada de los colonizadores europeos, aunque en el occidente y norte de lo que hoy es México la conquista se vivió distinto al centro y sur del país.

Azqueltán está justo en la frontera norte de lo que fue la Nueva Galicia y la Nueva Vizcaya, por lo que las dinámicas norteñas y occidentales tienen impacto en la comunidad; sin embargo, es difícil determinar en qué grado impactan con este primer ejercicio de análisis.

---

11 De ahora en adelante les llamaremos tepecanos a los tepehuanos de la zona del Cañón de Bolaños y alrededores para diferenciarlos de los tepehuanos del sur de otras zonas. Posteriormente, en la época del México independiente, llamaremos tepehuanos únicamente a los de Azqueltán.

12 Mostrada más adelante por la coordinación entre distintos grupos culturales para hacerle frente al poder colonial.

Las expediciones en el occidente comienzan en 1530 por Nuño Beltrán de Guzmán. La región fue difícil de conquistar debido a que no contaba con los grandes imperios como en el centro; eran más bien pequeños cacicazgos. La geografía también era más accidentada, dificultando el viaje, por lo que hasta 1542 se logra fundar definitivamente el corazón político de la región, Guadalajara. En 1550 hay una exploración parcial de la zona en la que está ubicada Azqueltán y es hasta el descubrimiento de minas en Zacatecas en 1560 que se apresuraron las expediciones. En 1580 se funda una misión franciscana cerca de Azqueltán, en Chimaltitán, y, en 1590, se funda el presidio de Colotlán, que fungió como centro político, económico y militar de la zona.

La expansión no fue pasivamente recibida; múltiples rebeliones se cuentan entre la resistencia a la colonización. La Guerra del Mixtón (1541-1542), la más conocida entre ellas; otra encabezada por guachichiles y zacatecos en 1562 que también secundaron los tepehuanes y cazcanes; una más tuvo lugar en 1607 por wixaritari y tepehuanos (Shadow, 2002). Por su parte, los tepehuanos más septentrionales —que pertenecieron a la Nueva Vizcaya— tuvieron su propia dinámica; no es hasta 1600 con el nombramiento de Diego Avial que logran crear cierto control, pero de 1616 hasta 1618 se vive la guerra de los tepehuanes. Giudicelli (2006) explica la cercanía que se logró notar en este conflicto con otros grupos étnicos. Otros grupos culturales consideraban a los tepehuanos como de su propia etnia, siendo así tepehuanos, pero incluyendo las costumbres de otras culturas; participaban de otras ceremonias sagradas y hasta se les consideraba líderes políticos y morales.[13] «Las identidades indígenas no se presentaban como entidades cerradas y colocadas unas al lado de las otras, sino que estaban intrincadamente mezcladas» (Giudicelli, 2006; pp. 176).

En este caso realizamos la misma operación que en los análisis arqueológicos, señalando las similitudes de dinámicas un poco más documentadas en otras regiones tepehuanas con la zona en torno a Azqueltán. Encontramos que tanto los tepehuanes septentrionales como los tepehuanos de Azqueltán o tepecanos participaron en sublevaciones y resistencias que incluían a diversas etnias, lo que podría indicar que en Azqueltán también había gran cercanía con otros grupos, creando un abigarramiento cultural desde el punto de vista antropológico.

13 Las culturas o grupos étnicos con los cuales tenían este tipo de filiaciones eran: tarahumaras, cahuametos, acaxees, xiximes, humes, humases, hinas, coras y nayaritas.

Así como la solidaridad bélica de la guerra de los tepehuanos logró mostrar el abigarramiento cultural con otros grupos, es posible que los tepecanos también tuvieran cierto nivel de abigarramiento cultural con sus compañeros de armas, aunque en menor medida debido al menor tiempo de contacto entre ellos. La rebeldía de Azqueltán se presenta aquí en solidaridad con otros grupos con los que se abigarraba su cultura e identidad frente al poder invasor; la rebeldía se muestra en la belicosidad con la que rechazan la imposición de los colonizadores; aunque después encontramos resistencia pacífica, no debemos confundirla con pasividad, pues las estrategias de rebeldía se transforman.

En 1579 se entrega una merced en Juanacatic, a unos 28 km al este de Azqueltán; Shadow (2002) cree que para esas fechas las planicies estaban despobladas y Azqueltán es uno de los últimos bastiones indígenas de la zona. En el siglo XVIII se encuentra la primera intención de despojarlos de sus tierras por una rebelión ocurrida en Nostic; querían reubicar a los tepehuanos en el Valle de Patagua para evitar otra rebelión[14] (Shadow, 2002), aunque la reubicación no pudo concretarse por la negación de los tepehuanos. La minería creció bastante durante todo el siglo, lo que transformó la población y el paisaje. El peso demográfico empezó a sentirse en Totatiche, lo que hizo que creciera en importancia (Ruiz, 2014; López, 1974; Galván & León, 2019); aunque eso no llevó al mestizaje a Azqueltán, seguían manteniendo su agricultura de subsistencia y se mantenían al margen del trabajo minero. Tras varios intentos de despojarlos de su tierra debido a intereses mineros (Galván & León, 2019), en 1733 se les empieza a elaborar una cédula real donde se reconoce su territorio; ese mismo año se ratifica la posesión y se les entrega el testimonio en 1777.

La comunidad tepehuana de Azqueltán logró mantenerse viva conservando sus prácticas políticas, económicas y culturales al mantenerse al margen de la estructura colonial; eso fue gracias a que «la misma supervivencia de la comunidad indígena de Azqueltán hasta nuestros días podría ligarse con la conservación de las tierras comunales» (Shadow, 2002; pp. 61). La rebeldía en este bloque de su historia se muestra en la negativa de participar del régimen que los oprime; no lo alimentaban; por el contrario, detuvieron la expansión de las prácticas extractivas y opresoras de la minería en Bolaños, protegiendo su territorio al

14 La dueña del Valle de Patagua daría 2 550 hectáreas de su propiedad a cambio de 20 000 o 30 000 hectáreas de Azqueltán para la reubicación de los tepecanos.

solicitar la cédula real expedida en 1733. Echaron mano de una herramienta colonial, el reconocimiento del derecho a la tierra por el poderoso (aunque el derecho lo tuviesen desde antes), pero los agentes locales que expandían el orden colonial obedecerían a su majestad (la de ellos, no la de los tepehuanos) y, por tanto, usaron contrahegemónicamente al poder colonial. Desde Scott (2004), esto se interpretaría como la adopción del discurso dominante para lograr los intereses propios ocultos tras el reconocimiento del poder del regente, pero detrás hay un discurso oculto de rechazo a la expansión colonial.

Colonialismo de Estado

Al siglo siguiente de obtener su cédula real, México se independiza y se separa del yugo español, pero no todo México; los pueblos originarios se libraron de las cadenas de la corona y se les puso el grillete de los liberales.

Desde antes de la independencia se crearon leyes para alentar la creación de la propiedad privada y la formación del individuo económico y político, en lugar de corporaciones y comunidades[15] (Valerio-Ulloa, 2023). Las leyes no tuvieron una aplicación real, pero la idea liberal fue instalándose cada vez más por diversos ideólogos influyentes (Fraser, 1991).

El proceso de desamortización de tierras fue confuso; no se tenía información precisa sobre las propiedades corporativas y las leyes no estaban armonizadas. Todo se complicaba con las múltiples disposiciones y enmiendas que se hicieron[16] a las leyes, por lo que en Jalisco el avance fue dispar y en ocasiones se entorpecía el proceso por los cambios en la jurisprudencia (Knowlton, 1991). Menegus (2010) y Quiñones (2011) explican el proceso para la repartición, deslinde, enajenación o colonización de tierras; los criterios eran variados, pero en general se podían enajenar aquellas tierras que no estuvieran siendo utilizadas

15 En 1812 las Cortes de Cádiz expiden leyes para la repartición de las tierras entre indios adultos; en 1814 se refuerza con un decreto y en 1822, con un incipiente país, la Diputación Provincial de Jalisco se ordena subastar las tierras comunes.

16 Entre ellas se cuentan: Ley General de Colonización de 1824, Ley de Colonización de 1830, Ley Lerdo 1856, Ley de Deslinde de Terrenos Baldíos 1863, la Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos 1894, Ley de Deslinde y Colonización de Terrenos Baldíos de 1883

directamente por las comunidades o aquellos terrenos que no tuviesen títulos perfectos.[17]

El proceso se daba de diversas vías según el momento y la ley a la que se atendía. Una vía fue a través de juicio en el que vecinos o empresas deslindadoras denunciaban las demasías de los terrenos; otra vía era que los arrendatarios de las tierras corporativas podrían convertirse en dueños de las tierras que rentaban. La desamortización también se daba mediante subasta de los terrenos; el perfeccionamiento de los títulos para la repartición entre los pertenecientes a la corporación era otra forma; en todo caso, la máxima era la individualización de las tierras y siempre había pagos de por medio.

En ese contexto es que encontramos los primeros casos de despojo. Robert Denis Shadow (2002), a través de colecciones particulares de facturas y testamentos, documenta las transacciones de tierras de las principales familias que han adquirido terrenos en el cañón de Bolaños. Fue un despojo tan vertiginoso que en alrededor de 50 años habían perdido casi todo el cañón de Bolaños. Las principales familias compradoras fueron los Caballero, los Llanos y Valdez y los Sánchez

Según Shadow (2002, pp. 94), una «comisión local de la tierra compuesta de miembros prominentes del ayuntamiento de Totatiche dividió e individualizó las tierras comunales de Azqueltán». Miguel Llanos y Valdez fue el primer alcalde de Totatiche;[18] su hijo Otilio y su nieto también fueron alcaldes, dominando la vida política hasta 1950 (Shadow, 2002). Las familias terratenientes suelen actuar como corporaciones familiares, las cuales en la práctica son bloques políticos, económicos e ideológicos. Es probable que toda la familia Llanos y Valdez estuviera incluida en la comisión local por su cercanía al poder político, echando a funcionar la corporación familiar e incluyendo también a los Caballero, ya que había lazos matrimoniales entre ambos. Podemos inferir razonablemente que esas transacciones fueron viciadas por la mezcla entre el

17 Es decir, aquellos que no hayan sido expedidos o ratificados por la autoridad en turno, por lo que las cédulas reales no podrían ser consideradas como títulos perfectos ni contratos de compraventa que establecieran los linderos de la posesión adquirida.

18 El actual municipio Villa Guerrero, en donde está ubicado Azqueltán, antes formaba parte de Totatiche hasta 1921, que fue elevado a municipio, por lo que los caciques tenían influencia política más allá de lo que hoy comprende Villa Guerrero y ya controlaban el poder político desde antes que existiera el municipio.

poder político y económico; la élite oligárquica desposeyó a la comunidad de Azqueltán al cobijo del instrumento colonizante que fueron las leyes liberales.

En las décadas siguientes perdemos la pista de los despojos, pero Shadow (1994) nos vuelve a ilustrar sobre dinámicas generales durante la guerra cristera que favorecieron a despojos violentos por parte de terratenientes. Los comuneros actuales de Azqueltán recuerdan historias de sus abuelos o padres, relatan los despojos violentos de tierras y «compras a punta de pistola» que se vivieron durante la cristiada.

Es preciso mencionar que de ninguna forma la comunidad entregó, vendió o abandonó su territorio; sería ilógico pensar que, siendo uno de los últimos bastiones de resistencia indígena que quedaron en la zona, evitando despojos por más de 300 años, decidieron por voluntad propia quedar con 1 628 para 1901 (Shadow, 2002) de las 94 000 originales o simplemente aceptando pasivamente el despojo después de tanta defensa y cuidado. Para ellos ha sido, es y seguirá siendo una geografía con significados impresos en las montañas, en la tierra, en los ríos, en el aire y con lugares sagrados que cuentan las historias de sus deidades y la conexión con sus antepasados, por lo que no piensan la tierra como un mero activo económico para que la única razón de la transferencia de las tierras llegue a ser la obtención de cierto beneficio económico.

Este momento histórico, por el uso tan arbitrario del poder y el gran empuje del colonialismo a través del Estado liberal, lo podemos interpretar como la intención de no ser erradicados con las formas tan violentas de represión, y lo pensamos así porque décadas después surgirá un nuevo intento de proteger su territorio, lo que nos indica la persistencia de un discurso oculto compartido por la comunidad a las nuevas generaciones sobre la importancia del territorio para empujar la recuperación de su refugio cultural.

La judicialización del despojo

Tenemos un gran vacío en la historia de Azqueltán de por lo menos 50 años, y solo conocemos algunas dinámicas generales durante la primera cristiada gracias a Shadow (1994; 2002), es decir, un vacío total de 30 años; hasta 1951 volvemos a tener registro disponible sobre ellos.

Tras la Revolución Mexicana, la esperanza de recuperar tierras era una posibilidad, aunque se prefirió por parte del Estado la dotación más que la resti-

tución (Dietz, 2005). La idea de una nación mestiza impulsó la formación de ejidos para integrar y modernizar a las comunidades indígenas, teniendo beneficios como programas de desarrollo rural. La idea de una economía mestizo-moderno-capitalista a través del ejido debilita la fuerza comunal, vulnerando el territorio, la autonomía y sus modos de socialización; los fuerza a establecer modos de tenencia ajenos, lo que lleva a la modificación de relaciones sociales, alejándose del pensamiento comunitario, creando la individualización y desmembramiento comunitario, poniendo en riesgo su capacidad de resistencia, pues la fuerza de las comunidades ha sido «andar en bola», es decir, la solidaridad y unión ante los ataques de los poderosos (Enlace Zapatista, 2024). En ese sentido, la relación del Estado con las comunidades indígenas se convirtió en muchos casos en una relación de comunidades agrarias y Estado.

Nuevamente, la comunidad hace uso contrahegemónico del poder, ahora utilizando las leyes para recuperar el territorio que sustenta su vida comunitaria. Las leyes son un instrumento de control sobre la vida del territorio y población; constriñen lo que se puede y no se puede hacer, con un aire de legitimidad, pero no siempre pasando por el consenso de la población, en más de las ocasiones como proyecto de los poderosos para moldear un país, de juridificar a un sujeto social hegemónico (Bhambra, 2015). Para Azqueltán, las leyes en materia agraria fueron primero medio del despojo territorial con las leyes de desamortización y luego, medio de desmembramiento social y el intento de fulminar el modo de vida comunitario; sin embargo, y pese a la complicidad o la negligencia de las instancias judiciales, se busca utilizar ese mismo instrumento hegemónico para recuperar de lo que los han despojado. Es así que el poder judicial utilizado para legitimar el sometimiento se utiliza contra la misma hegemonía para ganar terreno para la lucha de la autonomía.

El 14 de octubre de 1951, la comunidad, a través de representantes, solicita alrededor de 8 300 hectáreas para serles restituidas; presentan la cédula real que se realizó en 1773 y se les entregó en 1777, se hicieron las periciales pertinentes y se determinó auténtico en 1954; al año siguiente se abrió un expediente ante la comisión agraria mixta con folio 3272 (Prado, 2023. Comunicación personal). A finales de 1959 se hace un dictamen técnico en donde se calcula el área que da testimonio la cédula real de 94 000 hectáreas y a principios del año siguiente la Comisión Agraria Mixta favorece a la comunidad para restituirles 9 086 hec-

táreas, siendo 69 beneficiarios. Al mes siguiente, el ejecutivo lanza la orden de ejecución, pero solo se realiza parcialmente en septiembre.

En febrero de 1961 se cambia el dictamen, aprobándose hasta julio; dicho cambio contempla el aumento de hectáreas en casi 3 000, pero no se reconoce la restitución; por el contrario, se contempla como dotación, siendo territorio ejidal en lugar de territorio comunal. Es así como la intención de la comunidad por recuperar su territorio y con ello el espacio que le sirvió de refugio cultural se convirtió en una estrategia más por parte del Estado para borrar su identidad y considerarla una comunidad agraria mestiza e integrarla a la economía nacional, quitando la etiqueta de comunidad indígena y dejando la de comunidad agraria.

Dietz nos explica que el agrarismo corporativista no surtió efecto para la integración de los indígenas en la cultura nacional; a partir de 1940 se empieza a utilizar la educación bilingüe y el indigenismo como medio aculturador. Sin embargo, no conocemos el tiempo que tardó en llegar el cambio de políticas a la zona; sabemos que aún en 1940 no había caminos construidos a Azqueltán y el primer plan dirigido específicamente a la región llega hasta 1965 con el Plan HUICOT, aunque no tuvo mucho impacto y el indigenismo en Jalisco se concentró con los wixarika (Arévalo, 2007). Aun así, encontramos testimonios de los mayores en Azqueltán sobre la prohibición del uso de su lengua y un veto en Villa Guerrero para aquellos que no se vistieran como mestizos; eso ocasionó que los mayores no quisieran enseñar sus conocimientos a sus descendientes, aunque seguían teniendo sus prácticas culturales ocultas.

Los actuales compañeros wixárikas migraron a la zona desde la década de los cuarenta[19] y en 1974, en un censo comunal, se les reconoce como comuneros y compañeros de lucha, reviviendo la lucha que tuvieron codo a codo contra el colonialismo en 1607. Es probable que su influencia ayudara a tomar el siguiente paso para no abandonar la lucha por el territorio. Desde este momento, Azqueltán no fue solo tepehuana, también wixarika, y juntos han construido la comunidad actual.[20]

19 Aunque hay indicios de que probablemente es anterior su migración.

20 De ahora en adelante, cuando hablemos colectivamente de Azqueltán o de la comunidad, se estará incluyendo a la unión de Wixarikas y Tepehuanos, pues la comunidad la

En 1981 se promueve el amparo 113/1981 (después 19/1982) (Pardo, 2023. Comunicación personal), que se ejecutó hasta 1994 y se lleva de nuevo a los tribunales agrarios en 1997 para finalmente en el año 2000 obtener una sentencia desfavorable al «no comprobarse forma y fecha de despojo»; también, al carecer de personalidad jurídica, «no se acredita quiénes son los integrantes de dicha comunidad, en el entendido de que después de tantos años, cualquier persona podría afirmar que forma parte de la misma» (Pardo, 2023. Comunicación personal).

Es curioso encontrar una secuencia temporal que nos indica una posible relación causal entre el declive de la política en materia indígena y sus instituciones con el reavivamiento de la lucha por la tierra y la posterior implementación de otras estrategias estatales para un posterior revés a la lucha de Azqueltán por parte del Estado. Lo encontramos con la política revolucionaria y el intento de recuperar las tierras; después, tras la ineficiencia del gremialismo agrario, se niega la restitución de tierras y surge el indigenismo; al mismo tiempo se da el cambio hacia la dotación y los testimonios de la aculturación por parte de la SEP.

A inicios de los años 80 se camina hacia el neoliberalismo y hay un reajuste en la política nacional, coincidiendo con la promoción del amparo que posteriormente se resolvería desfavorablemente. Con la entrada de Gortari se profundiza el neoliberalismo con la reforma del artículo 27 constitucional y el TLC (Tratado de Libre Comercio). La reforma al artículo 27 constitucional puso fin al reparto agrario y permitió la privatización de tierras ejidales y comunales. La administración de la justicia agraria también fue modificada, entorpeciendo la continuidad de los juicios debido a las modificaciones; además, abría la posibilidad de que grandes empresas compraran extensiones de tierras considerables, quitando los candados para crear grandes latifundios. Todos los cambios se hicieron como parte de las exigencias de las potencias económicas de Norteamérica para firmar el TLC y abrir la puerta a que Canadá y E.E. U.U. entren libremente a territorio mexicano, para el uso de mano de obra barata y la obtención de concesiones de tierras.

La irrupción del EZLN justo en esa coyuntura en la que se necesitaba el control del territorio mexicano para la entrada de inversiones extranjeras des-

han formado ambos; por otro lado, cuando nos refiramos solo a uno de los dos grupos, mencionaremos específicamente a quiénes nos referimos.

estabilizó el panorama económico, y aunque a largo plazo eso supuso un gran avance en los derechos indígenas, también causó un gran miedo, con acusaciones de una balcanización de México a manos de grupos indígenas. El miedo de un levantamiento armado generalizado era latente; el control y sometimiento de las comunidades indígenas era una urgencia. Teniendo en cuenta todo ese panorama político, unos años después se obtiene la sentencia desfavorable para la comunidad de San Lorenzo de Azqueltán, curiosamente alineada con los nuevos intereses y preocupaciones del Estado mexicano, la de posibilitar la apertura de la economía nacional al mercado internacional.

No podemos asegurar la relación causal, pero hay una secuencia temporal interesante, y el dilatamiento del tiempo entre los sucesos podríamos explicarlo a través de la poca importancia que se le ha dado al pueblo de Azqueltán, lo inaccesible de la región y el reajuste del poder para tomar el accionar; por otra parte, la aparente lentitud de reacción se podría explicar por los factores anteriores orientados a que Azqueltán resentirá los ajustes después de haberse implementado y la reagrupación de la comunidad para volver a accionar. Para explicar esto, seguimos con la misma mirada teórica de Scott, pero ahora compartida también por Rivera (2008; pp. 169) al afirmar lo siguiente:

«Las rebeliones, que siempre fueron vistas como una reacción espasmódica frente a los abusos de la sociedad criolla o española, pueden leerse entonces desde otra perspectiva: como puntos culminantes de un proceso de acumulación ideológica subterránea, que salen cíclicamente a la superficie. para expresar la continuidad y autonomía de la sociedad india.»

El despojo fue enfrentado por las armas, luego a través de apelar a la autoridad del virrey y luego se transformó en llevar a juicio el despojo; es así que la rebeldía nunca se esfumó, solo se reorganizó y salió cíclicamente para poder seguir resistiendo por todos los medios que le sean posibles. El despojo no desapareció, solo se judicializó; el poder judicial avaló el despojo fallando desfavorablemente para San Lorenzo de Azqueltán y a favor de los invasores.

El caminar de la autonomía. Espejo de rebeldía y resistencia

«Son nuestro dolor y rabia; de donde nacen nuestra determinación y nuestra rebeldía» (CNI, 2017C).

La estrategia de resistencia y lucha cambió radicalmente en 2013; la comunidad wixárika-tepehuana de San Lorenzo de Azqueltán, acompañada por las autoridades de San Sebastián Teponahuaxtlán y Santa Catarina Cuexcomatitlán, se declara autónoma y se vincula al CNI. Es a partir del 2016 que encontramos documentada la relación Azqueltán-CNI a través de internet con una presentación de la comunidad como espejo de rebeldía y resistencia; cada lucha es un espejo que refleja su realidad, su proyecto por la vida y su esperanza.

Azqueltán es espejo por su «dolor y rabia» (CNI, 2017A) nacidas de las invasiones de las tierras que ya hemos relatado y las que ellos mismos relatan mediante el CNI. Desde el 14 de diciembre del 2017 (CNI, 2017B) hasta el 1 de diciembre del 2025 (CNI, 2025A) no han cesado las denuncias sobre el despojo territorial; entre los nombres de los invasores encontramos: Isidro González y Petronilo Reyes Márquez, quienes invadieron el predio El Limón (Congreso Nacional Indígena (CNI), 2017B), Hugo Valdés, quien invadió el Rancho San Antonio (CNI, 2018A), Arnulfo Vázquez Márquez, quien con sus trabajadores estaba cercando el predio llamado El Grullal para apoderarse de él, y Manuel Jesús Aguilar Herrera, ligado al cacique conocido como «La Polla», quien amenazó con despojar a la posesionaria del predio Amolita (CNI, 2023B).

Azqueltán es espejo por su «dolor y rabia» (CNI, 2017C) nacidas de los ataques directos y violentos a los comuneros, como desapariciones (CNI, 2018B; CNI 2018C; CNI, 2019A), algunas de ellas con repercusiones sumamente graves a la salud (CNI, 2019B) y otras en complicidad con el cuerpo de seguridad municipal (CNI, 2022A), ataques armados a quemarropa (CNI, 2020A) y torturas en donde participan las fuerzas policiales (CNI, 2020B). El más reciente y lamentable ataque contra los comuneros fue la pérdida del compañero Marcos Aguilar Rojas, asesinado el 26 de noviembre del 2026 en el predio El Caracol, lugar donde ya se habían denunciado en múltiples ocasiones las agresiones de los invasores. El asesinato «fue la consecuencia lógica de décadas de agresiones

armadas, invasiones agrarias, amenazas de muerte y hostigamiento a las autoridades tradicionales y comunales de Azqueltán» (CNI, 2025a).

Azqueltán es espejo por su «dolor y rabia» (CNI, 2017c) nacidas del robo de la arena de su río en complicidad con el gobierno (CNI, 2018d) y el intento de explotar sus tierras por la riqueza minera que hay en la zona (Cabrero, 2021), en esta ocasión por parte de AMONITAS (CNI, 2022b) con la protección del gobierno federal (CNI, 2022c), lo que podría destruir el entorno como sucedió hace doscientos años (Ruiz, 2014).

Diversas comunidades y colectivos se solidarizan con la lucha de San Lorenzo de Azqueltán a través de una carta (CNI, 2020C), la cual se lee como un rugiente grito de miles de personas con la siguiente consigna: «¡Viva la comunidad autónoma Wixarika Tepehuana/Tepecana de San Lorenzo de Azqueltán! ¡Su lucha es nuestra lucha!» (énfasis añadido).

San Lorenzo de Azqueltán tiene algo claro: para ellos no hay ley ni gobierno, no hay justicia, no hay respeto y no hay vida dentro del sistema actual. En respuesta al dolor y la rabia, deciden tomar su vida en sus manos, deciden que el camino es la autonomía.

Cada una de las carencias y sufrimientos tiene una respuesta: formar una estructura organizativa que pretende crear vida, diversa y en comunidad. En oposición a los ataques de la vida humana y no humana, crean la clínica autónoma; por otro lado, la Guardia Comunal surge debido al abandono estatal y la complicidad de la fuerza del Estado con las injusticias. Así mismo, existe la unión entre el pueblo wirarika y el tepehuano gracias a la intervención del Estado en el desmembramiento comunal, e igualmente el gobierno autónomo nace debido a que el gobierno (municipal, federal, estatal) está al servicio de los poderosos.

La organización de rebeldía y resistencia

«Porque Marcos vive en cada paso que damos.»
(CNI, 2025B)

Los siguientes datos presentados sobre la estructura organizativa de la comunidad wixárika-tepehuana de San Lorenzo de Azqueltán fueron recabados durante noviembre del 2023, en donde diversos interlocutores nos mostraron la forma en la que se organizan, por lo que se encontrarán los hallazgos del trabajo de campo.

La creación del ejido en 1961 significó la negativa a su identidad y modos de vida, lo cual se vio reflejado en aquellos que abrazaron al ejido, ya que se apartaron de su identidad tepehuana. El colonialismo sembró discordia y debilitó el tejido social, ocasionando disputas entre la comunidad y el ejido, rompiendo el pasado en común, lazos familiares y compadrazgos.

Azqueltán es espejo de rebeldía y resistencia por quienes siguieron optando por la vía de la comunidad, para la revitalización de la cultura tepehuana. Los tepehuanos decidieron agruparse con los wixárikas; desde 1974 la unión les da la fuerza para enfrentarse al poder colonial que busca despojarlos de su tierra y destruir su identidad. Ambos grupos han sufrido a manos (o a pistolas) de los caciques y pequeños propietarios; de allí la empatía, la identificación de una misma situación frente al poder. Por un lado, el colonialismo trajo discordia y, por otro, unión; para el ejido, el dolor y la rabia se convirtieron en desesperanza y alienación, pero para la comunidad significó determinación y rebeldía. Desde la unión, desde la vida en comunidad y desde la solidaridad es que surge la autonomía que hoy organizan, autonomía por la vida, autonomía por la seguridad y autonomía por la autodeterminación.

Vida y muerte

«Porque nuestra lucha es por la vida»
(CNI, 2025B)

En noviembre del 2021, la comunidad de San Lorenzo de Azqueltán inaugura la clínica autónoma (CNI, 2021A) tras un largo recorrido desde abril del mismo año con la Campaña por la Justicia y el Territorio en Azqueltán (CNI, 2021B), la cual nutrió al proyecto con apoyo y conocimiento. Esta surgió como respuesta a la mercantilización y difícil acceso a servicios de salud para sanarse de los ataques de los poderosos. El proyecto ha sido de tal impacto que en el 2023 se realizó el encuentro en defensa de la medicina tradicional, donde Azqueltán aprendió de otros y otros de Azqueltán, teniendo la participación de MariChuy, la vocera del CNI.[21]

21 La compañera MariChuy es una médica tradicional nahua del sur de Jalisco y que en el 2018, como parte de una estrategia del CNI-CIG y el EZLN, decidieron proponerla como

En Azqueltán se preocupan por la vida de todos los que habitan el territorio; a través de las pagas y mandas que se hacen a los espíritus, se protegen de enfermedades, tempestades y plagas, protegen a todo el cañón, procurando no solo el bienestar humano, sino también el de la naturaleza.

La vida es autónoma, comunitaria, más que humana y solidaria con todos, pero también es vida espiritual, pues la conexión con los espíritus y sus ancestros les da la fuerza para permanecer en la lucha por la vida y mantienen la esperanza de recuperarse de los ataques del mal gobierno y los violentos caciques.

Es por eso que Azqueltán es espejo de rebeldía y resistencia, porque ante el necrocapitalismo (Banerjee, 2008), necropolítica (Mbembe, 2006) y el antropoceno[22] (Svampa, 2019), ellos responden con estructuras, acciones y pensares en pos de construir la lucha por la vida toda.

El arma de plomo y el arma de la razón

«Una guardia comunal no trae armas, no trae nada, nomás con las armas de razones es el que está haciendo sus trabajos. Una guardia comunal no trae armas, lo único que trae es el valor».
Mario González (2023, comunicación personal)

Azqueltán es espejo de rebeldía y resistencia, ya que tienen una guardia comunal que funge como primera línea de acción ante las necesidades que tenga la comunidad, como protegerse o proteger su territorio. Tejen una red de comunicación y coordinación que abarca todas las localidades para conocer el estado de su geografía y responder rápida e informadamente en caso de presentarse algún conflicto. Esta estructura ha permitido organizar equipos de búsqueda para las ocasiones en que miembros de la comunidad han sido secuestrados (CNI,

contendiente a la presidencia de la república, nombrada como vocera de los pueblos y comunidades que pertenecen a esta organización.

22 Aunque siendo más críticos, no podemos responsabilizar a la totalidad de la humanidad de la misma forma, pues los que están en la cima de la pirámide marcan los ritmos de producción y explotación; sus modos de vida, además, son más contaminantes, por lo que también se ha propuesto el concepto de capitaloceno (Moore, 2016). También se puede hablar sobre el faloceno (LasDanta Las Canta, 2017), que problematiza el papel del patriarcado en la conformación del sistema de muerte.

2018C), para movilizarse rápidamente y resguardar un predio (CNI, 2023B) o para avisar de los diversos ataques que han sufrido y crear las denuncias mediáticas que les permiten encontrar solidaridad a través de internet. A diferencia del brazo armado del Estado, la guardia comunal busca «convencer, no vencer»; buscan ser respetados y no temidos.

El mal gobierno y el gobierno autónomo

«Ejercer la autonomía como la única forma de detener el despojo y no desaparecer como pretenden los capitalistas que quieren nuestro territorio»
(CNI, 2018E)

El mal gobierno busca crear sujetos económicos orientados a la maximización de la producción a través de la explotación del territorio, fomenta a los sujetos sociales que fundan su accionar político desde la individualidad y no la colectividad, para formar ciudadanos que se ocupen de la competencia y no de la cooperación. La comunidad tepehuana-wixarika de San Lorenzo de Azqueltán elige crear estructuras de gobierno y justicia que orienten hacia la creación de sujetos que piensan en la colectividad, el respeto a la diversidad cultural, la igualdad económica y el cuidado del medio ambiente. El gobierno autónomo está constituido por el gobernador tradicional, el gobernador agrario y el juez tradicional.

El gobernador tradicional tiene la responsabilidad de organizar a la comunidad en torno a los deberes de la cultura religiosa, coordina a los comuneros según las necesidades de otras estructuras para actuar en conjunto y primordialmente es quien debe presidir las audiencias para los acuerdos que se hacen en las asambleas comunales; además de velar por el cumplimiento de dichos acuerdos, es decir, no gobierna, coordina, no manda, obedece, manda obedeciendo. El juez es quien decide sanciones y resuelve conflictos; en esta estructura se contempla tener dos formas de impartición de justicia, la wixarika y la tepehuana; eso los protege de formar un sujeto culturalmente orientado por sus normativas; la forma de impartir justicia variará según la cultura que ha sido afectada. Por último, existe el gobierno agrario encabezado por el presidente de bienes comunales, quien se encarga de proteger las tierras ancestrales y velar por los derechos de los comuneros, todo bajo una lógica distributiva y respetuosa de los espíritus que hablan a través del territorio.

Estas no son las únicas instituciones; la clínica autónoma y la representación jurídica ante el Estado son otras estructuras que atienden a necesidades de la comunidad. En el momento que escribimos esto (mayo 2026), ya se ha inaugurado la casa de la cultura, una nueva institución que servirá para reforzar su autonomía creando un espacio de reunión y culto. Actualmente, no han implementado como desearían cada una de las organizaciones; sin embargo, cada día que pasa se va fortaleciendo, van aprendiendo y construyendo un modo de vida más autónomo.

Mirando al pasado para construir el futuro

«Los ancestros son la motivación».
(Prisciliano Aguilar, 2023.
Comunicación personal).

Los compañeros wixárikas mantienen sus prácticas culturales, su lengua, su vestimenta y una clara genealogía cultural; desde allí orientan su lucha a futuro. Sin embargo, no sucede lo mismo con los compañeros tepehuanos; la discontinuidad cultural ha tenido consecuencias. No por ello dejan de lado su identidad, pero ¿desde dónde la nutren? ¿Desde dónde piensan y desde dónde se orientan a futuro?

El esfuerzo para reavivar su cultura lo hacen de mano de los compañeros wixárika con el fin de tener una profunda y bien cimentada cultura propia; aunque algunos ejidatarios digan que se están «ahuicholando», no es extraña la cercanía cultural entre ambos grupos en otras comunidades (Lemaistre, 2006) o la participación en una misma comunidad con otros grupos (Alvarado, 2006).

Las identidades indígenas históricamente se han homologado como si «indígena» fuera una categoría identitaria, pero, como menciona Aguilar (2023), es una categoría política de dominación, así que la categoría política aglutina diversas categorías identitarias. Los rasgos que pueden ser explotados económicamente o utilizados por la narrativa del Estado son priorizados, por lo que los indígenas que se alinean con las expectativas del Estado son los «verdaderos» indígenas nacionales, una muestra de cómo la definición desde el poder político de quiénes son y quiénes no, o cómo son y cómo no son los indígenas, son los censos del INEGI. Los censos toman la lengua como el rasgo determinante para decidir sobre la «indigenidad» de alguien; eso termina excluyendo a co-

munidades y personas al ignorar que algunos han sufrido despojos culturales y grandes transformaciones.

En San Lorenzo de Azqueltán existe una discontinuidad en la genealogía cultural que, entre tantas cosas, repercutió en la pérdida de la lengua. Pese a ello, se siguen identificando como tepehuanos; diversos interlocutores están conscientes de la negación de su identidad; sin embargo, para ellos es más importante la identificación que el reconocimiento o la posesión de ciertas características. Para justificar su identificación, hacen referencia a tres elementos: la tierra, sus dioses y su genealogía e historia.

> «Yo soy tepehuana, digan o no digan; al cabo, ¿qué le quitan a uno? No le quitan nada» (...) «A mí ni el sueño me quitan, yo soy tepehuana hasta al morir» (Antonia Márquez, 2023. Comunicación personal)

No es que todos los tepehuanos de Azqueltán estén igualmente comprometidos con la actualización de su cultura, tampoco es que estén completamente descolonizados; así como Rivera (2018) nos interpela, hay un enemigo externo y uno interno, el colonialismo y el colonialismo internalizado. Algunos de ellos no comparten con el mismo entusiasmo la recuperación de la cultura; pese a ello, reconocen, como don Rafael, que «son cosas bonitas, revivir la cultura es bonito, pos ya no se puede revivir bien como era, pero el intento se le hace, ¿verdad?» (Rafael Reyes, 2023. Comunicación personal).

Para explicar lo que sucede en el abigarramiento identitario de los tepehuanos, podríamos utilizar la condición *chi'xi* (Rivera, 2018), palabra aymara que revela una yuxtaposición de elementos que dan origen a una identidad contenciosa, sin mezclar los elementos coloniales e indígenas coexistentes, una heterogeneidad no coetánea. Esa condición *Chi'xi* constituye una potencia creadora que emerge de una dialéctica no sintética de los elementos para crear una posibilidad de futuro enriquecida por la zona de contacto.

A lo largo de la historia de los tepehuanos encontramos zonas de contacto culturales en donde se refuncionalizan elementos de otras culturas, teniendo claro la doble o triple adscripción cultural; lo *chi'xi* no solo es entre la cultura

mestiza[23] y la tepehuana en nuestro caso, es entre esta y otras tantas culturas. La identidad tepehuana no apunta[24] a ser una identidad monolítica, sino una serie de identificaciones que atienden a una consciencia histórica de su genealogía cultural que refuncionaliza elementos culturales de su condición *chi'xi;* no se aculturan, o como sucede en el presente, no se «ahuicholan»; siempre y cuando el camino de la reafirmación identitaria sea desde la autonomía, podríamos decir que, por el contrario, tepehuanizan los elementos que deciden son funcionales.

Rivera (2016) reconoce ciertos gestos epistémicos como propios de las comunidades indígenas en Abya Ayala, los cuales podemos encontrar presentes en la comunidad de San Lorenzo de Azqueltán, incluyendo a los tepehuanos de dicha comunidad. Estos gestos epistemológicos podrían orientarnos a superar un listado de elementos culturales particulares y centrarnos en la forma de generar el conocimiento desde una mirada otra, lo cual nos indicaría la presencia de la genealogía cultural indígena frente a la supuesta aculturación por la falta de algunos elementos específicos.

El reconocimiento de sujetos no humanos es el primer gesto epistemológico, mostrado en los Tepehuanos de Azqueltán a través del reconocimiento del poder de interlocución que tienen la madre tierra, el viento, los montes, la luna, el sol, el fuego, a quienes se les guarda respeto, se les paga y se les escucha para ser guiados. Estrechamente ligado al gesto anterior está el reconocimiento de espacios sagrados en su territorialidad; hay lugares en donde se deben realizar las pagas para mantener protegida la vida que habita su dominio y espacios en donde se realizan rituales, así como la presencia de poderes que pueden ayudar a proteger el territorio. Quizá el más emblemático sea el cerro de Colotlán; allí converge el culto a los ancestros, que es el siguiente gesto epistémico, en donde siglos atrás los antiguos tepehuanos habitaban y tenían su centro ceremonial. Por último, las estructuras organizativas contemplan la participación de todos en la organización política y toma de decisiones, así como en el

23 Aunque no existe una sola cultura mestiza, no es un bloque identitario, como no lo es lo indígena; al interior de lo mestizo hay un abanico de expresiones culturales inmenso, de las cuales muchas también son subalternas.

24 Pero de ninguna forma debe afirmarse que así es sin estudios más rigurosos e interlocuciones más prolongadas con los mismos tepehuanos.

trabajo de la tierra y obras de la comunidad que nos acercan al último gesto, la reconciliación del trabajo manual y el trabajo intelectual.

Sabemos que los cambios en sus elementos culturales no suponen necesariamente un proceso de aculturación y es posible que ciertos elementos se hayan tepehuanizado;[25] además, presentan gestos epistémicos propios de conocimientos no «occidentales», pero ¿desde dónde alimentan sus saberes y sus prácticas para seguirse llamando tepehuanos?

La consciencia histórica es clave para la actualización de la cultura tepehuana; a través de Cataño (2011) nos acercamos a la definición de consciencia histórica de Jörn Rüsen; con ello se busca explicar el modo de actuación del pasado en el presente.

La memoria histórica es aquella que sirve de materia prima para la conciencia histórica; es la forma de mantener vivo al pasado en el conocimiento de la comunidad. Azqueltán lo hace a través de la historia oral;[26] dicha historia fue transmitida a los actuales tepehuanos mediante sus abuelos y padres; no es una abstracta narrativa de los tepehuanes del pasado, es la concreta relación de sus antepasados (padres y abuelos) que se extienden hasta épocas coloniales y anteriores. Las narrativas histórico-biográficas se comparten con el resto y viceversa, de modo que son memorias histórico-personales colectivizadas que se concatenan para dibujar la película de su historia cultural.[27]

La memoria histórica armada colectivamente es atravesada por una serie de significados, dando paso a la conciencia histórica; a través del presente es que se transforma la visión del pasado para incrustar en ella perspectivas políticas, identitarias, morales y estéticas. A través de la situación presente es que interpretan el pasar del tiempo como una unidad de dominación y resistencia frente a los caciques y las instituciones que buscaron despojarlos de su identidad. Rivera (2008), bajo su propia genealogía de pensamiento, nos ayuda a concretarlo en nuestro contexto, ya que el énfasis de Rüsen se encuentra en el conocimien-

25 Reconocer cuáles elementos se han aculturado y cuáles se han tepehuanizado y en qué grado es espacio de discusión para otro espacio.

26 Rivera (2008) ya ha hablado sobre la potencia de la historia oral como metodología y proyecto descolonizante.

27 También hemos encontrado enriquecimientos de su memoria histórica gracias a investigaciones históricas académicas que son de su conocimiento; creemos que ese conocimiento proviene de Shadow (2002).

to académico; sin embargo, en Rivera encontramos una mitificación de la historia que «contribuye a reforzar la conciencia de legitimidad de la lucha india» (Rivera, 2008; pp. 168). En el caso de San Lorenzo de Azqueltán, encontramos un relato mítico en torno a figurillas de barro escondidas en los cerros que eran utilizados por los antiguos tepehuanos para invocarlas a través de pagas, para que de lo alto bajasen lobos que ahuyentaran a los ganaderos que invaden sus tierras, mostrando así la conexión entre la tierra, los espíritus, la rebeldía y su posición moral sobre la situación, legitimando la lucha actual.

Cuando se forma la conciencia histórica, esta funciona como orientadora de la expectativa futura, pues se ha constituido una posición del yo[28] o del nosotros y de las relaciones con el mundo. El giro de tuerca vuelve a venir con Rivera (2018), pues se vincula a la lucha indígena; no solo es una posición óntica, es también una posición política, un proceso descolonizador de traer al presente el pasado, no como proyecto de volver a él, sino como actualización del pasado, afirmándose contemporáneos ante aquellos que aseguran sus modos de vida como extintos, apuntando al futuro para que en algún momento «séanos como los inditos de antes», nos dice don Rafael (2023. Comunicación personal).

La puesta en marcha de antiguas formas de organización que existen entre las comunidades indígenas, como el gobierno tradicional, el presidente de bienes comunales y los consejos de vigilancia, junto con nuevas estructuras propias como la clínica autónoma y la recién construida casa de la cultura, nos revela la capacidad de producir diversas formas de organización hacia el horizonte civilizatorio que desean y desde la misma estirpe cultural de sus más antiguas tradiciones.

Lo anterior muestra el deseo y capacidad de los tepehuanos de actualizar la tradición para mantenerla viva; mirando hacia el pasado, nutren su presente y buscan construir el futuro, junto con los compañeros wixárikas que desde su cultura histórica aportan su riqueza cultural para formar un Azqueltán nutrido, fuerte y creativo por las relaciones interculturales al interior de la comunidad. «En todo caso, esta reinvención parece asumir la forma de una autopoiesis: las comunidades se recrean y reproducen a sí mismas en el proceso de su hacer» (Rivera, 2018; pp. 30).

28 Si hablamos de los individuos o hablamos del ego colonial.

Conclusiones

Hemos encontrado que el colonialismo ha ido afinando sus formas de dominación y extendiendo su dominio a cada aspecto de la sociedad hasta hacer una interconexión de prácticas, instituciones y conocimientos que perpetúan la dominación, desde una guerra abierta de conquista hasta el sutil indigenismo y también el neoindigenismo actual. El colonialismo se ha ido transformando para (re)encubrir las violencias (Rivera, 2010); así mismo se han transformado las formas de resistir.

La rebeldía también se mostró de diversas formas, según la arbitrariedad del uso del poder, ocultándose o maquillándose más o menos, saliendo al discurso público por diversos factores, como grietas en el ejercicio del poder de los dominadores, el cambio de estrategias o la posibilidad de acuerpar la lucha a través de redes solidarias de rebeldía, como lo fue primero con los compañeros wixarikas, luego el CNI y el EZLN.

Los modos en los que la colonialidad afectaron a la comunidad de San Lorenzo de Azqueltán fueron relegándolos a una posición de poco poder, acaparando las posiciones políticas municipales con sujetos alineados al poder económico que utilizaban a las fuerzas de seguridad para decidir sobre la forma en la que la comunidad viviría, es decir, sin tierras, trabajando para los ricos y sumisos. También fueron utilizadas las instituciones escolares y jurídicas para orientar socialmente a los rebeldes compañeros en dejar sus modos de organización y su identidad indígena. Es así como la colonialidad del poder local operó para decidir sobre la forma de vida de Azqueltán.

La colonialidad del ser operó despojando al territorio de su agencia y dejándolo en manos de quienes solo lo veían como un pedazo para explotarlo económicamente a través de la ganadería, la agricultura o la minería, desposeyendo también a los mismos tepehuanos de las expresiones propias de su identidad, como lo fueron la lengua, la vestimenta y ciertas prácticas religiosas, decidiendo quiénes tenían que ser y quiénes no podían ser si no cumplían con las características que ellos mismos buscaron destruir. Es entonces que el colonialismo actuó a través de la negación del ser sagrado del territorio y el ser de los tepehuanos.

Y por último, el colonialismo dominó el conocimiento a través de instituciones legitimadas por el poder como el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia), el INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas) y la

academia antropológica, para negar la existencia de los tepehuanes y de la posesión legítima de su tierra a través de las ciencias jurídicas. Las ciencias fueron orientadas por preconcepciones ónticas, cegadas por estructuras de poder e imposibilitadas por intereses económicos[29] para reconocer a Azqueltán como se dice ser y como contemporáneamente existe.

Hemos dado cuenta de la permanencia de la identidad tepehuana y de elementos epistémicos que nos demuestran la permanencia de operaciones no coloniales del pensamiento, así como una conciencia histórica de su pasado tepehuano que resistía al poder colonial, y que, por tanto, la supuesta aculturación fue una estrategia para superar los momentos más violentos del colonialismo, para una vez más emerger rebeldes a través de la autonomía.

Los siglos de resistencia y rebeldía han desembocado en la autonomía de la comunidad de San Lorenzo de Azqueltán como único mecanismo encontrado para afirmarse existentes sin la injerencia de sujetos e instituciones que no los entienden, ni les importan; es solo a través de estructuras autónomas que han encontrado el modo de desarrollarse beneficiosamente en sus propios términos.

Es a través de la actualización del pasado que se busca resistir al colonialismo actual y revertir los estragos del colonialismo pasado para construir desde la autonomía un futuro más humano.

La lucha de San Lorenzo de Azqueltán hasta el presente no para, no se mantiene solo local, está incrustada en un mundo rebelde, para resistir al sistema-mundo dominador, con solidaridades regionales, nacionales e internacionales que buscan «crear un mundo donde quepan muchos mundos».

Creemos que el accionar de Azqueltán nos invita a repensar la libertad desde el común, pues somos más libres cuando los otros son más libres, más mundos se vuelven posibles, más futuros tienen potencia de existir, y entre más realidades existan, más opciones podremos tener, más aprendizajes adquiriremos y viviremos más experiencias frente a la monopolización del ser capitalista que nos ofrece opciones de molde, o ante el preestablecido orden político; to-

29 Es preciso mencionar que la presente investigación no hubiera sido posible sin el esfuerzo personal, a través de miembros del CNI y con el apoyo de la misma comunidad para tener un lugar donde dormir, qué comer y la forma de llegar.

dos los caminos llevan a Roma, o a España, o a Inglaterra, o a Estados Unidos, o a Alemania, o a… bueno, creo que ya entendieron la idea.[30]

Si nos es difícil imaginar un mundo distinto, Azqueltán nos invita a través de su práctica a indagar en nuestra historia (no en la SEP), un mundo del cual nos despojaron poco a poco; nos invitan a recuperar el posible futuro que teníamos en nuestro pasado, que nos arrebataron para construir desde el pasado nuestro futuro.

Bibliografía

Alvarado, N. (2006). Los tepehuanos en el mundo mexicanero de San Pedro Jícaras, Durango. En Caramussel & Ortelli, *La Sierra Tepehuana: Asentamientos y movimientos de población*. Colegio de Michoacán.

Aguilar, Y. (2023, 12 de marzo). *¿Grupos indígenas, pueblos indígenas o pueblos originarios? Xë'n*. El País México. https://elpais.com/mexico/actualidad/2023-03-12/grupos-indigenas-pueblos-indigenas-o-pueblos-originarios-xen.html

Arévalo, L. (2007) *Prácticas indigenistas y relaciones interétnicas en Jalisco.* [Tesis de Maestría] Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS)

Banerjee, S. B. (2008). Necrocapitalism. Organization Studies, 29(12), pp. 1541-1563.

Bhambra, G. K. (2015). *Citizens and Others: The Constitution of Citizenship through Exclusion.* Alternatives: Global, Local, Political, 40(2), 102–114.

Beltrán A. (2015). *La antropología política revisitada: Autoridades indígenas, partidos políticos y derechos colectivos en una comunidad o'dam del sur de Durango. [Tesis de Licenciatura]* Escuela Nacional de Antropología e Historia

Berrojalbiz, F. (2006). Desentrañando un norte diferente: Tepehuanos prehispánicos del Alto Río Ramos, Durango. En Caramussel & Ortelli, *La Sierra Tepehuana: Asentamientos y movimientos de población*. Colegio de Michoacán.

Cabrero, M. (2001). Cerro de Colotlán: Aproximación aqueo-lingüística para su estudio. *Anales de la Antropología*, *35*, 273–321.

30 Para quienes no entendieron, porque el realismo capitalista nos ciega y la colonialidad del saber no nos deja ver más allá de nuestras narices, me refiero a que todos los caminos llevan a la dominación.

Cabrero, M. (2021) *Cerro Colotlán: Última morada del grupo étnico tepecano*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Cabrero, M. (2009) Algunas referencias al área del río Bolaños (Zacatecas y Jalisco) en los documentos de los siglos XVI y XVII. Anales de Antropología 23 (1).

Caramussel, C. & Ortelli, S. (2006) *La Sierra Tephuana. Asentamientos y movimientos de población.* El Colegio de Michoacán.

Cataño, C. (2011) *Jörn Rüsen y la conciencia histórica.* Revista Historia y Sociedad, 21, julio-diciembre.

Chávez C.A. (2025) *Posesión tradicional de la comunidad indígena de San Lorenzo de Azqeltán, municipio de Villa Guerrero, Jal. (Mapa).* Comunicación personal.

Chávez C.A. (2025) *Localidades* comunales de San Lorenzo de Azqueltán *en los municipios de Villa Guerrero, Bolaños y Mezquitic. (Mapa).* Comunicación personal

Chávez C.A. (2025) *Territorio ancestral de San Lorenzo de Azqueltán. (Mapa).* Comunicación personal

Congreso Nacional Indígena (CNI) (2017A*) 2.ª Declaración de la compartición CNI-EZLN. Sobre el despojo a nuestros pueblos: La realidad, Territorio Zapatista*. Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/03/2a-declaracion-de-la-comparticion-cni-ezln-sobre-el-despojo-a-nuestros-pueblos-la-realidad-territorio-zapatista/.

Congreso Nacional Indígena (CNI) (2017B) *Agresión armada en contra de la comunidad wixárika y tepehuana de San Lorenzo Azqueltán.* Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2017/12/16/agresion-armada-la-comunidad-wixarika-tepehuana-san-lorenzo-azqueltan/

CNI (2017c) *2.ª Declaración de la compartición CNI-EZLN. Sobre el despojo a nuestros pueblos, La Realidad, Territorio Zapatista.* Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/03/2a-declaracion-de-la-comparticion-cni-ezln-sobre-el-despojo-a-nuestros-pueblos-la-realidad-territorio-zapatista/

CNI (2018a) *Denuncia de la coordinadora de pueblos y organizaciones del oriente del estado de México en defensa de la tierra, el agua y su cultura.* Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2018/09/11/denuncia-de-la-coordinadora-de-pueblos-y-organizaciones-del-oriente-del-estado-de-mexico-en-defensa-de-la-tierra-el-agua-y-su-cultura/.

Congreso Nacional Indígena (CNI) (2018b) *ALERTA URGENTE. Desaparición de José Aguilar, presidente del Concejo de Vigilancia de San Lorenzo Azqueltán.* Congreso

Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2018/03/23/alerta-urgente-desaparicion-jose-aguilar-presidente-del-concejo-vigilancia-san-lorenzo-azqueltan/

CNI (2018c) *Comunicado de la comunidad de San Lorenzo Azqueltán por el regreso de Catarino Aguilar Márquez y Noé Aguilar Rojas.* Congreso Nacional Indígena. https://www.congresonacionalindigena.org/2018/04/20/comunicado-la-comunidad-san-lorenzo-azqueltan-regreso-catarino-aguilar-marquez-noe-aguilar-rojas/

CNI (2018d) *Denuncia urgente. La comunidad de Azqueltán realiza bloqueo ante ataque por grupo de choque del gobierno.* Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2018/03/20/denuncia-urgente-la-comunidad-azqueltan-realiza-bloqueo-ante-ataque-grupo-choque-del-gobierno/

CNI (2018e) Convocatoria al 5.º aniversario del nombramiento de autoridades autónomas de Azqueltán. Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2018/10/24/convocatoria-al-5-aniversario-del-nombramiento-de-autoridades-autonomas-de-azqueltan/

CNI (2019a) *DENUNCIA URGENTE: Ataques a compañeros, autoridades y comuneros de San Lorenzo Azqueltán y exigencia de presentación con vida del compañero Noé Aguilar Rojas.* Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2019/11/03/denuncia-urgente-ataques-a-companeros-autoridades-y-comuneros-de-san-lorenzo-azqueltan-y-exigencia-de-presentacion-con-vida-del-companero-noe-aguilar-rojas/

CNI (2019b) *Actualización sobre los ataques a compañeros, autoridades y comuneros de San Lorenzo Azqueltán, Jalisco*. Congreso Nacional Indígena. https://www.congresonacionalindigena.org/2019/11/04/actualizacion-sobre-los-ataques-a-companeros-autoridades-y-comuneros-se-san-lorenzo-azqueltan-jalisco/

CNI (2020a) *La comunidad autónoma de San Lorenzo de Azqueltán denuncia ataque armado por parte de personas al servicio del cacique conocido como «La Polla».* Congreso Nacional Indígena. https://www.congresonacionalindigena.org/2020/01/12/la-comunidad-autonoma-de-san-lorenzo-de-azqueltan-denuncia-ataque-armado-por-parte-de-personas-al-servicio-del-cacique-conocido-como-la-polla/

CNI (2020b) *Azqueltán denuncia secuestro, tortura y amenazas de muerte por parte de policías municipales de Villa Guerrero, Jalisco.* Congreso Nacional Indígena. https://www.congresonacionalindigena.org/2020/07/13/azqueltan-denuncia-secuestro-tortura-y-amenazas-de-muerte-por-parte-de-policias-municipales-de-villa-guerrero-jalisco/

CNI (2020c) *Carta de solidaridad a Azqueltán por sus 7 años de autonomía.* Congreso Nacional Indígena. https://www.congresonacionalindigena.org/2020/11/22/carta-de-solidaridad-a-azqueltan-por-sus-7-anos-de-autonomia/

CNI (2021a) *Inauguración de la clínica autónoma de Azqueltán, en el marco del 8.º aniversario de su gobierno agrario autónomo.* Congreso Nacional Indígena. https://www.congresonacionalindigena.org/2021/11/10/inauguracion-de-la-clinica-autonoma-de-azqueltan-en-el-marco-de-8-aniversario-de-su-gobierno-agrario-autonomo/

CNI (2021b) *Convocatoria a la campaña nacional e internacional por la justicia y el territorio en Azqueltán.* Congreso Nacional Indígena. https://www.congresonacionalindigena.org/2021/04/25/convocatoria-a-la-campana-nacional-e-internacional-por-la-justicia-y-el-territorio-en-azqueltan/

Congreso Nacional Indígena (2022A) *Comunicado de la comunidad indígena autónoma tepehuana y wixárika de San Lorenzo de Azqueltán, municipio de Villa Guerrero, Jalisco*. Congreso Nacional Indígena. https://www.congresonacionalindigena.org/2022/01/29/comunicado-de-la-comunidad-indigena-autonoma-tepehuana-y-wixarika-de-san-lorenzo-de-azqueltan-municipio-de-villa-guerrero-jalisco/

CNI (2022b) *Comisión de coordinación y seguimiento del CNI-CIG denuncia intromisión de vehículos militares y policía en Azqueltán.* Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2022/03/15/comision-de-coordinacion-y-seguimiento-del-cni-cig-denuncia-intromision-de-vehiculos-militares-y-policia-en-azqueltan/

CNI (2022c) *Comunicado urgente de la comunidad indígena de San Lorenzo de Azqueltán.* Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2022/03/15/comunicado-urgente-de-la-comunidad-indigena-de-san-lorenzo-de-azqueltan/

CNI (2023a) *Comunicado: Azqueltán en alerta ante amenazas por la recuperación y resguardo del predio El Caracol.* Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2023/12/18/comunicado-azqueltan-en-alerta-ante-amenazas-por-la-recuperacion-y-resguardo-del-predio-el-caracol/

CNI (2023b) *La comunidad de Azqueltán denuncia nuevas amenazas y despojo de su territorio • Llama a estar atentos ante posibles ataques.* Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2023/11/30/la-comunidad-de-azqueltan-denuncia-nuevas-amenazas-y-despojo-de-su-territorio-llama-a-estar-atentos-ante-posibles-ataques/

CNI (2025a) *Comunicado urgente de la comunidad indígena autónoma de San Lorenzo de Azqueltán, ante las complicidades, la impunidad estructural y los objetivos del asesinato de Marcos Aguilar Rojas.* Congreso Nacional Indígena https://www.congresonacionalindigena.org/2025/12/01/comunicado-urgente-de-la-comunidad-indigena-autonoma-de-san-lorenzo-de-azqueltan-ante-las-complicidades-la-impunidad-estructural-y-los-objetivos-del-asesinato-de-marcos-aguilar-rojas/

CNI (2025b) *Convocatoria a las jornadas por la vida de Azqueltán*. Congreso Nacional Indígena www.congresonacionalindigena.org/2025/12/04/convocatoria-a-las-jornadas-por-la-vida-de-azqueltan/

Deeds, S. (2000) Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxees, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos. En Hers, Miratuentes, Soto & Vallebueno, *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Dietz, G. D. (2005). Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multiétnica. En *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Editorial Abya Yala

Enlace Zapatista (2024, dic. 28) Mesa Rebeldía y Resistencia Zapatistas. Parte I: Genealogía del Común Zapatista, 28 de diciembre de 2024 [Video]. YouTube @Enlace Zapatista https://www.youtube.com/watch?v=t9WtBcVPYYE

El capitán. (2024, may. 9). *Décima parte: Acerca de las pirámides y sus usos y costumbres. Conclusiones del análisis crítico de MAREZ y JBG. (Fragmento de la entrevista hecha al subcomandante insurgente Moisés en los meses de agosto-septiembre del 2023, en las montañas del sureste mexicano).* Enlace zapatista. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/11/14/decima-parte-acerca-de-las-piramides-y-sus-usos-y-costumbres-conclusiones-del-analisis-critico-de-marez-y-jbg-fragmento-de-la-entrevista-hecha-al-subcomandante-insurgente-moises-en-los-meses-de-ag/

Galván, J. & León, D. (2019). Despojo, resistencia y represión. Revueltas indígenas en el real de minas de Bolaños (Virreinato de la Nueva España) 1734-1783. *Girasol/Revista Humanidades*, *10*(1), e38583. https://doi.org/10.15517/h.v10i1.38583

Giudicelli, C. (2006). Alianzas y asentamientos de guerra durante la guerra de los tepehuanes de 1616-1619. Caramussel, C. & Ortelli, S. En *La Sierra Tepehuana: Asentamientos y movimientos de población*. Colegio de Michoacán.

Hers, Miratuentes, Soto & Vallebueno (2000) *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Hers, M.-A. (2006). La Sierra Tepehuana: imágenes y discordancias sobre su pasado prehispánico. Caramussel, C. & Ortelli, S. En *La Sierra Tepehuana: Asentamientos y movimientos de población*. Colegio de Michoacán.

Knowlton, R. (1991) La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX. Notas sobre Jalisco. En Hernández, A. & Miño, M. *Los pueblos de indios y las comunidades*. Colegio de Jalisco.

Mason, J. Alden. (1917). *Tepecano, a Piman language of western Mexico.* New York: Published by the Academy.

Mason, J. Alden. (1918). *Tepecano prayers.* New York: Douglas C. McNurtrie.

Mbembe, A. (2011) Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto. Melusina.

Menegus, Margarita (2010). El efecto de la ley de desamortización en las comunidades indígenas en los estados de México, Oaxaca y Jalisco. En Olveda, J. *Desamortización, laicismo. La encrucijada de la reforma.* El Colegio de Jalisco.

La Danta Las Canta (2017). El faloceno: Redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista. Ecología Política, 53, 26-33. https://www.ecologiapolitica.info/el-faloceno-redefinir-el-antropoceno-desde-una-mirada-ecofeminista/

Lander, E. (2000) Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. *En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* CLACSO

López, Á. (1974). El establecimiento del Real de Minas de Bolaños. *Historia Mexicana*, Vol. *23*(3), 408–436. https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/download/3304/2646

Lemaistre, D. (2006). Similitudes y contrastes entre los sistemas festivos tepehuano del sur y huichol. En Caramussel, C. & Ortelli, S. *La Sierra Tephuana. Asentamientos y movimientos de población.* El Colegio de Michoacán.

Maldonado, N. (2007) Sobre la colonialidad del ser. Aportes al desarrollo de un concepto. En Santory, A. & Quintero, M. *Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo.* CLACSO

Punzo, J. (2006). ¿Quiénes vivían en la sierra antes de la llegada de los tepehuanes? Breviario de arqueología xixime. En Caramussel, C. & Ortelli, S. *La Sierra Tephuana. Asentamientos y movimientos de población.* El Colegio de Michoacán.

Prado, Q. (2023) *Procedimiento de restitución San Lorenzo de Azqueltán (1951 - 2000)* [Infografía]. Comunicación personal

Quijano, A. (2014) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Quiñones, C. (2011) *Estudio histórico del título de tierras de los pueblos de la Sierra Tepehuana, 1705.* [Tesis de maestría]. Universidad Juárez del Estado de Durango.

Quiñones, C. (2019) *Sistemas territoriales tepehuanos. Procesos políticos de formación de la comunidad Santa María Ocotán y Xoconoxtle, 1885-1950.* [Tesis de doctorado]. El Colegio de Michoacán.

Reyes, A. (2004). *Pimas, pápagos y tepehuanes. Relaciones lengua-cultura entre los pueblos tepimanos del noroeste de México y el suroeste de Estados Unidos* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México.

Reyes, A. (2010). *Formas de gobierno y autoridades indígenas: El caso de los tepehuanos del sur de Durango*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

Reyes, A. (2022). Los tepehuanos. Historia de la nación más extendida en el noroeste de México. *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*, Vol. (*14)*, 105-143.

Rivera, C. (2008) El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: De la lógica instrumental a la descolonización de la historia. Rosillo A. *Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI.* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Rivera, C. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia.* Tinta Limón

Rivera, C. (2016) *Conferencia: ¿Es posible descolonizar el mestizaje? [Videoconferencia].* En YouTube UCA de Nicaragua. *https://www.youtube.com/watch?v=aKHEAq9AhLU&t=3506s*

Rivera, C. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis.* Tinta Limón

Ruiz, C. (2014). El Real de Minas de Bolaños, Jalisco, en el siglo XVIII: transformaciones territoriales y cambios sociales. *Región y Sociedad*, *vol. 26*(60). https://doi.org/10.22198/rys.2014.60.a10

Scott, J. (2004) *Los dominados y el arte de la resistencia.* Ediciones Era

Shadow, R. D., & Rodríguez-Shadow, M. J. (1994). Religión, economía y política en la rebelión cristera: el caso de los gobiernistas de Villa Guerrero, Jalisco. *Historia Mexicana*, *43*(4), 657–699. https://biblat.unam.mx/es/revista/historia-mexicana/articulo/religion-economia-y-politica-en-la-rebelion-cristera-el-caso-de-los-gobiernistas-de-villa-guerrero-jalisco

Shadow, R. (1997). Production, social identity, and agrarian struggle among the Tepecano Indians of Northern Jalisco. En C. Weingand, N. Ross (Eds.), *Ejidos and regions of refuge in northwestern México.*

Shadow, R. (2002). *Tierra, trabajo y ganado en la región norte de Jalisco: una historia agraria de Villa Guerrero, Jalisco, 1600-1980*. El Colegio de Michoacán A.C.

Svampa (2019). Antropoceno. Lecturas globales desde el sur. Ciudad de Córdoba: La Sofía cartonera. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. pp. 5-44

Valerio-Ulloa, S. (2023). Historiografía sobre la desamortización de las tierras de los pueblos indios en Jalisco, México, durante el siglo XIX. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, *vol. 28*(2). https://doi.org/10.18273/revanu.v28n2-2023013

Capítulo 6.
Rap desde abajo en México: anticolonialismo y pueblos en lucha

Isaac Ricardo Gutiérrez Rubio[1]
Bruno Baronnet[2]
Fortino Domínguez Rueda[3]

Intro: Hip hop y pueblos en lucha

Así lo quiso el destino, un día me dieron un micro
Y acabé con ese mito que en el barrio no entran libros
Mi piel de barro y de exilio, silbando ando bajo el sol
Voy sutil y desapercibido, pues me señalan por mi color
Kris Alaniz, 2023, Búscame

Para comprender el hip hop y sus implicaciones en todo el planeta en la actualidad, es preciso hablar de las raíces de la cultura, de lo que yace en lo profundo; dichas raíces se pueden rastrear a las comunidades afrodescendientes y a los pueblos originarios de todo el continente habitando en Estados Unidos. Hablamos de quienes han sostenido a través de la historia a aquel país con costos tan altos como la sangre y la muerte.

Traer esto a colación es necesario ante un discurso existente que mantiene la idea de que el hip hop es un producto estadounidense y, por ende, una expresión negada para quienes no pertenecemos a ese contexto, más si hablamos de *hiphoppas*[4] indígenas. Estas afirmaciones surgen de una realidad que prefe-

1 Universidad de Guadalajara.
2 Universidad Veracruzana.
3 Universidad de Guadalajara.
4 Este y otros términos ligados a la cultura hip hop se encuentran explicitados en un glosario al final del capítulo con el fin de tener una comprensión común de los mismos.

riríamos fuera ficción, pero que nos obliga a ver lo arraigado que está el racismo en nuestras sociedades. Como refiere Aníbal Quijano (2000):

> La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa.
>
> Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. (...) Y, también sobre ella, se trazaron las diferencias y distancias en la respectiva configuración específica de poder, con sus cruciales implicaciones en el proceso de democratización de sociedades y Estados y de formación de Estados-nación modernos (Quijano 2000: 17).

Por ello, cuando se hace referencia a las raíces de la cultura hip hop, es preciso referirnos a las comunidades afrodescendientes, es decir, aquellas cuyo linaje se rastrea a personas secuestradas de África y traídas mediante la violencia más inhumana al continente llamado América. Además, las culturas de pueblos y comunidades originarias de este continente también han sido desplazadas, explotadas, esclavizadas y orilladas hacia un blanqueamiento sistémico para sobrevivir.

Puede que la extensión masiva del rap, el *breaking* o el «hiphop» como producto haya sido un acierto de las industrias musicales y de comunicación masiva hegemónicas; sin embargo, ni el grito emancipador que contiene la cultura, ni su potencialidad creadora de comunidad son patrimonio de una nación o de un sector. No le pertenecen a nadie y, por ende, son de todas las personas. Pero para que esta cultura sea lo que es hoy, las abuelas y los abuelos de este movimiento —que hoy se encuentra en todos los continentes— tuvieron que sufrir abusos inimaginables envueltos de discriminación, producto principalmente del racismo, pero también profundas heridas envueltas de sexismo y clasismo.

Hoy, su legado afortunadamente no solo es de interés para las universidades y academias (cada vez más), sino que se replica entre aquellos y aquellas

que en otras latitudes y desde otras formas vivimos y enfrentamos la colonialidad del poder, del ser y del saber con las distintas magnitudes que estas refieren (Quijano, 2000). Lo que comenzó como una serie de fiestas con el humo de edificios en llamas de fondo, hoy suena en casi todos los rincones del globo terrestre, y su fuego ilumina procesos en defensa de lo común, el territorio, la identidad y la vida.

Desde sus primeros pasos, la defensa de la identidad y la lucha frente al racismo fueron constantes para el hip hop (Ogbar, 2007). Cuestión que no ha cambiado cincuenta años después, y ante el colonialismo interno en México y en otras latitudes (González Casanova, 2006), los elementos artísticos de las culturas populares han sido herramientas para reivindicar principios éticos y políticos en defensa de las tierras, aguas y bosques, de la memoria histórica, de las lenguas y los diálogos interculturales.

Ahí reside su carácter anticolonial, al buscar romper con esa lógica imperante que desde hace siglos mercantiliza las vidas en función del color de piel, su origen o su cultura. Teniendo presente que, como señala Martínez (2018), el surgimiento poderoso del hip hop en Estados Unidos y en Latinoamérica comparte, pese a la distancia temporal, el hecho de provenir de dolores que son productos del racismo y que se traducen bajo la forma del desempleo, la falta de acceso a servicios médicos y educativos e incluso a la vivienda y, en casos más extremos, a recursos vitales como el agua y el uso de sus propios territorios para satisfacer necesidades primordiales.

La llegada del *breaking* y el rap a México responde a los momentos de mayor difusión de la cultura en la década de los ochenta (Gutiérrez, 2021). Películas, discos, casetes, ropa y videoclips con la esencia *hiphoppa* se comenzarían a dispersar y a conjuntar con las diversas culturas de cada país, cada ciudad y cada barrio. Quizá resulte imposible datar con fechas específicas estos encuentros, como plantea Olvera (2018); probablemente desde los inicios de las *block parties* a mediados y finales de los años setentas hubo personas que posteriormente viajarían de regreso desde Estados Unidos a sus países en Latinoamérica para difundir ese nuevo sonido y reclutar nuevos adeptos a los cortes, los *scratches* y las rimas.

El hip hop como cultura en movimiento ha sido estudiado en gran medida por sus actores y actrices; destaca el caso de KRS One o Chuck D (raperos que han influido también mediante el escrito de libros y las conferencias en diversos

espacios académicos y no académicos). No obstante, cada vez más investigadores e investigadoras de distintos países han comenzado a acercarse, a dialogar y a aprender en conjunto con la comunidad *hiphoppa*. Si bien en Estados Unidos una parte de la lucha contra el racismo es defender el hip hop como fruto de la lucha de las personas negras, también es necesario discutir, como se menciona desde el principio de este trabajo, el papel de las personas comúnmente llamadas latinas, procedentes de Abya Yala[5] y que fueron y son parte de la historia de la cultura y, más aún, de la forma en que los pueblos originarios retoman la potencia del hip hop para defender la vida, el territorio y sus raíces.

En Abya Yala destacan los estudios de Ángela Garcés en Colombia, que van desde el papel de las mujeres en las distintas plataformas de socialización del hip hop, batallas de *freestyle*, el rap o la gestión y organización de eventos, hasta discusiones sobre territorialidad sonora o ejercicios de educación mediante el rap en Medellín (2023, 2022, 2011). También en Colombia hay algunas y algunos MCs que están desarrollando trabajos académicos; tal es el caso de Diana Avella (2021), que ha registrado pasajes históricos del rap colombiano y también sistematizado experiencias desde la educación popular *hiphoppa*.

En otras latitudes han sido fundamentales los esfuerzos coordinados por Martín Biaggini (2021), que ha recuperado gran parte de la historia del rap en Argentina, así como los aportes de Muñoz (2023), quien problematiza las posiciones *hegemónico-céntricas* que posicionan al rap de manera monolítica como un arte en resistencia y plantea más bien al *rap* como una expresión *en acción.* Abeille (2021) profundiza en el análisis de la mercantilización de los discursos políticos en el hip hop, mientras que Saraiva (2021) problematiza el desarrollo de las contradicciones sociales y su influencia en el rap de Brasil, encontrando una nueva escena que se caracteriza por su discurso decolonial. También debe-

5 Abya Yala es la manera de referirnos al continente americano buscando romper la imposición colonial que reside en la misma forma de nombrar nuestro territorio. El término Abya Yala proviene de la lengua originaria kuna y significa Tierra de Sangre o Tierra Madura. En palabras y posturas militantes en Latinoamérica, este concepto resalta la conexión profunda y espiritual que los pueblos originarios tienen con la tierra, al buscar reafirmar la identidad y la autonomía de los pueblos indígenas, en oposición a la visión eurocéntrica y colonial que ha dominado las narrativas en torno a la geopolítica del continente.

mos referirnos a los trabajos de Johana Kunin (2014) que exploran el rap político en el altiplano boliviano.

En México han sido investigadoras e investigadores de distintas ciencias sociales quienes se han sumergido entre las latas de pintura, los vinilos y los micrófonos para darle voz a diferentes procesos que mediante el hip hop están transformando la realidad de las niñeces, juventudes y las mujeres. Destacan Adriana Dávila Trejo (2022) y su abordaje a las colectividades de rap feministas y hechos por mujeres; Erik «Fusca Mexica» Mejía (2023) quien también es pionero del rap en Nuevo León y ha realizado un aporte notorio a la historia del rap en el país explicada desde del chicano rap; Aczel Cornejo (2020) quien aborda las limitantes existentes para poder mantener proyectos autogestivos en contextos donde el neoliberalismo impera como el caso de México o los alcances de la cultura como herramienta antiopresiva; José Juan Olvera Gudiño (2018) quien es pionero en los estudios de hip hop en México y cuyo aporte más representativo gira en torno a las diversas economías que se generan alrededor del rap en el noreste del país; o Nelly Lucero Lara Chávez (2023) que ha hecho un trabajo exhaustivo registrando proyectos para desarrollar una genealogía del hip hop feminista en México.

Cabe destacar algunos estudios que recuperan la importancia y relevancia del hip hop para el fortalecimiento de los pueblos y comunidades, tal como Josep Cru (2021), quien analiza cómo el rap en lenguas originarias se ha convertido en una potente herramienta de expresión y resistencia para las juventudes en toda América Latina. Desde México hasta Chile y Brasil, el movimiento hip hop no solo revitaliza las lenguas minorizadas, sino que también denuncia las injusticias sociales y ambientales. Otro trabajo importante es el de Luis Pérez-Valero (2023), que recupera parte de las experiencias del grupo Los Nin de Ecuador, que hacen rap acompañado de otras artes en kichwa. También son importantes los aportes de Alan Llanos (2021) sobre la escena de rap llamada Oaxacalifornia, compuesta por jóvenes mixtecos y zapotecos residentes en distintas partes de California, y de Nicolas Hernández Mejía (2022), cuyo trabajo más reciente en colaboración con José Antonio Flores Farfán rescata las experiencias de diversas raperas y raperos indígenas en México, por mencionar algunos ejemplos.

Por otro lado, han sido varias las iniciativas llevadas a cabo para facilitar el diálogo cara a cara respecto a un tema tan complejo como la cultura hip hop en esta latitud. Debemos reconocer acciones como los cuatro volúmenes del En-

cuentro Internacional Repensar el hip hop (2022, 2023, 2024, 2026), coordinado por Adriana Dávila, Ramón Chang y Aczel Cornejo desde México, Martin Biaggini desde Argentina y José Luis Pérez «Cerbero Nativo», Ángel Salazar y Andrés Triana Calderón desde Colombia. Este esfuerzo reflexivo, junto con otras propuestas de encuentros académicos como la Primera Cumbre Latinoamericana de Hip Hop organizada por el Laboratorio Nacional de Materiales Orales en Morelia en 2018, o los múltiples intercambios que hemos impulsado desde la Cátedra de la Interculturalidad y el Seminario de Epistemologías Decoloniales de la Universidad de Guadalajara desde 2019 hasta la actualidad, sirven para ver la multidimensionalidad de esta cultura y sus alcances para cuestionar y, por ende, para transformar la realidad.

A lo largo de este artículo socioantropológico, desarrollamos una serie de reflexiones desde la práctica cercana a la cultura hip hop, además de la investigación comprometida y participativa. En primer lugar, proponemos una contextualización de lo que nombramos el México de abajo y desde donde se desprenden muchos de los conceptos que guían el andar político, artístico y académico desde las lógicas anticoloniales. Después trazamos los contornos de una radiografía de algunos proyectos en distintos territorios que plantean otra cara a la hegemonía cultural de la cual también el hip hop (o al menos una parte) es partícipe. En un tercer apartado, presentamos datos etnográficos acerca de las formas bajo las cuales se ejercen el racismo y el colonialismo interno cuando se observan los alcances contundentes de algunos elementos visibles del hip hop originado desde las comunidades indígenas. Se concluye con el vislumbramiento de horizontes cuya apertura permite la existencia de lo que las y los zapatistas han nombrado «un mundo donde quepan muchos mundos».

Contexto: el México de abajo

Los movimientos sociales en México durante los últimos 35 años han sido diversos y han abordado una amplia gama de temas, desde la reivindicación de los derechos laborales, de las mujeres, étnicos, hasta la denuncia de las relaciones coloniales de poder que persisten en la construcción nacional. En la década de los ochenta del siglo xx, vamos a registrar dos sucesos que marcarán el derrotero del México actual. Por un lado, se registra la implementación y conso-

lidación del proyecto neoliberal en México y, por otro, la persistente resistencia de los pueblos indígenas.

El neoliberalismo, como un proyecto político-económico donde el Estado-nación tiene el objetivo de producir, proteger y extender el mercado capitalista, se centra en la libertad de mercado. En México, el neoliberalismo desencadenó la privatización de bienes y servicios públicos que antes estaban en manos del Estado. Para acrecentar el mercado capitalista, las fronteras estatales se abrieron al flujo masivo de productos, no así de las personas y sus artes. Lo anterior incrementó el flujo de intercambios culturales e influencias mutuas entre poblaciones de México y Estados Unidos, a raíz del largo proceso de migración de origen mexicano a lo largo del siglo XX.

En el marco de la hegemonía cultural estadounidense, hubo una expansión mercantil de la música en general y el hip hop no fue la excepción. Desde hace varias décadas, en el contexto europeo también, las y los artistas que rapean se enfrentan a la mercantilización de la industria musical, lo que constriñe su libertad de conciencia y tiende a reprimir el potencial subversivo de la cultura hip hop en todas sus expresiones contextuales, dado que el rap impacta más allá de los barrios suburbanos y de las clases populares donde se ha originado, apropiándose de cuestiones sociales con distintos lenguajes y códigos culturales y lingüísticos (Hammou 2012, Jesu 2018).

La llegada y el auge del neoliberalismo a México no solo significaron el adelgazamiento del Estado en materia social, ya que constatamos una vez más que el gran capital es quien decide el rumbo y los aparatos estatales le sirven solo como instrumentos de control, represión y legitimación jurídica para acrecentar el despojo sobre la Madre Tierra. Fue así como en 1992, 500 años después de la conquista de América, el Estado mexicano, a través de reformas constitucionales, modifica los artículos 4 y 27; en el primero reconoce por primera vez la composición pluricultural de la nación mexicana. A su vez, el artículo 27 constitucional refería a los derechos sobre la tierra, y en el cual se permitió la posibilidad de privatizar tierras comunales y ejidales. Además, dos años antes, México ratificó sin nunca cumplir el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en materia de derechos indígenas. De ahí, en tanto se enarbola por primera vez un discurso político-cultural más plural sobre la celebración de la diversidad en México, se legisla al mismo tiempo en contra de

bastiones claves para la reproducción de las comunidades indígenas en el país: la tierra y el territorio.

Por otro lado, una parte de las comunidades artísticas del país se sintió convocada a apoyar a las movilizaciones de los pueblos y comunidades indígenas que exigían -en ese momento- una ciudadanía más plena como sujetos de derecho. Este período fue crucial para resaltar la necesidad de reconocimiento y respeto por la diversidad etnocultural dentro de México. Organizaciones indígenas se unieron en torno al debate político sobre la conmemoración de los 500 años desde el «descubrimiento de América» en 1992, cuestionando la narrativa colonialista predominante y enfatizando la importancia de una visión más inclusiva de la historia de México. Se habló así de un «despertar indígena», pero es la sociedad entera la que fue interpelada por lo mismo.

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el primero de enero de 1994 —día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá— marcó otro hito importante en la lucha indígena y en la historia de los movimientos sociales en México y el mundo. Como organización de autodefensa pacífica de pueblos campesinos mayas, el EZLN destacó y denunció las persistentes injusticias y desigualdades padecidas por los pueblos indígenas en las últimas tres décadas, luchando por un reconocimiento indispensable de sus derechos autonómicos en torno a los asuntos comunales, territoriales y político-culturales.

La palabra y la acción del movimiento indígena mexicano siguen visibilizando la continua discriminación racista, la desigualdad clasista y el despojo ecocida que enfrentan los pueblos indígenas ante las embestidas del mercado y el Estado nacional. A pesar de ciertos avances político-jurídicos en materia de reconocimiento de derechos colectivos, aún persisten numerosos desafíos significativos en la búsqueda de justicia social y equidad para todos los grupos étnicos y culturales dentro de la geografía mexicana. Además de los cambios legislativos, se han implementado algunas políticas multiculturalistas, especialmente en el ámbito educativo. La creación de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública en 2001 institucionalizó un nuevo enfoque intercultural en educación superior, como el proyecto nacional de las universidades interculturales estatales.

Estas iniciativas gubernamentales tuvieron como objetivo promover una educación que respete y valore la diversidad cultural de México, así como pro-

porcionar oportunidades educativas más adecuadas para los pueblos indígenas. Sin embargo, más allá de los problemas de esencialización e instrumentalización, aún persisten serios desafíos en la implementación efectiva de las promesas del multiculturalismo neoliberal y, sobre todo, en la garantía del pleno ejercicio de los derechos territoriales y culturales para el conjunto de los pueblos indígenas que viven y circulan en el país.

Rap frente a la Hidra

Ante un contexto donde impera la discriminación, la explotación y la violencia desde nuestras ancestras y ancestros hasta hoy, surgen esas llamas que poco a poco se van multiplicando, a veces en forma de son jarocho o de reggae, o en algunas ocasiones con un *boombap*. El rap emerge como un arma poderosa en la lucha contra la hidra capitalista, una bestia de múltiples cabezas que perpetúa la desigualdad y la explotación en nuestras sociedades.

A través de sus letras afiladas y ritmos contundentes, el rap desafía las estructuras de poder establecidas y denuncia las injusticias sociales y económicas. Las y los MCs se convierten en voces de resistencia, enfrentándose valientemente a la maquinaria del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado con cada verso, cada rima, cada metáfora. Como menciona Nelly Lara:

> Si bien la cultura hip hop se ha configurado como una propuesta antihegemónica y de resistencia (Díez 2016, Tijoux *et al.* 2012), el contexto y los vicios patriarcales han propiciado que las mujeres sean sistemáticamente invisibilizadas. Pese a ello, la cultura hip hop está compuesta por mujeres, quienes además se están convirtiendo en un factor determinante para la difusión del feminismo, situación que provoca una paradoja: por un lado, el feminismo se percibe como una amenaza al interior del hip hop (Díez 2016) y, por otra parte, está encontrando un campo para su crecimiento. Aquí un grupo representativo son las mujeres raperas que están enfrentando, cuestionando y revirtiendo los mandatos de género a través del uso de la palabra cantada (Lara 2023: 111).

El rap florece en los rincones más recónditos de los pueblos y barrios, donde las experiencias de marginalización y resistencia encuentran un eco en el multilingüismo de los idiomas maternos. Desde las montañas de los Andes hasta las selvas y desiertos africanos y los fiordos nórdicos, las y los MCs riman en quechua, aymara, guaraní, emberá, náhuatl, maya yucateco, tseltal, tsotsil, ayuuk (mixe) y tu'un savi (mixteco), tutunaku (totonaco) y una gama amplísima de lenguas originarias que hablan alrededor de 476 millones de personas indígenas del planeta (6.2% de la población mundial según la ONU), como el suajili en África y las lenguas samis en Escandinavia. Al son del rap se van tejiendo y compartiendo historias de lucha y esperanza, mientras los ritmos y ecos de sus culturas musicales ancestrales se mezclan con los scratches y baterías. En sus letras, la temática de la lucha de clases tiende a entrelazarse con la lucha por la dignidad humana, y el rap se convierte en un espacio de confrontación ideológica donde se libra una batalla por defender y celebrar el alma rebelde de las comunidades.

En este sentido, el empleo del rap como una herramienta para comunicar y crear puentes e imágenes sonoras en todos los idiomas representa un acto de afirmación cultural y resistencia lingüística. Es un recordatorio poderoso de las raíces profundas y la fuerza de emplear las voces y palabras propias. Así cada verso se vuelve un golpe frente a la hegemonía arrogante del español y el inglés en el mundo del hip hop, abriendo nuevos horizontes de comprensión y de diálogo.

Reconocer a las pioneras y a los pioneros es un deber moral de todo *hiphoppa* y, por ello, aquí nos ocuparemos de reconocer en primera instancia a quienes abrieron una senda para que nuevas generaciones llegaran a sonar en lugares antes inimaginables. Más allá de lo que se cataloga como rap conciencia, aquí hablamos de un rap activista, militante, cuyas letras acompañan la acción transformadora cotidiana desde abajo. Vale mencionar algunos proyectos que, si bien no se profundizan aquí, representan justamente la punta de flecha para otros y otras; tal es el caso de Una Isu, MC trilingüe (tu'un savi, español, inglés), que además de participar activamente en organizaciones de jóvenes indígenas oaxaqueños binacionales, ha defendido el uso de las lenguas mixtecas con sus letras, facilitando que más rappers de nuevas generaciones se sumen a emplear la complejidad multilingüística con combatividad.

El rap anticapitalista, antipatriarcal, antirracista y anticolonial tiene en México un nombre y un rostro de mujer indígena: Mare Advertencia Lirika. Con ello no queremos demeritar ningún otro esfuerzo artístico (valioso y nece-

sario), sino reconocer en su justa medida la labor de Mare, que está inspirando muchos talentos. Mare es pionera del rap en Oaxaca y también una de las voces más fuertes, precisas y urgentes para el hip hop y para los movimientos sociales. Su carrera comenzó con el grupo OGG al lado del también pionero DJ T-Bear en 2003. Para 2004, en conjunto con las raperas Luna e Itza, conformaron el grupo Advertencia Lirika, de donde viene el apellido en su a.k.a. Aquí una muestra de la claridad de sus ideas y la potencia de sus palabras:

> En cada memoria de la historia no contada,
> busco la presencia de quien nos falta nombrar
> Y somos tantas y es tanta la rabia
> en esta vida, que suma violencia y resta humanidad.
> Y es Lucía, y es Lesvy y es su mundo, en contra nuestra,
> y esta voz que ahora protesta, porque ya no quiere más,
> y me sigo preguntando: ¿a qué llamamos libertad?
> En territorios donde ni siquiera puedo transitar.
> Siendo migrante en una era xenofóbica,
> donde Estados imponen sus fronteras para dividir.
> Ser disidente, de sus reglas y sus normas,
> es la única opción, para sobrevivir.
> Y así me muestro zapoteca y orgullosa
> con la frente en alto enfrentando a este mundo hostil.
> Y así me muestro. Zapoteca y orgullosa.
> Con el hip hop, como mi herramienta para resistir.
> (Mare Advertencia Lirika, 2017, Siempre Fuertes VI, Resistencia Rec)

En este fragmento original, se vislumbra una clara resistencia contra las imposiciones patriarcales que perpetúan la invisibilización y la violencia más atroz contra las mujeres: el feminicidio, personificado en las menciones a Lucía y Lesvy y tantas más que no caben en una letra. Estas mujeres representan innumerables historias de dolor e injusticias que han sido relegadas al olvido o minimizadas por una sociedad patriarcal que desprecia su valor, la importancia de su persona, su historia.

La afirmación de la identidad zapoteca desde el orgullo y la combatividad se vuelve un acto de resistencia contra las opresiones racistas y patriarcales,

mientras reivindica la diversidad cultural y la autonomía de las mujeres frente a un mundo que intenta imponer normas y roles de género restrictivos, además de las opresiones de clase y raza. La referencia a la migración en un contexto xenófobo resalta la lucha contra el racismo y la discriminación que enfrentan las personas migrantes en todo el mundo, poniendo énfasis en México, donde se impuso el muro que separa a Estados Unidos del sur del continente.

Las fronteras impuestas por los Estados para seleccionar y controlar a las poblaciones migrantes son manifestaciones claras de la injusticia racial arraigada en estructuras coloniales que producen desigualdades y racismos. Ser disidente en este contexto significa desafiar la narrativa dominante que criminaliza y margina a las personas migrantes, y reclamar el derecho a la movilidad y la igualdad de trato. La identidad zapoteca se presenta como un recordatorio de la riqueza y la diversidad de las culturas indígenas que han resistido siglos de opresión y discriminación racial, desafiando la hegemonía cultural impuesta por la colonialidad y el racismo sistémico.

«La única opción para sobrevivir» como ser disidente de las reglas y normas impuestas por el sistema capitalista subraya la necesidad de resistir y transformar las estructuras económicas injustas que perpetúan la opresión y la explotación. El capitalismo, con su búsqueda insaciable de ganancias a expensas de la dignidad humana y del medio ambiente, beneficia a unos pocos a costa del sufrimiento de muchos. El uso del rap y la creación de comunidad desde el hip hop como una herramienta de transformación, dota a quienes participan en él de la capacidad de construir nuevas formas de expresión artística que cuestionan y subvierten las narrativas dominantes impuestas por el capitalismo racial y colonial, es decir, capaz de imaginar y construir alternativas de cambio societal basadas en la justicia, los lazos de solidaridad en una convivencia no mercantilizada con la naturaleza.

Además de Mare, existe en México una fuerte oleada de raperos y raperas que, desde el compromiso con sus comunidades y sus territorios, emplean la música para luchar contra el despojo, el extractivismo y los megaproyectos. Los cuales se distinguen, entre otras cosas, por lo siguiente:

> Existe al menos una condición que diferencia a ciertos grupos y MCs del resto, que pueden hablar de temáticas de conciencia y que se basa en la praxis política. De allí que podemos entender la crea-

> ción de bases de jóvenes con pensamiento crítico, eventos populares en los barrios, o la generación de grupos o colectividades que no solo ayudan a darle continuidad al sonido que se crea, sino que también brindan apoyo a las personas que los rodean y construyen relaciones que, quizá, no son comunes en otros espacios, pasando de la palabra a la acción (Gutiérrez 2023: 134).

Cuando el compromiso es tal que la vida misma está impresa en la lucha, toda palabra de dignidad tendrá eco. Aquí un pequeño eco de la lucha y obra de Tío Bad. Tío Bad es, sin dudas, uno de los ejemplos más grandes de MCs comprometidos y en lucha, que no solo saben de lo que hablan, sino que su palabra dignifica e incentiva a oponerse a las injusticias. Cercano al Congreso Nacional Indígena y a los procesos locales en defensa de la vida y el territorio en su natal Sayula de Alemán, Veracruz, y en realidad en todo el Estado veracruzano. Rapeando en español y yamay ajw (popoluca), Tío Bad, en conjunto con su grupo Sector 145, se acercaron al colectivo Son Altepee para conjuntar fuerzas y solidarizarse con las luchas de los pueblos de México y el mundo.

Tío Bad fue asesinado en diciembre de 2019. Pese a que el Estado no ha detenido a nadie ni dado con los responsables, quienes conocieron a Josué Bernardo (sus nombres de pila) saben que esta atroz acción se vincula también a su compromiso y su activismo en contra del despojo territorial. Más que una cifra en medio de la guerra, el asesinato de Tío Bad demuestra el peligro que implica en México ser consciente, activo y acercar a más personas a luchar y organizarse. Su caso se asemeja al de decenas de activistas, periodistas y artistas desaparecidos y asesinados en el país desde la década de los setenta del siglo XX, pero con un repunte en las últimas tres décadas.

Una de sus canciones más conocidas es *«No Frack U Fracking»*, en la cual el coro resume de una manera muy clara el papel de las y los MCs conscientes de las problemáticas que los pueblos enfrentan frente a la extracción industrial de gas y petróleo que destruye los ecosistemas y la salud.

> Fracking es fractura hidráulica
> Qui-quieren fracturar la tierra
> es por eso que con gráfica decidimos hacerles la guerra
> Gases que se fugan por las grietas, nos contaminan el aire

es por eso que con métrica explicamos lo que aún no te explica nadie.
Setecientas cincuenta sustancias químicas contaminan el agua
Es por eso que con líricas defendemos lo que más hace falta
Fracking es fractura hidráulica
Qui-quieren fracturar nuestras tierras
Es por eso que mediante el hip hop venimos a ponerte alerta
(Tío Bad, 2016)

En estas rimas de Tío Bad, el rechazo al *fracking* como una práctica destructiva impulsada por intereses económicos, refleja una resistencia anticapitalista contra la explotación desenfrenada de los recursos naturales en aras del lucro. La fractura hidráulica es presentada como una forma de guerra contra la tierra, una manifestación de la violencia que el sistema capitalista ejerce sobre el medio ambiente y las comunidades locales. La decisión de enfrentar esta práctica con gráficas y métricas resalta la importancia de la conciencia y la educación en la lucha contra el capitalismo, desafiando las narrativas dominantes que justifican la explotación de la naturaleza en nombre del progreso y el crecimiento económico. Si bien estos versos no abordan directamente el tema racial, la resistencia contra el *fracking* también puede interpretarse como un acto antirracista, dado que las comunidades más afectadas por esta práctica suelen ser aquellas marginalizadas y racializadas. A la vez, son los territorios de las comunidades indígenas o afrodescendientes los pocos espacios que quedan libres de la avaricia de las empresas, donde aún aflora vida, y por ende son objetivo del hostigamiento, la desaparición o la muerte.

La contaminación del aire y del agua generada por la técnica del *fracking* tiene un impacto socioambiental desproporcionado en las comunidades rurales en donde la práctica se ejecuta, exacerbando las disparidades raciales en términos de salud y calidad de vida. Por lo tanto, la defensa de la tierra y del agua mediante el hip hop se convierte en un acto de solidaridad y resistencia contra la injusticia social y ambiental que se ejerce contra las comunidades afectadas por la industria capitalista.

Desde el sur del país, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, el hip hop adquiere ahora una potencia inimaginable. Es común que las personas que viven la cultura hip hop hablen de la comunidad, inclusive entre las ejecutantes de algún arte. Muchas veces, esta comunidad es algo que no pasa de ser una

idea, pero en San Cristóbal es distinto: este ideal de comunidad se ve materializado por *crews* de distintas generaciones trabajando en conjunto. En este espacio tendremos que referirnos en concreto al grupo Psicolexia y a todo lo que su unión ha generado.

Psicolexia es un grupo de rap conformado por jóvenes adultos Bboys y MCs de distintas *crews*, colectivos y proyectos. En momentos es difícil diferenciarlos, pues tienden a colaborar unos con otros de manera tan sincera y común que a la vez todos forman parte de manera implícita de las otras *crews*. Aquí confluyen dos procesos de enseñanza que ligan el hip hop con la agroecología y el aprendizaje de diversos oficios; uno es Patrulla Roja y Centavitos Rojos, el otro es el Semillero 259. Ambos retoman espacios periféricos de la ciudad de San Cristóbal y le dan color, baile, vida y música en compañía de las niñas y los niños, que son la parte central de los proyectos.

Psicolexia como tal es el grupo musical que refleja la madurez de los proyectos y las *crews* que respaldan a los MCs y DJs: Sebsor, Bozeck, Leah, Mursik, Maña, Zablo y Chuy. La versatilidad de sus integrantes permite ver al hip hop en su conjunto; por ejemplo, Sebsor, Maña y Bozeck rapean, pintan y son B-boys. Mursik rapea, pinta y es DJ. Chuy y Zablo rapean y son DJs (Zablo, además, también es B-boy). Leah es la rapera nata del grupo; escucharla en mp3 o en vivo significa conectarse con las pioneras de la cultura y su fuerza.

Además de tener todo este desenvolvimiento en distintas disciplinas del hip hop, el compromiso con sus pueblos les ha llevado a compartir la cultura en sus lenguas. Sebsor en tseltal, Chuy y Mursik en tsotsil. Sumado al multilingüismo, su cercanía con los procesos autonómicos se está reflejando en las maneras con las cuales comparten y aprenden colectivamente con otras colectividades, con niños y niñas o entre ellos mismos.[6] Así suena el rap de Sebsor en la colaboración de Psicolexia con Roble, un MC sumamente talentoso y solidario también de San Cristóbal, y Smoke Music, un proyecto que mediante sus rimas trata de compartir conocimientos ligados a la cultura hip hop de Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México:

> Primo, prima, fuerza pa' su esquina
> Tenga la confianza de sacar la vitamina

6 Ver: https://youtu.be/W3-MYeTmBfY?si=UiUdsQVEW3v2WBop

No se me deprima, prueba la delicia de esta rima
De Neza a San Cris esto no culmina
No somos víctimas, somos la destreza
Deja la pereza, resistir en cada fortaleza
Como Pantera Negra, fuerte en la lucha
Líderes galácticos, eres la clave, escucha
Maxa ja wite te bek jk'an, Pasa te bek a wal
Energía astral, somos raíz ancestral
Ak wiluk te awotan, el universo tiene un plan
Especies hermanas de otros planetas esperan[7]
(Sebsor, 2023, Nezancris Mafia)

Las palabras de Sebsor resuenan con un tono de acción y solidaridad que puede interpretarse como una declaración antirracista. La comparación con el movimiento Pantera Negra, reconocido por su lucha contra la opresión racial y su defensa de los derechos de las comunidades afrodescendientes, evoca un sentido de orgullo y resistencia. Al afirmar que «no somos víctimas, somos la destreza», se opone a la narrativa de victimización asociada con la experiencia de la opresión racial, y reivindica en cambio la fortaleza y la capacidad de acción de las comunidades racializadas. Estas palabras evocan el movimiento global por reconocer y retomar la resistencia histórica y contemporánea de las diversas comunidades, pueblos y naciones originarias en la lucha por la justicia, la igualdad y el respeto a su autonomía, reafirmando el principio de la solidaridad en la lucha contra todas las formas de opresión.

Al exhortar a dejar la pereza y a resistir en cada fortaleza, se destaca la importancia de la lucha y la perseverancia contra las estructuras de opresión económica que perpetúan la desigualdad y la injusticia. Este llamado puede ser visto como un desafío al status quo impuesto por la colonialidad (Quijano, 2000), que a menudo desalienta la resistencia y promueve la complacencia y la conformidad. En cambio, se pone énfasis en la importancia de la acción colectiva y la

7 La letra de Sebsor escrita y rapeada en tseltal se traduciría en: *Maxa ja wite te bek jk'an* (No dejes lo que quieres), *Pasa te bek a wal* (haz lo que tú dices), *ak wiluk te awotan* (que vuele tu corazón). Traducción y letra proporcionada por Miguel Ángel (Sebsor), 29 de abril, 2024.

solidaridad en la lucha por la transformación social y económica hacia un sistema más justo y humano.

Además, la mención de líderes galácticos y la energía astral como raíz ancestral ponen en la mesa una conexión con las luchas anticapitalistas por la justicia social y económica más allá de cualquier frontera legal o espiritual. El multilingüismo en el fragmento refuerza esta resistencia al desafiar la imposición cultural y lingüística del colonialismo y al posicionarse en la lucha por la autodeterminación y la liberación.

Racismo y colonialismo interno en torno al hip hop

En su batalla escrita contra el rapper tijuanense Blue One, Chilli Flow Parker realiza un esfuerzo impresionante por ejercer un pensamiento «políticamente incorrecto», es decir, profundamente misógino, racista y casi podría decirse inhumano. Es un personaje neofascista, dirían unos, como Bolsonaro o Milei. La cuestión crucial es la influencia nociva que reproducen las ideas más nefastas de la humanidad en los formatos más consumidos del rap. Esa batalla en concreto acumula más de 26 mil vistas en un mes de haber salido. Destacan una serie de ideas racistas que Parker rapea:

> Mirá esa cara de mapuche trucho,
> no la puedes caretear aunque quieras,
> y la última vez que se lavó el pelo
> hizo una marcha para que le devuelvan su tierra.
> En una escala del 1 al 10, ¿tenés jabón en tu casa?
> ¿qué pasa? ¿no la entendiste?
> Esas son las únicas barras que no caza.
> (Chilli Flow Parker, marzo 2024)

Esas «barras» no destacan por su simpleza en términos de la rima, sino por las risas que acompañan y resuenan con un fondo de racismo sin vergüenza, aunadas a esa mirada llena de desprecio, que emplean el color de piel de su rival para minimizar y deslegitimar las luchas de los pueblos. Estas luchas representan generaciones que se han enfrentado por varios cientos de años al despojo, el genocidio, la desterritorialización, el blanqueamiento y la marginalización

por parte de las élites de los estados-nación y sus instituciones conservadoras y controladoras. Las guardianas y los guardianes indígenas del territorio comunal propician condiciones dignas para la autodeterminación, para poder enfrentar el saqueo, la imposición de megaproyectos y el lento exterminio maquillado de progreso y nacionalismo desarrollista y extractivista.

Después, Chilli señala a Blue One expresando que la verdadera falta de respeto no se encuentra en sus rimas llenas de odio a las mujeres, las personas racializadas o las disidencias sexogénericas, sino en el hecho de que Blue haya prendido fuego a la bandera de México y después subido una fotografía de eso a sus redes. Podríamos continuar problematizando esta batalla, pero además del desgaste en términos intelectuales que eso implica, necesitaríamos un artículo completo para desglosar las ideas preocupantes que afloran en ese sujeto y en estos formatos de batalla en general.

Para no ahondar, solo retomaremos con distancia crítica una de las cuartetas que Blue rapea oponiéndose a Chilli en relación con este tema penoso y vergonzoso:

> Das asco disfrazado de punk, la cultura a la que yo pertenezco
> Deja te digo, pensar de esa forma y portar esa estética es algo grotesco
> Acá somos antifas, antisexistas, solidarios con lo más marginal que escudriño
> Chilli de-lata su química con conservadores y eso es dañino
> (Blue One, marzo 2024)

Más allá de este enfrentamiento particular y de un racismo bastante rutinizado en esta y otras culturas y ambientes artísticos, nos encontramos ante un fenómeno que se desglosa a partir de la noción de herida colonial planteada por Gómez y Mignolo (2012), al interpretar secuelas como cuando personas que no reconocen su propio origen, cegadas por el odio, reproducen el racismo y la discriminación en múltiples formas. Ante la herida y la deuda histórica, las artes decoloniales y antirracistas tienen una responsabilidad fundamental:

> Si una de las funciones explícitas del arte es influenciar y afectar los sentidos, las emociones y el intelecto, y de la filosofía estética entender el sentido del arte, entonces las estéticas decoloniales, en

> los procesos del hacer y en sus productos, tanto como en su entendimiento, comienzan por aquello que el arte y las estéticas occidentales implícitamente ocultan: la herida colonial (Gómez & Mignolo 2012: 6).

Si volteamos hacia las heridas y esperanzas de Chiapas, observamos que en el marco de los festejos públicos del 30 aniversario del EZLN en el Caracol 8 Dolores Hidalgo, la invitación abierta de la organización rebelde a artistas solidarios permitió, el primero de enero 2024, la participación matutina de Olmeca, reconocido rapero y tallerista descolonial californiano de origen mexicano, quien llamó mucho la atención del público juvenil zapatista. Luego, el hip hop volvió a hacerse presente el dos de enero en la mañana con Sebsor, el rapero tseltal originario de Chanal, miembro de Psicolexia (San Cristóbal)[8] y Pax de Vientos del Pueblo (Guadalajara).

En una publicación de *Radio Pozol* el 6 de enero en su página de Facebook, los Medios Libres de Chiapas reprodujeron tres de las cuatro *rolas* que los raperos presentaron en esta mañana ante un público compuesto de bases de apoyo zapatista y simpatizantes de México y otros países.[9] A petición de Sebsor, junto a los hashtags #rap #hiphop #30aniversarioezln se etiquetaron a Urban Kings Crew, Semillero 259, AnahuakZulu, GAM, Taller Patrulla Roja & Centavitos Rojos y PsicolexiaOficial.

---

8 En distintas ocasiones, Sebsor se presentó y convivió en comunidades autónomas y otros espacios de resistencia. Por ejemplo, rapeó con Patrulla Roja/Chulel Colectivo en el marco del Conversatorio «Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?», organizado por el EZLN, el 15 de abril de 2018 en la Universidad de la Tierra. El 3 de noviembre de 2018, Sebsor participó también en el Caracol 2 de Oventik en el marco del Festival de Cine Puy Ta Cuxlejaltik.

9 Ver la publicación de Facebook de Radio Pozol del 6 de enero de 2024: https://www.facebook.com/share/v/UAaoL6QWf7LfirwE/?mibextid=w8EBqM. El video del rap de Sebsor y Pax atrajo en pocos días a más de 31 mil vistas en una página que cuenta con 27 mil seguidores. https://www.facebook.com/100064455681673/videos/pcb.752894253535757/376775734947952
Además, el videomensaje de saludo enviado por Sebsor alcanzó cerca de 43 mil vistas: https://www.facebook.com/100064455681673/videos/pcb.752894253535757/403052452059712.

Rápidamente, los comentarios a la publicación de ambos videos se llenaron de múltiples saludos fraternales y solidarios. Esto es habitual en las publicaciones de colectivos de medios digitales y contrahegemónicos nombrados medios libres, quienes difunden los comunicados y llamados del movimiento indígena y sus formas estéticas decoloniales, como en el marco de la salida y recorrido europeo de la Travesía zapatista (Domínguez, 2023; Baronnet, 2023). Sin embargo, un primer comentario desagradable sorprendió por su tono racista y anticomunista, menos de una hora después de la publicación que pronto se volvió más viral, desde una cuenta a nombre de Rodrigo García: «Jajajaja, ¡el hip hop es bien comunista e indígena! «Uy, síií, solo en México 😳» *(sic)*. Y una hora después vocifera: «¡Los únicos "guerrilleros" marxistas raperos y hip hoperos del mundo! [emoticón con la bandera de EE. UU.] El EZLN nunca tuvo credibilidad, es un chiste» *(sic)*. Luego, otro internauta mexicano de nombre Alejandro Arrieta publicó en su perfil: «Esto está más kitch que la celebración de XV años de las adolescentes... ¿Pues no que luchaban para conservar sus costumbres y tradiciones? ¿De dónde salió el rap en estas comunidades?».

Poco tiempo después, en medio de mensajes de saludos alegres enviados desde diversas latitudes, nuevos comentarios despreciaron al género musical y su expresión generada desde abajo en el sureste mexicano. Reproducimos a continuación algunos especímenes, sin duda ofensivos e indignantes, como Kxg Evolutonugask: «Ya deja el hip-hop, ya pasó de moda, ese es cultura de gente sin futuro. ¡He pasado por esa basura disque cultura, jajajajajajajajajajajaja!» y Stuart Sánchez: «Jajaja, jajajajajajjajaja, ¿¿arte?? Estás perdido.» Asimismo, Ar To comentó: «Hip-hop, influencia capitalista, la contradicción de la contradicción», expresando una creencia estereotipada y falaz que tacha por esencia de neoliberal la cultura hip hop, al proceder de la primera potencia del mundo occidental, eludiendo sus formas de apropiación durante medio siglo de desarrollo abigarrado y ecléctico en todo el planeta.

En los siguientes días también se repitieron otros comentarios infames hacia el hip hop hecho por personas indígenas, revolviéndose con comentarios sorpresivos, siniestros y difamatorios de carácter claramente antizapatista y contrainsurgente: Teodoro Núñez: «¡¡Los encapuchados de Salinas!! ¿¿Cuáles guerrilleros?? ¡¡Son puros payasos!!», Arturo Castro: «Esos no son guerrilleros, son cholos, ¿acaso no los miran?», Pablo López: «Puro circo, maroma y teatro son los zapatistas. ¿Por qué no defienden al Estado de los malandros? Tubio Rivera:

«México no necesita de gente farsante, México necesita unirse para el progreso y no para andar de fanfarrones con la cara tapada.» ¡Vaya! Son insultos analizables en el contexto del salvajismo de la anonimidad en redes sociales

El ocho de enero, un comentario de Dani Mendoza llamó nuestra atención porque expresa una idea errónea y folclorizante en torno a la equiparación de la cultura musical de los pueblos indígenas a tradiciones sonoras del pasado: «Lo malo es que adoptan música que no tiene nada que ver con los pueblos indígenas... Deberían mostrar la música tradicional de estos pueblos... no de batos que adoptan cultura de otros lados... Mi punto de vista.» Se trata en efecto de una opinión de naturaleza etnocéntrica que reduce la capacidad de agencia del ser indígena a sus expresiones heredadas del colonialismo, cristalizadas en un imaginario nacional de tipo excluyente.

De pronto, los comentarios en torno a los raperos indígenas fueron rebasados por una marea negra de calumnias antizapatistas. Eurípides Pires: «Estos cabrones son los que extorsionan a los pueblos, no los dejan ser porque les conviene que todos sean jodidos; el pedo es que ni ayudan, solo exprimen». Rigo García: «Una exterminación, ya que son una plaga e invadieron ranchos de mi familia y solo porque estaba niño a esta edad no podía hacer nada; ahora vuelven otra vez». Oggy Guzmán: «¿De dónde sacan recursos para mantenerse los zapatistas y sus líderes? Toda guerrilla surgida de la clandestinidad se sustentaba, en asaltos a bancos, secuestros a industriales; ¿será que entes de la oligarquía los mantienen? Ya son muchos años». Sin comentarios.

Los videos del rapero Sebsor en el Caracol zapatista detonaron además un comentario xenófobo de Alfonso Yañez Delgado preguntando a sus paisanos «qué ha hecho el EZLN por Chiapas […] Fue inventado para quitar al pueblo sus tierras de minerales caros. Puro extranjero se pasea por allá; nadie me lo contó, yo lo viví.» El siguiente comentario de Manuel López recibió dos respuestas calumniadoras y obviamente racistas: «Paz y respeto. Chido que mi estado sea así. Hola, amigos, somos los extraños guerrilleros en defensa del medio ambiente. Saludos a toda mi raza de Chiapas».

> Fernando Mustafa Domínguez: «¿Manuel López, paz y respeto? Si Chiapas es uno de los estados más abusivos por parte de g4nd4ll4s indígenas, ojo, es más a los verdaderos indígenas buenos; los indíge-

> nas m4los los tienen sumisos, como las organizaciones según de defensa de usos y costumbres».
>
> Jesús Rayón: «Manuel López, ustedes son invasores de tierras, bloqueadores de carreteras, robo de vehículos, desplazan a campesinos de sus tierras. Un día pasé por Santiago El Pinar y vi chulada de tierras cultivadas de marihuana; no pude tomar fotografías; de lo contrario, no salgo de esa zona. Saludos para los que creen que son guerrilleros».

Estos comentarios en lo profundo no solo reflejan el clasismo y el desprestigio a uno de los proyectos políticos emancipatorios y anticapitalistas más sólidos en el mundo, sino que su racismo exacerbado golpea de manera preocupante contra los esfuerzos incansables de los combates antirracistas en todos los continentes y en particular en México. La irrupción del rap tseltal en redes sociales el seis de enero de 2024 provocó una pluralidad de reacciones de agrado, pero también de desprecio descarado, odio racial y xenofobia, anticomunismo y antizapatismo, considerando la alta viralidad de los dos videos referidos que permitió rebasar el alcance habitual de los medios libres de Chiapas. Hoy, la desinformación de la sociedad está agravada por círculos viciosos de descalificación repugnante que detonan en provocaciones calumniosas y fascistoides con las cuales deben lidiar a veces quienes administran las redes de comunicación.

El rap vive, la lucha sigue. Así como la misoginia denunciada por los combates antipatriarcales, nos resulta claro que el camino por recorrer para erradicar todas las ideologías de odio sigue siendo vasto y lleno de obstáculos. Por ello, las y los MCs conscientes y activistas son pieza clave, como el resto del hip hop y las artes en general, ya que plantean la posibilidad de otro mundo, como lo expresa el Subcomandante Insurgente Galeano (2016) en una carta enviada a Juan Villoro titulada «Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo»:

> He puesto «las artes» porque son ellas (y no la política) quienes cavan en lo más profundo del ser humano y rescatan su esencia. Como si el mundo siguiera siendo el mismo, pero con ellas y por ellas pudiéramos encontrar la posibilidad humana entre tantos engranajes, tuercas y resortes rechinando con mal humor. A diferencia de la

> política, el arte entonces no trata de reajustar o arreglar la máquina. Hace, en cambio, algo más subversivo e inquietante: muestra la posibilidad de otro mundo (Subcomandante Insurgente Galeano 2016).

Outro: Falta lo que falta (el arte no basta)

En suma, la praxis del hip hop en el contexto de combatividad solidaria y de complicidad activa de las raperas y los raperos con los pueblos originarios en lucha en México no solo contribuye a enriquecer el campo temático y lexical de las letras y palabras, sino que también les permite fortalecer su espíritu crítico, autogestivo y, sobre todo, sus valores éticos y su congruencia. En las condiciones actuales del paternalismo y racismo del Estado indigenista, desarrollista y neocolonial en el sur global, el rap mexicano tiene la singularidad de seguir siendo permeable y permeado, así como moldeable y moldeado, por el compromiso de su cercanía más o menos estrecha con quienes reivindican las demandas de libertad, democracia y justicia, desde las redes de organizaciones indígenas y ahora los gobiernos autónomos locales que encarnan la raíz de la lucha frontal por el común, la defensa del territorio, la autodeterminación y la reproducción de la vida.

Frente a la herida colonial que no solo se vislumbra en el plano material (despojo, represión, desaparición e intromisión de los poderes estatales en la libre determinación de los pueblos, asesinato, etc.), sino también en el plano ideológico, las artes antirracistas y decoloniales son una potente herramienta para transgredir y moldear la realidad inmediata y estructural, no para reflejarla de manera pasiva e indiferente ante el imperativo moral de pasar de la indignación a la acción colectiva.

El rap, como emanación de las artes anticoloniales y descoloniales, surge como una respuesta natural de los pueblos a reconocerse, a retomar su identidad y a realizar expresiones artísticas que, para los estudiosos occidentales, no cuadran dentro de la categoría «arte» (Gutiérrez, 2023). Pero si algo ha demostrado en estas cinco décadas el hip hop, es que a sus militantes y defensores poco les importa lo que opinen otros, más si nos referimos a instituciones dominantes de cualquier tipo, incluyendo las académicas. En esos rasgos indomesticables reside el espíritu de lucha que impulsa a otras personas a conformar en esta

cultura nuevos espacios seguros para accionar en colectivo frente a las injusticias y opresiones sistémicas.

Independientemente de los tonos y semitonos, de las grandes orquestas o costosas puestas en escena, las y los MCs de México emplean sus voces y palabras para sumar conciencias, manos, personas, para cuestionar las imposiciones de raza, género y clase. Ya sea en un autobús, en una bocina terca en medio de la costa-sierra michoacana mientras ayudamos a construir un techo o en las esquinas, parques y plazas públicas.

Fabricado desde abajo y a la izquierda, su mensaje es feminista, ecologista, pacifista, antifascista, internacionalista y comprometido con las luchas encaminadas por los pueblos cuyas luchas combativas son inspiradoras y motivadoras. Más allá de numerosos talentos que no acceden a estudios de grabación, algunos trabajos de artistas que son muy reconocidos en el rap mexicano resaltan por sus letras prozapatistas, como Akil Ammar, Skool 77, Lengualerta, Bocafloja y Menuda Coincidencia. Ellos y la juventud mexicana encontraron en el zapatismo «una fuente de inspiración y referencia para sus propias luchas y en su proceso de creación artística», como bien lo menciona el periodista Luis Hernández Navarro en un video-documental reciente de *La Jornada* (2023) al referirse a los actos de solidaridad de las y los artistas nacionales e internacionales que se sintieron convocados por el movimiento rebelde.[10]

Quienes somos personas participantes de distintas expresiones ligadas a la cultura hip hop, también debemos reconocer la relevancia de problematizar estas y otras cuestiones sociales desde los colectivos, las academias y las organizaciones de artistas independientes. Generalizar al mundo plural del hip hop como una mera expresión consciente políticamente sería un error de análisis deplorable. También lo sería catalogarlo como una música en esencia vacía, misógina y reproductora de la ideología capitalista yanki y eurocéntrica. Por cierto, aquí confluyen múltiples ideas y posturas contradictorias, en franca confrontación y en perpetua reinvención.

> Pese a su origen popular y la raíz proletaria de muchos de los exponentes del rap, el camino que distintos artistas toman va a mar-

10 *La Jornada* (2023, 25 de diciembre). 30.º aniversario del EZLN/El arte y los zapatistas. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=7HdTs5-8vZM

> car su lugar en la lucha ideológica del género y, en consecuencia, también en la lucha histórica contra las distintas opresiones. Las diferencias entre los exponentes críticos y aquellos que reproducen los peores vicios del sistema capitalista son amplias. En ese sentido, cabe preguntarse: ¿para qué usar el micrófono? Para muchos maestros de ceremonias, la máxima «toma el micrófono solo si tienes algo que decir» se vuelve una práctica cotidiana más allá de una mera frase sin fondo (Gutiérrez 2023: 138)

En última instancia, lo que emerge es la necesidad de seguir cuestionando, dialogando y actuando. Hemos de reconocer el poder del rap como una herramienta para sumar conciencias, desafiar las injusticias sistémicas y construir espacios seguros para la acción, y no solo como una música alienante y reproductora de las opresiones. Al mismo tiempo, estemos atentos a las trampas del racismo internalizado, el patriarcado tan arraigado y normalizado reflejado en la misoginia, la homofobia, la transfobia y la penetración de ideologías opresivas también dentro de la cultura hip hop.

Hemos de comprometernos, e incitar a más personas a comprometerse, a seguir luchando contra el racismo en todas sus formas, tanto dentro como fuera de la escena del rap y de las academias. Solo mediante un esfuerzo colectivo y continuo podremos avanzar hacia un México, un continente y un mundo menos desigual y más justo para todos sus habitantes. Y en este camino, el rap seguirá siendo una voz poderosa y necesaria en la búsqueda de romper con las asimetrías, porque, como dicen las y los compas zapatistas: falta lo que falta. Y parafraseando a Freire en torno a la pedagogía liberadora, quizá el hip hop no lo pueda todo, pero definitivamente algo puede.

Glosario

Batalla: Enfrentamiento entre b-boys o b-girls, por turnos, individualmente o en grupo (crew). También se denomina así al combate verbal entre dos MCs que improvisan rimas para demostrar superioridad lírica.

B-boy/B-girl: Término acuñado para referirse a quienes bailaban los breaks de los discos. Posteriormente, su significado se amplió para designar a cualquier miembro de la cultura hip hop (raperos, grafiteros, DJs, bailarines).

Beat: Base instrumental rítmica sobre la cual el MC desarrolla sus rimas. En el rap, el beat se compone típicamente de patrones de percusión (bombo, caja, hi-hat), líneas de bajo y samples melódicos, y constituye el soporte musical fundamental de la canción. Su producción es una de las funciones principales del DJ o del productor musical.

Beatbox: Técnica vocal que consiste en imitar sonidos de percusión e instrumentos musicales con la boca, popularizada en la década de 1980 como alternativa económica a los equipos de audio.

Block parties: Fiestas callejeras organizadas en los barrios de Nueva York durante las décadas de 1960 y 1970, especialmente en el Bronx. En estos eventos, los DJs comenzaron a aislar y extender los breaks de discos de funk y soul, lo que facilitó el surgimiento del breaking y del rap. Constituyen el espacio social de gestación del hip hop.

Boombap: Subgénero del rap caracterizado por un ritmo pesado y contundente, construido a partir de samples de batería acústica y líneas de bajo prominentes. Su nombre proviene de la onomatopeya de su sonido característico. Predominó en la denominada Edad de Oro del hip hop (finales de los 80 y principios de los 90).

Break: Fragmento instrumental de una canción, generalmente rítmico y bailable, que los DJs aislaban y repetían para prolongar la parte más movida del tema. También designa un estilo musical basado en la unión de estos fragmentos y, por extensión, la danza breaking.

Breaking: Danza del hip hop, uno de sus cuatro elementos fundamentales. Quien la practica recibe el nombre de b-boy o b-girl. Se diferencia del *breakdance* —término comercial y a menudo peyorativo— en que el *breaking* se enmarca en la cultura y la innovación artística, mientras que el *breakdance* suele asociarse a una práctica meramente lucrativa o de moda.

Crew: Grupo de personas que comparten una práctica artística dentro del hip hop (graffiti, rap, *breaking*, DJing) y que suelen identificarse con un nombre o sello común.

DJing/Turntablism: Arte de utilizar el tocadiscos como instrumento musical, mediante técnicas como el scratch y la mezcla de discos. Constituye uno de los pilares básicos del hip hop.

Flow: Capacidad del MC para rimar con ritmo y estilo sobre una base instrumental, manteniendo la fluidez sin pausas excesivas ni muletillas.

Freestyle: Improvisación lírica de un rapero, ya sea en batallas verbales o en sesiones informales, sin un texto previo.

Gangsta: Estilo de rap caracterizado por letras y ritmos agresivos que retratan la vida en contextos de pobreza urbana, con referencias a violencia, armas, drogas y sexo.

Hip hop: Movimiento cultural originado en el Bronx (Nueva York) a principios de los años 1970, entre comunidades afroamericanas y latinas. Se compone de cuatro elementos principales: MCing (rap), DJing, breaking y graffiti. Además de sus expresiones artísticas, el hip hop incluye códigos éticos, formas de sociabilidad y una postura crítica frente a las desigualdades sociales.

Hiphoppa (o hiphoper@): Término empleado para designar a los practicantes y seguidores activos de la cultura hip hop, que participan en sus distintas disciplinas y comparten sus valores comunitarios.

MC: Acrónimo de *Master of Ceremony* (maestro de ceremonia). Originalmente designaba a quienes animaban las sesiones de DJ; actualmente se refiere a la persona que rapea y que, por su reconocimiento comunitario, trasciende la mera ejecución técnica para representar un mensaje y una identidad cultural.

Rap: Expresión musical del hip hop, consistente en la declamación rítmica de rimas, generalmente sobre una base de percusión marcada (beat) creada por un DJ.

Sampler: Dispositivo electrónico que permite grabar, almacenar y reproducir fragmentos sonoros, así como modificarlos mediante efectos. En la práctica musical, samplear implica tomar segmentos de grabaciones ajenas para incorporarlos a una nueva composición, lo que plantea debates legales sobre propiedad intelectual.

Scratch: Técnica de *turntablism* que consiste en mover el disco de vinilo hacia adelante y hacia atrás sobre la aguja del tocadiscos para producir efectos rítmicos y sonoros.

Referencias

Avella, D. (2021). La Etnnia: el legendario himno del hip hop latino. *Nómadas*, *54*, 225-235.

Biaggini, M. A. (2021). Orígenes de la práctica de rap en la República Argentina (1982-1992). *Cuadernos de Investigación Musical*, *12*, 102-18.

Chuck, D. (2017). *Fight the Power: rap, raza y realidad.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Cornejo Pérez, A. F., & Figueroa Díaz, M. E. (2020). Resistance and cultural industry in neoliberal times. The case of Mexican hip-hop youngsters. *Culturales*, *8*.

Cru, J., & Boy, P. (2021). Rap en lenguas originarias: de la recreación artística a la denuncia sociopolítica. *Ichan Tecolotl*, *345*.

Dávila Trejo, A. G. (2022). El rap desde otras expresiones. Prácticas de encuentro y escucha desde los feminismos. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, *29*(83), 111-128.

Baronnet, B. (2023). La otra comunicación de los medios libres en la travesía por la vida a Europa. En De Parres Gómez, F. (coord.), *Internacionalismo crítico y luchas por la vida: Hacia la construcción de horizontes futuros desde las resistencias y las autonomías* (pp. 328-368). México, Buenos Aires: Cátedra Jorge Alonso, CLACSO.

Domínguez Rueda, F. El internacionalismo indígena, las otras estéticas y la memoria visual, *Camino al andar*, 19 de febrero de 2023. https://www.caminoalandar.org/post/el-internacionalismo-ind%C3%ADgena-las-otras-estéticas-y-la-memoria-visual

Flores, J., & Hernández, N. (Eds.). (2022). *Creación musical en lenguas originarias*. Ediciones del Lirio.

Garcés, Á., & Acosta, G. (2023). Educación social en movimientos juveniles de arte urbano. Escuelas de rap en Medellín. *Revista Colombiana de Educación*, *87*, 61-80.

Garcés, Á. & Acosta, G. (2022). Territorios sonoros. Resistencia artística, política y pedagógica en las escuelas de hip hop en Medellín. *Revista Izquierdas*, *51*.

Garcés, Á. (2011). Culturas juveniles en tono de mujer. Hip hop en Medellín (Colombia). *Revista de estudios sociales*, *39*, 42-54.

Gómez, P., & Mignolo, W. (2012). *Estéticas decoloniales.* Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

González Casanova, P. (2006). «Colonialismo interno (una redefinición)». En Borón, A.; Amadeo, J. y González, S. *Marxismo hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 409-434). Buenos Aires: CLACSO.

Gutiérrez Rubio, I. (14 de diciembre de 2021). Marxismo y rap en México: de la teoría a la praxis. *Ichan Tecolotl - La Casa del Tecolote.* CIESAS. Disponible en: https://ichan.ciesas.edu.mx/marxismo-y-rap-en-mexico-de-la-teoria-a-la-praxis/

Gutiérrez Rubio, I. (2023). El rap como arte decolonial: algunos apuntes desde México. En Hernández, A. & Gallegos, A. (Coords.), *Perspectivas antropológicas sobre el campo* (pp. 123-140). Zapopan: Universidad de Guadalajara.

Kunin, J. (2014). Jóvenes indígenas que «rapean» al ritmo de los cambios en el altiplano boliviano. En Pérez, M. & Valladares, L. (Coords.), *Juventudes indígenas. De*

hip hop y protesta social en América Latina (pp. 165-204). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Lara, N. (2023). Construyendo mundo: Hacia una genealogía de las mujeres feministas en la cultura hip hop en México. *Géneros. Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, *1*(2), 109-141.

Hammou, K. (2012). *Une histoire du rap en France*. París, La Découverte, 304 p.

Jesu, L. (2018). De la subversion sociale et politique dans le rap français contemporain. *Mouvements*, *96*, 43-53. https://doi.org/10.3917/mouv.096.0043

Martínez, N. (2018). Indigenous Feminist hip hop Invoking the Maíz Diviner to Denounce Agribusiness in Mexico. *Chicana/Latina Studies*, 54-90.

Muñoz, S. M. (2023). Rap en acción: una propuesta frente al resistencialismo. en *Cultura en los márgenes. Graffiti y rap en la Argentina.* Abeillé, C. (comp.). Rafaela: Universidad de Rafaela.

Ogbar, J. (2007). *Hip-Hop Revolution. The Culture and Politics of Rap.* Lawrence: University Press of Kansas.

Olvera, J. (2018). *Economías del rap en el noreste de México.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Pérez-Valero, L. (2023). De lenguas ancestrales y música urbana: hip-hop a través del kichwa. Los Nin, estudio de caso. *Contrapulso-Revista latinoamericana de estudios en música popular*, *5*(2), 40-53.

Pineda, E. V. (2023). Rap jñatrjo/mazahua: Intervenciones e incisiones sonoras y materiales sobre la identidad. *Revista Peruana de Antropología*, *8*(13).

Quijano, A. (2000). ¡Qué tal, raza! *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, *1*, 192-200.

Saraiva, R. H. I. (2021). Rap decolonial: manas e monas na escena do hip-hop brasileiro. *Revista Discente Planície Científica*, *3*(1).

Subcomandante Insurgente Galeano (2016). Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo. *Enlace zapatista.* 29 de febrero de 2016. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-originarios-y-los-sotanos-del-mundo/

Referencias digitales

Alaniz, K. [@krisalaniz]. (2023, October 5). Kris Alaniz - Búscame ft. La bruja Salguero *(video oficial)*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=NHOmC5a3p5Y&list=RDGMEMHDXYb1_DDSgDsobPsOFxpA&index=2

Dtoke. [@DtokeFree]. (2024, March 24). Chili Parker vs. Blue One | *#ligabazooka Luna Park 2024*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=6bD8TkL96G8

La Jornada. [@LaJornada2023]. (2023, 25 de diciembre). *30.º aniversario del EZLN/ El arte y los zapatistas*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=7HdTs5-8vZM

Resistencia Rec. [@HatunaylluProductora]. (9 de diciembre de 2017). *Siempre fuertes VI - Mayra. Mare Advertencia Lirika. Mará, juez. Wizi*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=CCpRTCPHNho

SmokeMusic Corp. [@smokemusiccorp]. (2023, June 29). Nezancris Mafia - *DxbleG - Bozeck - Kaeletron - Roble - Sebsor*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Wv1CbKYHK50

Son Altepee [@sonaltepee]. (2016, 8 de diciembre). *No Frack U Fracking - Tío Bad (Josué Bernardo)*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Mamt60LQOsA

Las y los autores

Fortino Domínguez Rueda

Doctor en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Profesor investigador de tiempo completo en el Departamento de Historia de la Universidad de Guadalajara, donde desarrolla estudios sobre los flujos migratorios de la diáspora zoque. Coordinador de la Cátedra de la Interculturalidad y del Seminario de Epistemologías Decoloniales. Es miembro del Centro de Lengua y Cultura Zoque y participa en el Semillero Zoque en Tonalá, Jalisco.

Correo: fortino.dominguez@academicos.udg.mx

ORCID: 0000-0002-1490-4161

Alan Roberto Llanos Velázquez

Doctor en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la Secithi, Nivel 1. Actualmente realiza una estancia de investigación posdoctoral adscrito al Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Sus temas de investigación son: jóvenes y música indígena contemporánea; prácticas de fe y creencias subalternas entre jóvenes indígenas; jóvenes adultos en contextos migrantes transnacionales; organizaciones sociales transnacionales de migrantes indígenas; prácticas estéticas de jóvenes indígenas; y jóvenes indígenas urbanos y política pública juvenil.

Correo: alan.llanos@academicos.udg.mx

ORCID: 0000-0001-8097-9164

Carmen Yamaris González Monteagudo

Doctorante en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara, maestra en Ciencias de la Comunicación y licenciada en Periodismo por la Universidad de Camagüey, Cuba. Sus publicaciones académicas abordan la comunicación, el género y la migración desde una perspectiva crítica. Sus líneas de investigación se centran en la comunicación intercultural, la migración, las relaciones de género y los derechos de los pueblos originarios en México, con el propósito de contribuir a una comprensión crítica de las dinámicas socioculturales que atraviesan los procesos migratorios y comunicativos en América Latina.

Correo: carmen.gonzalez1987@alumnos.udg.mx

Jorge Luis Ríos Córdova

Licenciado en Antropología por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara (UDG) y maestro en Gestión Educativa por la Universidad UNIVER de Jalisco. Sus principales temáticas giran en torno a las complejidades que enfrentan los jóvenes universitarios de pueblos originarios en las universidades metropolitanas y la falta de gestión de políticas públicas respecto a la educación intercultural, así como también en temáticas respecto al impacto que tiene en el desarrollo del individuo el fomento del arte y la promoción de la cultura en las instituciones educativas. Ha colaborado en la gestión de diversos proyectos artísticos y culturales a nivel universitario.

Correo: jorge.rios1497@alumnos.udg.mx

Chloé Marie Pomedio

Arqueóloga, doctora de la Universidad de París I Panthéon-Sorbonne, especialista en temas de antiguas dinámicas culturales y tradiciones alfareras. Ha participado en proyectos arqueológicos en Francia, Bulgaria, Veracruz, Guanajuato, Michoacán y Zacatecas. Desde 2015, es profesora de la Universidad de Guadalajara, actualmente investigadora del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la Secithi, Nivel 1. Desde 2018, es responsable del proyecto «Arqueología de la Sierra de Manantlán», en colaboración con CONANP

y la Reserva de la Biosfera de la Sierra de Manantlán en Jalisco, así como con las comunidades locales. Participa regularmente en congresos, eventos académicos y de difusión de la ciencia en Francia, Estados Unidos y México, donde presenta sus investigaciones; también cuenta con varias publicaciones en libros y revistas sobre arqueología del Occidente, tradiciones alfareras y patrimonio mesoamericano.

Correo: chloe.pomedio@academicos.udg.mx
ORCID: 0000-0003-4329-5251

Yousefh González Guerra

Egresado de la Licenciatura en Antropología por la Universidad de Guadalajara. Cursó el diplomado en Derechos Humanos de Pueblos Comunidades Indígenas y Afromexicanas organizado por la CNDH, la UNAM y la Universidad Intercultural de Puebla y el curso de Etnografía Digital por el Colegio de San Luis. Ha participado como asistente de investigación en peritajes antropológicos y registros etnográficos. Tiene un capítulo publicado: «Criminalización y resistencia mediática del movimiento "CUCSH no se mueve"» en el libro *Universidad de Guadalajara. Cacicazgos, negocios y cuotas de poder*. Sus temas de interés son la antropología aplicada para el acompañamiento de las luchas sociales, antropología jurídica, los estudios sobre el Estado y la sociedad, así como el capitalismo de plataformas.

Correo: yousefhgonzalez@gmail.com

Isaac Ricardo Gutiérrez Rubio

Licenciado en Antropología por la Universidad de Guadalajara, maestro en Educación para la Interculturalidad y la Sustentabilidad por el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana; actualmente es doctorante por el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara. Sus trabajos giran en torno al desenvolvimiento de la cultura hip hop como praxis emancipatoria. Adherente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Rapero y beatmaker, perteneciente al grupo Vientos del Pueblo.

Correo: isaacrgr94@gmail.com
ORCID: 0009-0008-3458-651X

Bruno Baronnet

Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de México y la Universidad de París. Profesor investigador en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana, donde es responsable del Cuerpo Académico Territorio, Comunidad, Aprendizaje y Acción Colectiva. Estudia las estrategias de educación comunitaria y de autonomía indígena en México. Originario del mundo rural de Francia, pertenece a colectivos de académicxs, de medios libres y de DJs Selecta en Xalapa, Veracruz.

Correo: bbaronnet@uv.mx

ORCID: 0000-0001-6524-9593

Horizontes decoloniales
Pueblos, territorios y creación colectiva,
coordinado por Fortino Domínguez Rueda
y Alan Roberto Llanos Velázquez,
fue corregido y diagramado por
Felipe Ponce y Elizabeth Alvarado
en septiembre de 2026 en
Editorial Página Seis, S. A. de C. V.
Lorenzo Barcelata 5105, Paraíso Los Pinos,
C. P. 45239, Zapopan, Jalisco.
Tels. 33 3657 3786 y 33 3657 5045,
www.pagina6.com.mx
p6@pagina6.com.mx
La edición consta de 1 ejemplar digital.

Ilustración de cubierta:
Fotomural Tastoán (2025), de Amehd Coca Castillo,
ubicado en Casa Caracol Urbano, Guadalajara, Jalisco.
Fotografía: Fortino Domínguez Rueda.



Horizontes decoloniales reúne investigaciones surgidas del diálogo colectivo impulsado por el Seminario de Epistemologías Decoloniales y la Cátedra de la Interculturalidad de la Universidad de Guadalajara, espacios que desde 2008 han buscado cuestionar las jerarquías del conocimiento y abrir caminos hacia otras formas de comprender la realidad.

Desde una perspectiva decolonial, los textos aquí reunidos examinan cómo la colonialidad continúa atravesando la vida contemporánea y, al mismo tiempo, cómo pueblos indígenas y otros sujetos históricamente subordinados generan conocimientos, memorias, prácticas de resistencia y horizontes propios de futuro.

A través de estudios sobre mujeres mixes migrantes, juventudes indígenas urbanas, estudiantes universitarios de pueblos originarios, arqueología comunitaria, defensa territorial y rap indígena, el volumen propone una mirada plural sobre las relaciones entre identidad, territorio, cuerpo, educación, patrimonio, políticas públicas y creación cultural.

Más que concebir la decolonialidad como una teoría cerrada, esta obra la entiende como un horizonte ético, político y epistemológico desde el cual es posible interrogar los relatos dominantes y reconocer otras formas de producir saber.

Estas páginas invitan, así, a pensar desde los márgenes, escuchar otras voces y reconocer que, allí donde existen resistencia, memoria y comunidad, también se produce conocimiento.

ISBN COLECCIÓN
9 786075 719450 >

ISBN VOLUMEN VI
9 786076 461518

CUCSH
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS MESOAMERICANOS Y MEXICANOS