

El patrimonio cultural ha adquirido una particular importancia en las últimas décadas, ya sea que se trate de su protección, conservación, gestión, (re)interpretación o revalorización. Todo ello ha favorecido el desarrollo legislativo, de políticas públicas, la creación de organismos especializados o la emisión de convenciones y recomendaciones internacionales; aspectos que forman parte del marco general de este texto. Sin embargo, específicamente, se presenta un conjunto de trabajos que ponen especial atención al patrimonio en el ámbito local, se analizan casos de municipios de entidades como Michoacán, Guanajuato e Hidalgo, además, se aborda el caso de la violencia en contra de mujeres indígenas. Se plantea así una doble perspectiva, por un lado, se estudian diversas expresiones en torno al patrimonio en el ámbito local; por otro, se establecen vínculos entre éste y la violencia en contra de las mujeres y las niñas indígenas. De esta forma, con el presente libro se pretende contribuir en alguna medida a valorar, visibilizar y difundir diversos aspectos del patrimonio cultural de nuestro país.



Ediciones
Universitarias



Ricardo Rodríguez Luna
Felipe Macías Gloria
(Coordinadores)

SOCIEDAD, PATRIMONIO Y MUJERES INDÍGENAS



SOCIEDAD, PATRIMONIO Y MUJERES INDÍGENAS

Ricardo Rodríguez Luna
Felipe Macías Gloria
Coordinadores



ACCESO GRATIS a la Lectura en la Nube

Para visualizar el libro electrónico en la nube de lectura envíe junto a su nombre y apellidos una fotografía del código de barras situado en la contraportada del libro y otra del ticket de compra a la dirección:

ebooktirant@tirant.com

En un máximo de 72 horas laborables le enviaremos el código de acceso con sus instrucciones.

La visualización del libro en **NUBE DE LECTURA** excluye los usos bibliotecarios y públicos que puedan poner el archivo electrónico a disposición de una comunidad de lectores. Se permite tan solo un uso individual y privado.

**Sociedad,
patrimonio
y mujeres
indígenas**

COMITÉ CIENTÍFICO DE LA EDITORIAL TIRANT HUMANIDADES

MANUEL ASENSI PÉREZ

*Catedrático de Teoría de la Literatura y de la Literatura Comparada
Universitat de València*

RAMÓN COTARELO

*Catedrático de Ciencia Política y de la Administración
de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
de la Universidad Nacional de Educación a Distancia*

M.^a TERESA ECHENIQUE ELIZONDO

*Catedrática de Lengua Española
Universitat de València*

JUAN MANUEL FERNÁNDEZ SORIA

*Catedrático de Teoría e Historia de la Educación
Universitat de València*

PABLO OÑATE RUBALCABA

*Catedrático de Ciencia Política y de la Administración
Universitat de València*

JOAN ROMERO

*Catedrático de Geografía Humana
Universitat de València*

JUAN JOSÉ TAMAYO

*Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones
Universidad Carlos III de Madrid*

Procedimiento de selección de originales, ver página web:
www.tirant.net/index.php/editorial/procedimiento-de-seleccion-de-originales

Ricardo Rodríguez Luna
Felipe Macías Gloria
Coordinadores

Sociedad, patrimonio y mujeres indígenas

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

tirant humanidades
Ciudad de México, 2025

Copyright ® 2025

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito de los autores y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant Humanidades publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com/mex/.

Este libro será publicado y distribuido internacionalmente en todos los países donde la Editorial Tirant lo Blanch esté presente.

Los capítulos que conforman este libro fueron dictaminados conforme al sistema de "doble ciego". Proceso llevado a cabo bajo los lineamientos de la Universidad de Guanajuato.

© Varias autoras y autores

Sociedad, patrimonio y mujeres indígenas.

Primera edición impresa, 2025

Reservados todos los derechos conforme a la ley

D. R. © Universidad de Guanajuato

Lascaráin de Retana número 5, colonia Centro,

Código Postal 36000, Guanajuato, Guanajuato, México.

<https://www.ugto.mx/>

ISBN (Universidad de Guanajuato): 978-607-580-214-5

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

© TIRANT HUMANIDADES

DISTRIBUYE: TIRANT LO BLANCH MÉXICO

Av. Tamaulipas 150, oficina 502

Hipódromo, Cuauhtémoc, 06100, Ciudad de México

TELFs.: +52 1 55 65502317

infomex@tirant.com

www.tirant.com/mex/

www.tirant.es

Librería virtual: www.tirant.es

ISBN: 978-84-1081-703-6

Si tiene alguna queja o sugerencia, envíenos un mail a: atencioncliente@tirant.com. En caso de no ser atendida su sugerencia, por favor, lea en www.tirant.net/index.php/empresa/politicas-de-empresa nuestro procedimiento de quejas.

Responsabilidad Social Corporativa: http://www.tirant.net/Docs/RSC_Tirant.pdf

Autores y autoras

Rubén Darío Núñez Altamirano

Monserrat Olivos Fuentes

Guadalupe Carapia Medina

Patricia Campos Rodríguez

Felipe Macías Gloria

Miguel Ángel León Ortiz

Victor Alfonzo Zertuche Cobos

Gustavo Yllanes Bautista

Ricardo Rodríguez Luna

Ada Marina Lara Meza

Índice

Introducción.....	13
Ricardo Rodríguez Luna	

Capítulo 1

Patrimonio local y resguardo comunitario: el Real de Minas de Oztumatlán, Michoacán	23
Rubén Darío Núñez Altamirano / Monserrat Olivos Fuentes / Guadalupe Carapia Medina	

Introducción.....	23
I. Desafíos del patrimonio local, el caso del Real de Oztumatlán	25
II. Patrimonio natural, histórico y cultural de Oztumatlán.....	30
2.1 El templo de Real de Oztumatlán	36
III. Reflexión final	42
IV. Referencias	43

Capítulo 2

Resistencia, mentalidad y desarrollo local. La fiesta del «Niño de los Atribulados»: patrimonio inmaterial en el Barrio del Terremoto, Guanajuato	45
Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria	

Introducción.....	45
I. La ciudad de Guanajuato, su historia y sociedad	48
1.1 Origen de la devoción al «Santo Niño de los Atribulados».....	51
1.2 El exvoto y otras ofrendas religiosas y culturales	54
II. Los responsables de la fiesta del «Santo Niño de los Atribulados»... 57	
2.1 Geografía de la fiesta, organización y oficios de los responsables... 62	
2.2 La fiesta dentro y fuera del recinto sagrado: solidaridad y riqueza cultural	66
2.3 La comunicación generacional en las manifestaciones creativas: la danza del torito.....	73
III. Reflexión final	80
IV. Referencias	82

Capítulo 3

El derecho a conservar las prácticas ancestrales indígenas: La fiesta del Xantolo en el Municipio de Huejutla de Reyes, Hidalgo 85

Miguel Ángel León Ortiz

Introducción.....	85
I. El derecho a rescatar, preservar, proteger y mantener las expresiones culturales de los pueblos originarios	88
II. El <i>Miljkailjuiltl Xantolo</i> expresión cultural inmaterial de los pueblos originarios de la huasteca hidalguense.....	98
III. Reflexión final	109
IV Referencias	110

Capítulo 4

Violencia de género contra mujeres indígenas..... 113

Víctor Alfonso Zertuche Cobos / Gustavo Yllanes Bautista

Introducción.....	113
I. Antecedentes	114
II. Marco conceptual normativo.....	115
III. Análisis de la violencia contra las mujeres indígenas	122
IV. Contexto actual de la violencia de género contra las mujeres indígenas.....	125
V. Experiencias de Michoacán y Guerrero contra la violencia de género de mujeres indígenas	131
VI. Reflexión final	135
VII. Referencias.....	137

Capítulo 5

Violencias en contra de mujeres indígenas: impacto en el patrimonio cultural 141

Ricardo Rodríguez Luna

Introducción.....	141
I. Mujeres indígenas y pueblos originarios: el marco constitucional.....	143
II. Mujeres indígenas, violencias y patrimonio cultural	151
2.1 Identidad colectiva.....	151
2.2 Discriminaciones e interseccionalidad.....	156
2.3 Identidad, violencia y patrimonio cultural.....	162

III. Reflexión final	166
IV. Referencias	168

Capítulo 6

La investigación y educación del patrimonio cultural en la educación superior pública de México	173
--	------------

Ada Marina Lara Meza

Introducción.....	173
I. El estudio del patrimonio en la educación formal	175
II. La educación del patrimonio pone en el centro a la comunidad	179
III. La educación en el patrimonio en instituciones de educación superior en México	184
IV. Referencias	189

Introducción

El presente texto forma parte del esfuerzo de un grupo de investigadores e investigadoras que se interesan de manera particular en el patrimonio cultural, de esta forma, con este conjunto de trabajos se pretende contribuir en alguna medida a valorar, visibilizar y difundir diversos aspectos de éste.

El patrimonio cultural ha adquirido gran visibilidad en las últimas décadas, ya sea que se trate de su protección, conservación, gestión, (re)interpretación o revalorización. La noción de patrimonio cultural comprende una amplitud de monumentos, conjuntos de construcciones y lugares, según lo definió hace varias décadas las Naciones Unidas¹. Además, también puede definirse en sentido inmaterial, lo cual comprende “usos, representaciones, conocimientos y técnicas, entre otros”². Esta concepción se refleja en las políticas públicas y en la legislación mexicana³.

La actual importancia del patrimonio cultural responde a múltiples factores y de diversa índole, desde las reivindicaciones sociales hasta el cambio climático y los desastres naturales, pasando por la destrucción o mercantilización del patrimonio. Las preocupaciones al respecto han conducido al desarrollo legislativo, de políticas públicas, la creación de

1 Naciones Unidas, *Convención sobre el patrimonio mundial, cultural y natural*, UN, 1972, artículo 1.

2 UNESCO, *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*, UNESCO, 2003, artículo 2.

3 Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Comunidades Afromexicanas, Diario Oficial de la Federación, ley publicada el 17 de enero de 2022; última reforma 29 de noviembre de 2023, artículo 3 fracción XII.

organismos especializados y la emisión de convenciones y recomendaciones diversas. Por ejemplo, destacan organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) o el Centro Internacional de Estudios para la Conservación y la Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM); así como la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, o bien, la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural.

En México, como en muchos otros países, una parte importante del patrimonio cultural está vinculado a los pueblos originarios y, en las últimas décadas, ha existido un creciente interés en visibilizar la importancia de las mujeres y las niñas indígenas en la reproducción de la organización social de las comunidades y pueblos indígenas. En este sentido apuntan organismos como Naciones Unidas⁴, el Comité de la CEDAW⁵, el CLADEM⁶ o el INAH⁷.

4 Naciones Unidas. Consejo de derechos humanos (NUCDH), *Efectos de las formas múltiples e interseccionales de discriminación y violencia en el contexto del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia sobre el pleno disfrute por las mujeres y las niñas de todos los derechos humanos*, Naciones Unidas, doc., A/HRC/35/10, 2017.

5 Naciones Unidas. Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), *Recomendación general núm., 39 (2022) sobre los derechos de las mujeres y las niñas Indígenas*, Naciones Unidas, doc., núm., CEDAW/C/GC/39, párrafo, 23.

6 Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM); es una articulación feminista que agrupa a personas y organizaciones no gubernamentales en quince países de la región, con estatus consultivo ante el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC), la OEA y la UNESCO. CLADEM, *La participación de las mujeres indígenas en la conservación del patrimonio cultural*, Paraguay, s/f.

7 Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Día de las Mujeres Indígenas: legado y resistencia*, en línea, (consultado 30 de mayo de 2025) <https://www.inah.gob.mx/foto-del-dia/dia-de-las-mujeres-indigenas-legado-y-resistencia>

Sin embargo, los pueblos originarios, además de las discriminaciones que históricamente han padecido, enfrentan múltiples violencias que van desde disputas sobre sus territorios o falta de reconocimiento hasta la presencia del crimen organizado. Son destacables de manera particular las condiciones de marginación y violencia que padecen las mujeres y niñas indígenas. El impacto de ello, sin duda, es importante a nivel individual, pero también deja sentir sus efectos en las comunidades, es decir, afecta colectivamente⁸. En este sentido, repercute en la plena participación de las mujeres y las niñas en la vida social, política y cultural de sus comunidades. Las violencias vulneran derechos individuales, pero también colectivos e impactan en la seguridad y en la autonomía de las niñas y las mujeres indígenas, en consecuencia, en diversos sentidos inciden en la transmisión y conservación del patrimonio cultural.

A lo largo del texto se plantea una doble perspectiva, aquella que centra la atención de manera principal en diversas expresiones en torno al patrimonio; otra, que establece vínculos entre éste y la violencia en contra de las mujeres y las niñas indígenas. Desde este punto de vista, puede sostenerse que el objetivo de esta obra es mostrar distintos aspectos en torno al patrimonio en diversas comunidades, así como también, visibilizar las violencias en contra de las niñas y las mujeres indígenas como una forma de discriminación que dificulta no sólo el derecho a una vida libre de violencias, sino que, además, impacta negativamente en el ámbito comunitario y patrimonial.

El libro está conformado por seis capítulos, en los primeros tres apartados se analizan casos concretos en torno al patrimonio en el ámbito local, uno en el Estado de Hidalgo, otro en Michoacán y el último en Guanajuato. En los apartados restantes, más que aspectos patrimoniales, se abordan diversos aspectos relativos al reconocimiento de las mujeres en las comunidades indígenas. Finalmente, en el último apartado,

8 CLADEM, *La participación de las mujeres ... op cit.*; Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), *Mujeres Indígenas y sus derechos en las Américas*, OEA/CIDH, 2017, OEA/Ser.L/V/II. Doc 44/17.

se analiza la forma en que algunos programas universitarios han ampliado su oferta educativa a temas de patrimonio en los últimos años.

En el primer capítulo, *Núñez Altamirano, Olivos Fuentes y Carapia Medina*, abordan el estudio de caso del patrimonio de Real de Minas de Oztumatlán, en el municipio de Queréndaro, Michoacán. El análisis, al centrarse en el contexto local, entre otros aspectos, muestra la forma en que la producción patrimonial se ve acompañada de procesos diversos, pero, a su vez, se acompaña de cierta desvalorización o invisibilización de los significados sociales que dan los grupos locales a tales procesos; destacan, como señalan las autoras y el autor, “los esfuerzos y prácticas locales para el rescate y conservación del patrimonio y de sus fuentes, y es por ello que las comunidades enfrentan retos muy importantes”.

La atención, como antes se comentó, se centra en el Patrimonio Local de Oztumatlán; se trata de una parte del patrimonio de Real de Minas de Oztumatlán, un antiguo centro minero que operó desde la colonia y hasta inicios del siglo XX, ubicado en Michoacán. En esta entidad, rica en centros arqueológicos, edificios históricos y acervos patrimoniales, existen vestigios patrimoniales locales que no han sido rescatados o sujetos a un proceso de restauración, o bien, no están debidamente clasificados e incluso en condiciones de abandono. Este es el caso del Real de Oztumatlán, que carece de planes y recursos para su resguardo, de tal forma que su cuidado depende la intervención y esfuerzos que realiza la propia comunidad. De esta forma, se destaca la importancia de las acciones comunitarias para el resguardo del patrimonio y la historia local, se enfatiza la necesidad de difusión, visibilización y concientización de su importancia, tanto por parte de la comunidad como de las diversas autoridades y en organismos dedicados al resguardo del patrimonio.

En el segundo capítulo, *Campos Rodríguez y Macías Gloria* plantean un estudio en torno al patrimonio inmaterial, el cual forma parte de “la esencia del pueblo, lo que dota de personalidad propia en relación con otras culturas”. Se realiza una aproximación a las actitudes, a los comportamientos colectivos, a la sensibilidad, a la expresión del imaginario

y lo gestual, entre otros aspectos, del barrio del Terremoto en Guanajuato. En esta localidad, año con año se celebra a una pequeña imagen de un Niño Dios. Este estudio se centra en la ciudad de Guanajuato, lo cual es destacable, pues en el espacio urbano, contrario a lo que suele pensarse, los bienes inmateriales como las fiestas socioreligiosas continúan en movimiento, tal como señala la autora y el autor. En este caso, se indaga en torno a las conductas que rodean a esta fiesta, en particular en tres momentos significativos: “acostar al Niño la noche del 24 de diciembre, levantarlo (varía la fecha) y el día 6 de enero, que convoca no sólo a los integrantes del barrio sino a la población en general”. Algunas de estas conductas colectivas que se documentan en este capítulo tienen que ver con algunas familias que asumieron el compromiso de dos de las fechas representativas, “la instituyen los abuelos, los padres, y ahora ellos deben prolongarla a los hijos y a sus propios nietos. Dar continuidad en el tiempo es capital”. Si bien se trata de una actividad socio religiosa pequeña, esta aproximación al patrimonio inmaterial permite afirmar que “las mentalidades colectivas de un barrio o de una comunidad crean, recrean, modifican y actualizan sus tradiciones, pero siempre con la intención de dar continuidad y validez en la historia”.

En el tercer capítulo, *León Ortiz* presenta el caso del *Miljkailjuitl*, también llamada “fiesta de los muertos” o *Xantolo*, en las comunidades del municipio de Huejutla de Reyes, en el Estado de Hidalgo. Es conveniente tener en cuenta que ésta es la quinta entidad federativa con mayor número de personas indígenas en México y la huasteca hidalguense es una de las regiones donde reside el mayor número de pobladores que se auto-identifican como pertenecientes a un pueblo o comunidad indígena. El estudio se sitúa en el marco de la última reforma (2024) al artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, relativa a los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanas, y con la cual el gobierno mexicano atiende las normas de derecho internacional en materia de derechos humanos, así como los compromisos y obligaciones adquiridas por la firma y ratificación de diversos instrumentos internacionales.

El *Miljkailjuitl*, “fiesta de los muertos” o *Xantolo*, “se desarrolla con música, danza tradicional y una variedad de platillos que las familias ofrecen a las y los difuntos, a quienes, según la cosmovisión huasteca, regresan por unos cuantos días del *Mijktlán* para deleitarse de todos los obsequios gastronómicos que dejan sus familiares y seres queridos”. En este capítulo se aborda, por tanto, el significado de la muerte, desde el punto de vista de la cosmovisión prehispánica de la región huasteca; la intención es favorecer el rescate, y preservación de esta tradición o expresión indígena. Como ya se dijo, una de las principales características de estas poblaciones es la existencia de usos, tradiciones y prácticas ancestrales reproducidas de generación en generación entre sus habitantes. Entre ellas destaca, sin duda, la fiesta del *Miljkailjuitl Xantolo* o la Fiesta de los muertos, festividad que reúne la cosmovisión y rituales de las comunidades ligadas por la lengua náhuatl desde hace muchos años.

En el capítulo cuarto, *Zertuche Cobos e Yllanes Bautista* estudia de manera particular la violencia en contra de las mujeres y las niñas indígenas, problemática que ha adquirido importante visibilidad en las últimas décadas. Esta situación conforme a los autores, “es poco visible ante las autoridades, debido principalmente a que en su mayoría de los casos no es denunciado e incluso es atendido a través de la autonomía de las comunidades indígenas ya que se hace más vulnerable ante el desconocimiento de sus derechos fundamentales y garantías”. Se plantea un acercamiento particular a la situación de los Estados de Michoacán y Guerrero, en la primera de estas entidades, se aborda el caso del proyecto *Caleidoscopio*, que tiene entre sus objetivos contrarrestar la violencia en contra de las mujeres indígenas. Esta experiencia, resultado de la colaboración del Laboratorio de Antropología Jurídica, el Estado y el proyecto de ciencia de frontera *Caleidoscopio*, “presentó y puso a disposición de las comunidades indígenas p’urhépecha y de la sociedad en general el *Violentómetro Arhikata. Una interpretación colectiva de la violencia de género en comunidades p’urhépecha*”. Por otra parte, en lo relativo al Estado de Guerrero, se aborda la experiencia relativa a los

“tribunales de conciencia” que pretendían “mostrar los patrones de violencia de género, violencia institucional y racismo judicial que permean los casos”; constituyen, en suma, una forma de visibilizar los problemas y barreras de acceso a la justicia y violaciones a los derechos humanos que enfrentan las mujeres indígenas.

En el capítulo quinto, *Rodríguez Luna* plantea un análisis en torno a la violencia en contra de las mujeres indígenas y el patrimonio; se indaga en torno a la forma en que impacta dicha violencia en el patrimonio cultural. El punto de partida del estudio lo constituyen los derechos reconocidos a los pueblos originarios, en particular a las mujeres indígenas, en el artículo segundo constitucional. Sin embargo, más que un interés dogmático-jurídico, la atención se centra en la forma en que se concibe a los pueblos originarios, la identidad colectiva, el rol de las indígenas en sus comunidades, las condiciones de marginación que enfrentan, la violencia, el patrimonio cultural, etcétera. Dados estos elementos, el objetivo de este capítulo se acota a analizar la forma en que la violencia en contra de las mujeres impacta en el patrimonio cultural de los pueblos originarios de México.

Una de las reformas más significativas en materia de derechos de pueblos originarios aconteció el año 2001 y la última el pasado 2024. En el transcurso de este tiempo, en términos generales, en el contexto internacional y nacional, el avance en materia de derechos de las mujeres ha sido significativo, así como en las políticas públicas y socialmente. Esto ha implicado la visibilización de las violencias en contra de las mujeres por el hecho de serlo, las discriminaciones múltiples, la interseccionalidad de éstas, el patrimonio cultural; han sido emitidas diversas recomendaciones internacionales al respecto, etcétera. Cabe analizar la forma en que todo ello se ha reflejado en el reconocimiento de derechos de mujeres y de los pueblos originarios en el marco de la última reforma constitucional. Al final del trabajo se destaca, entre otras cuestiones, la brecha entre derechos reconocidos y su efectiva materialización, pues son palpables las persistentes condiciones de marginación, discriminación y violencia que enfrentan los pueblos

originarios, las cuales se acrecientan aún más en el caso de las mujeres indígenas. Por otro lado, se destaca la forma en que el patrimonio cultural y la violencia en contra de las mujeres se entrecruzan; cómo la identidad de las mujeres indígenas y el rol que tienen en el marco del desarrollo social de los pueblos originarios, se ve impactada por dicha violencia.

En el último capítulo, *Lara Meza* aborda un tema de gran interés que en cierta medida es transversal a los trabajos antes comentados, pues muestra la forma en que el concepto de patrimonio cultural ha impactado en la educación formal y en la academia, y la forma en que ello ha favorecido el surgimiento de programas de posgrado en torno al patrimonio, como ha sido, por ejemplo, en el caso de México y en general en América Latina. La autora ejemplifica esta situación con algunos programas educativos de México y Colombia, los cuales tienen entre sus objetivos vincular al alumnado con las comunidades y con metas que impulsan el cumplimiento de los Objetivos del Desarrollo Sostenible. El análisis plantea cuestiones que son de urgente revisión, pues se sostiene que “aún con la ampliación y diversificación de los campos de estudio sobre el patrimonio cultural, en México más del 90% de los programas de estudio de posgrado de instituciones de educación superior han dejado fuera la vinculación y la atención a los problemas que viven las comunidades y grupos sociales que son los creadores, recreadores y custodios del patrimonio cultural”. Esta genuina preocupación resulta de los más pertinente en contextos que bien pueden ser comunidades indígenas o ciudades como Guanajuato, espacios que han visto desbordada su capacidad de gestión frente al “turismo cultural”, por declaratorias de Patrimonio Cultural de la Humanidad o por contar con manifestaciones intangibles; en estos casos, la preocupación es latente, pues las comunidades se enfrentan al “Robo, expolio, tráfico ilegal de patrimonio, pérdida de manifestaciones identitarias, son algunos de los problemas actuales del patrimonio cultural”.

REFERENCIAS

- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH), *Mujeres Indígenas y sus derechos en las Américas*, OEA/CIDH, 2017, OEA/Ser.L/V/II. Doc 44/17.
- COMITÉ DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE PARA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES (CLADEM), *La participación de las mujeres indígenas en la conservación del patrimonio cultural*, Paraguay, s/f.
- INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, *Día de las Mujeres Indígenas: legado y resistencia*, en línea, (consultado 30 de mayo de 2025) <https://www.inah.gob.mx/foto-del-dia/dia-de-las-mujeres-indigenas-legado-y-resistencia>
- LEY FEDERAL DE PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS Y COMUNIDADES AFROMEXICANAS, Diario Oficial de la Federación, ley publicada el 17 de enero de 2022; última reforma29 de noviembre de 2023.
- NACIONES UNIDAS, *Convención sobre el patrimonio mundial, cultural y natural*, UN, 1972.
- NACIONES UNIDAS. CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS (NUCDH), *Efectos de las formas múltiples e interseccionales de discriminación y violencia en el contexto del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia sobre el pleno disfrute por las mujeres y las niñas de todos los derechos humanos*, Naciones Unidas, doc., A/HRC/35/10, 2017.
- NACIONES UNIDAS. CONVENCIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER (CEDAW), *Recomendación general núm., 39 (2022) sobre los derechos de las mujeres y las niñas Indígenas*, Naciones Unidas, doc., núm., CEDAW/C/GC/39.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO), *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*, UNESCO, 2003.

RICARDO RODRÍGUEZ LUNA
Guanajuato, México
Julio 2025

Capítulo 1

Patrimonio local y resguardo comunitario: el Real de Minas de Otzumatlán, Michoacán

Rubén Darío Núñez Altamirano¹ / Monserrat Olivos Fuentes² /
Guadalupe Carapia Medina³

Sumario. Introducción; I. Desafíos del patrimonio local, el caso del Real de Otzumatlán; II. Patrimonio natural, histórico y cultural de Otzumatlán; 2.1 El templo de Real de Otzumatlán; III. Reflexión final; IV. Referencias.

INTRODUCCIÓN

El análisis del patrimonio histórico, vinculado al ámbito local, es relativamente reciente en México, la mayor parte de las construcciones sociales de patrimonialización en las comunidades, no han sido parte de las narrativas historiográficas, que han abordado fundamentalmente la descripción de los inmuebles patrimoniales, el análisis de su fundación y su historia, por lo regular ligada a las actividades de políticos o familias con poder económico y a la producción artística o cultural; restando importancia al valor del resguardo comunitario de

-
- 1 Profesor de la Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; ruben.nunez@umich.mx
 - 2 Profesora de tiempo completo, Departamento de Derecho, Universidad de Guanajuato, SNII I, Perfil PRODEP; m.olivos@ugto.mx
 - 3 Profesora de la Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; maria.carapia@umich.mx

los testimonios materiales e inmateriales, en los que se ha venido desarrollando algún efecto identitario, cultural, de producción o resguardo.⁴

En diferentes etapas, las localidades han atestiguado la producción patrimonial y las actividades derivadas de su instauración o restauración, procesos que han modificado su contexto; de ahí la importancia del Patrimonio para el escenario cultural de las regiones y localidades. La significación social para los grupos locales de tales procesos no siempre ha sido visible para las sociedades contemporáneas, particularmente se han invisibilizado los esfuerzos y prácticas locales para el rescate y conservación del patrimonio y de sus fuentes, y es por ello que las comunidades enfrentan retos muy importantes.

En Michoacán existen centros arqueológicos, edificios históricos y acervos patrimoniales, que operan administrativa y financieramente en condiciones de resguardo, pero también, muchos de los vestigios patrimoniales locales no han sido rescatados o sujetos a un proceso de restauración por parte de los 3 niveles de gobierno. Además, el patrimonio local no está debidamente clasificado y una parte importante se encuentra en condiciones inadecuadas e incluso en el abandono; tal es el caso de los vestigios patrimoniales del Real de Minas de Oztumatlán, un antiguo centro minero que operó desde la colonia y hasta inicios del siglo XX, ubicado en el municipio de Queréndaro, en la región oriente del estado.

El Real de Oztumatlán ha sido poco estudiado por la historiografía, pero fue un enclave minero muy importante durante la época Colonial, el siglo XIX e inicios del XX, pero desgraciadamente, los vestigios patrimoniales producto de la actividad minera no cuentan con

4 Ramírez Méndez, Jessica, & Torres Hernández, Ana Laura, "El historiador y el patrimonio inmueble. Un vínculo en construcción," *Intervención*, México DF, 6(12), 2015, pp. 5-12. Recuperado en 25 de noviembre de 2024, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-249X2015000200005&lng=es&tlng=es.

planes y recursos para el desarrollo de un adecuado resguardo, por lo que su cuidado, está a expensas de los esfuerzos que realiza la comunidad en cuestión.

Ante tal realidad, el presente estudio, bajo una metodología de análisis histórico-documental, propone destacar la importancia de las acciones comunitarias para el resguardo del patrimonio y la historia local. Otro propósito del presente documento es realizar un ejercicio de difusión social del Patrimonio Local de Oztumatlán, a fin de lograr una concientización en la comunidad de su importancia, así como en las diversas autoridades involucradas y en organismos dedicados al resguardo del patrimonio.

I. DESAFÍOS DEL PATRIMONIO LOCAL, EL CASO DEL REAL DE OTZUMATLÁN

Las actividades humanas han dejado una huella profunda en la conformación identitaria de los pueblos y para el caso del Patrimonio del Real de Oztumatlán, sus vestigios nos permiten reconocer la conformación cultural de la comunidad y reconstruir sus actividades productivas y comerciales, que fueron y son parte esencial de la sociedad.

Los registros históricos del quehacer humano penden de acciones de conservación, de la creación de un acervo documental clasificatorio, formado por varios esfuerzos, que además de respaldar la identidad social, dan legalidad a los hechos y acciones administrativas ejecutadas por las personas e instituciones vinculadas. El Patrimonio histórico, siendo seleccionado para su conservación, no solo permite la construcción de estudios e investigaciones, más importante aún, posee un valor histórico para la memoria de una localidad y del mundo.⁵ Por ello, el

5 Lodolini, Elio, *Archivística. Principios y problemas*. Madrid, La Muralla, S. A., 1993, p.41.

patrimonio de la humanidad debe resguardarse y difundirse, como símbolo de la memoria colectiva y de la diversidad cultural.

Los múltiples peligros que han enfrentado los acervos van desde la degradación de los materiales, pasando por la falta de mantenimiento y descuido, producto de procesos de descomposición social, falta de información sobre la importancia patrimonial, llegando a la fragilidad de los financiamientos gubernamentales para su correcto resguardo, que dependen de las buenas o malas voluntades de los actores decisores de políticas públicas. Ante tal situación, que se replica en varias partes del mundo, diversos actores internacionales, han levantado la voz, para evitar la pérdida del Patrimonio cultural, teniendo gran relevancia los programas de la UNESCO, tales como el “Registro de la Memoria del Mundo”, que preserva el patrimonio documental mundial, especialmente en zonas afectadas por desastres naturales o conflictos, buscando que el patrimonio sea accesible a todos y que la sociedad se concientice sobre su importancia. El “Fondo de Emergencia para el Patrimonio”, maneja recursos de la UNESCO para responder de manera rápida y eficaz a crisis causadas por desastres naturales o conflictos armados. Por su parte el programa, “Patrimonio Cultural Inmaterial”, pretende salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial, que incluye tradiciones orales, artes, usos sociales, conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, entre otros.⁶ Estos programas, están sirviéndose de las nuevas tecnologías, para la creación de un registro mundial en permanente ampliación, de la producción de catálogos consultables en Internet.

Sin embargo, el patrimonio local sigue enfrentando severas amenazas, como la violencia, el saqueo, realizado incluso por profesionales de la historia, la incorrecta o nula clasificación, el comercio ilícito, la destrucción, así como la falta de financiamiento y sobre todo, la poca conciencia por parte de las autoridades gubernamentales por mantener

6 Edmondson, Ray, *Memoria del Mundo: directrices para la salvaguardia del patrimonio documental*, París, UNESCO, 2002, p.8.

su resguardo. Esto provoca que gran parte del patrimonio local en algunos lugares este ya desaparecido y en otros escenarios se encuentren en riesgo de pérdida, como es el caso del Real de Oztumatlán.

México posee una amplia riqueza cultural, producto de su enorme patrimonio y muestra de ello, es la diversidad de Sitios Arqueológicos, Museos, Archivos, federales, estatales, municipales, Parroquiales y de la sociedad civil, que facilitan no solo la investigación histórica, sino también la actividad cultural identitaria e incluso la política.

Pero cada una de las acciones de resguardo local, no han tenido una ruta sencilla, la mayoría de los esfuerzos han sido creados gracias a los trabajos emprendidos por personas interesadas en el rescate de los vestigios y/o festividades, que permite la permanente reconfiguración del pasado, generándose varios esfuerzos por consolidar su organización y sostenimiento. Bajo las complejas situaciones de inseguridad, políticas y de crisis económica, muchas acciones de resguardo se han limitado, o fueron prácticamente olvidadas por las autoridades encargadas y pese a la importancia que tienen estos acervos, la mayoría de las veces han sido relegados a un segundo plano por las diversas administraciones de los tres ámbitos gubernativos, que no solo han minado el presupuesto diseñado para un buen funcionamiento de los mismos, (salvo algunas excepciones tanto del ámbito público como privado), sino que inclusive han descuidado el espacio físico que se les destina, asignándoles un uso inadecuado, degradándolos, sin criterios mínimos de seguridad para su resguardo.

Pero para lograr un correcto uso del patrimonio, como lo definen los programas de la UNESCO, es necesario que los monumentos estén resguardados por las comunidades, apoyados con leyes y recursos que los protejan del deterioro el descuido o el saqueo.

Las iniciativas gubernamentales en dicho sentido han sido diversas, pero poco atendidas, de hecho, desde la consumación de su independencia, México carecía de un instrumento jurídico sobre conservación y resguardo de la documentación, pues solo se emitieron lineamientos

generales para ello hasta el año 1970, cuando se promulgó la Ley Federal del Patrimonio Cultural Nacional, para dar paso a la Ley Federal Sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas⁷, desarrollada en 1972, definiendo como monumentos arqueológicos a los bienes muebles e inmuebles que son producto de culturas anteriores a la hispánica.

Por su parte los derechos humanos de acceso a la cultura tuvieron que esperar hasta el siglo XXI, en el año 2017, se promulgó la Ley General de Cultura y Derechos Culturales,⁸ que reguló el derecho a la cultura, promoviendo el ejercicio de los derechos culturales).

Un lustro después, la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas⁹, impulsada en el pasado año de 2022, promueve el respeto al derecho de libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas.

A lo anterior se suma la reciente reforma a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 30 de septiembre de 2024, en el que modifica el artículo segundo constitucional, que dispone que los pueblos y comunidades indígenas tienen la autonomía de preservar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, material e inmaterial, que comprende todos los elementos que constituyen su cultura e identidad, reconociendo la propiedad intelectual colectiva respecto de dicho patrimonio, en los términos que dispongan las leyes.

Sin embargo, ante su reciente publicación, aún no podemos hacer un balance sobre su funcionamiento en las comunidades que resguardan algún tipo de patrimonio, máxime cuando la referida ley federal deberá ser armonizada conforme a la citada reforma constitucional.

7 Diario Oficial de la Federación, 6 de mayo de 1972

8 Diario Oficial de la Federación, 19 de junio de 2017.

9 Diario Oficial de la Federación, el 11 de junio de 2022.

Dicho modelo de autodeterminación, incorporado al Estado mexicano, se generó realmente no por la preocupación inicial de la agenda pública nacional, sino por la influencia de instituciones mundiales y nacionales como la CNDH, que impulsaron la agenda de los derechos humanos de los pueblos indígenas y afromexicanos, aunado a las movilizaciones de resistencias de las comunidades indígenas, lo que se materializó en la normativa al disponer su reconocimiento en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos¹⁰ con la modificación publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001, incluyendo el derecho a una vida digna, a la justicia, al acceso a la cultura, a decidir sus formas de convivencia, de propiedad y a decidir su organización social, política y económica.

Este proceso del siglo XXI considera, entre otras cuestiones, poner fin a la marginación de los pueblos y comunidades indígenas, insertándolos en los programas de desarrollo económico, político, social y cultural, pero respetando las manifestaciones propias de sus culturas. Por ello, surgen como obligaciones de los funcionarios públicos, impulsar la representación y participación de las comunidades, apoyándolos en la adopción de políticas públicas locales, que sean específicas para impulsar el desarrollo local; aspecto que teóricamente debería incidir en el resguardo del Patrimonio.

Pero a pesar de los esfuerzos legislativos, el patrimonio cultural sigue enfrentando severas amenazas, como la inseguridad, el desvío de los recursos, su mala y tardía dispersión, en general el descuido institucional y la falta de financiamiento, entre otros aspectos, que son desafíos actuales para la conservación de la memoria histórica local.

En Michoacán, como en muchas partes del país, existen acervos importantes, que resguardan la memoria histórica estatal, particularmente los de la capital del Estado, que se encuentran en condiciones óptimas,

10 Diario Oficial de la Federación, 5 de febrero de 1917, cuya última reforma fue el 30 de septiembre de 2024.

pero tal realidad contrasta enormemente con los patrimonios locales, que no están clasificados, descuidados, destruidos y sin una estructura que permita la regeneración y el correcto resguardo de sus acervos; como es el caso del Real de Minas de Oztumatlán.

II. PATRIMONIO NATURAL, HISTÓRICO Y CULTURAL DE OTZUMATLÁN

Como sociedad, debemos considerar la importancia del patrimonio histórico, particularmente el que corresponde al escenario local, que tiene el valor cultural de conocer nuestro pasado común y a la vez, reconoce las particularidades de las comunidades y que ha producido la interacción socioeconómica y su impacto en la transformación del medio ambiente.¹¹

El rescate y conservación del patrimonio, permite dar un nuevo significado a los espacios y genera conciencia sobre la importancia de vestigios, incluyendo los edificios eclesiásticos, que por muchas autoridades civiles, suelen ser vistos como desprovistos de importancia cultural. Muchas de las personas que tienen a su cargo el resguardo de edificios y documentos, realizan intervenciones a los bienes inmuebles o destruyen la documentación por omisión, dejando los vestigios a la deriva del medio ambiente o abandonándolos, convirtiéndose a la postre en edificios inservibles y por consecuencia, suelen ser destruidos por resultar un riesgo.

Por tal efecto, la preservación y clasificación de los monumentos, festividades y documentos históricos es indispensable para reconstruir el pasado local y su necesaria difusión, en dicha lógica establecemos una narrativa histórica sobre el Real de Oztumatlán, para arribar finalmente a una propuesta de clasificación y conservación del Patrimonio.

11 Niccolai, Sergio, "El Patrimonio industrial histórico de México y sus fuentes", en *Revista América Latina en la Historia Económica*, (México, Instituto Mora), num.23, enero-junio, 2005, p. 71.

Actualmente el Real de minas de Otzumatlán, es parte del Municipio de Queréndaro Michoacán, que se localiza al norte del Estado, en las coordenadas 19°20' de latitud norte y 100°(n) de longitud oeste, a una altura de 2.196 metros sobre el nivel del mar. Limita al norte con Santa Ana Maya y el Estado de Guanajuato, al este con Zinapécuaro, y al sur con Ciudad Hidalgo, y al oeste con Indaparapeo y Álvaro Obregón.¹²

La Tenencia de Otzumatlán se ubica a 6 km de la cabecera Municipal; el clima de esta zona es ligeramente húmedo y frío, forma parte de las ramificaciones de cadenas montañosas que penetran a Michoacán, desde el Estado de México, su relieve lo constituye el sistema volcánico transversal; la sierra de Otzumatlán y Mil Cumbres y esto hace que la vegetación sea exuberante; cubierta de pinos, oyameles y encinos, con una hidrografía de varios ríos que nacen en la zona boscosa.¹³

La Comunidad de Otzumatlán perteneció al imperio Purépecha y aunque no hay mayor información sobre la explotación de sus minas en el periodo prehispánico, es muy probable que las poblaciones indígenas aledañas, conocieran sus riquezas minerales. La fundación del lugar data de la época del señorío tarasco y significa “lugar de monos”, no obstante que es muy probable, que existieran asentamientos pertenecientes al periodo preclásico de Queréndaro, cuya edad se calcula entre los años 400 a.C. y 200 d.C. Años más tarde, esta zona fue espacio de asentamientos matlatzincas que migraron del valle de Toluca, en el momento en que Tzitzic-pandácuare, hijo de Tangáxhuan, otorgó un permiso a seis caciques matlalzincas, para establecerse, tras haber apoyado al imperio purépecha, en la victoria que tuvieron contra los grupos indígenas Tecos.¹⁴

12 Carapia Medina, Guadalupe, y Núñez Altamirano, Rubén Darío, *Memoria, Cultura y Patrimonio*, México, Secretaría de Cultura Federal. Pacmyc, 2017, p.13.

13 *Ibidem*, p.14-20.

14 Martínez Pozos, Fernando, *Indaparapeo, historia, personajes y tradiciones*, Morelia, Balsal editores, 1988, p. 55.

En el periodo colonial, se modificó el espacio matlalzinca sustentado en la agricultura y los españoles sustrajeron objetos de plata y cobre que fundieron y enviaron a España a finales de la década de 1520. En este contexto, comenzó una intensa búsqueda de minerales en el centro y occidente de México, suscitándose un redescubrimiento de las minas de Oztumatlán, mismas que tuvieron una actividad destacada desde los primeros años de la conquista, aunque es difícil definir una fecha exacta, planteamos que pudieron iniciar los trabajos mineros hacia 1530,¹⁵ incluso el científico del porfiriato, Alfonso Luis Velasco, en el apartado de Michoacán, de su magna obra *Geografía y Estadística de la República Mexicana*, de 1895, menciona que las minas de Oztumatlán, fueron las primeras que se explotaron en el estado.¹⁶

A los descubrimientos del Real de Oztumatlán y se sumó el de Tlapujahua en 1558 y poco después el de Chapatuato en Taximaroa, hoy Ciudad Hidalgo, que pertenecía a la Alcaldía Mayor de Taiméo, a la que correspondía el manejo de las minas de Oztumatlán. En la comunidad no cesó la producción y se convirtió en uno de los lugares con más jerarquía de la segunda mitad del siglo XVI, mucha gente arribó a la zona bajo procesos de migración obligados por la Corona española y el poblado creció invadiendo los cerros donde se asentó la producción minera y tomo una importancia anteriormente no vista.

Los minerales de Oztumatlán, hicieron que la región oriente de Michoacán estuviera en la mira de las autoridades virreinales, mismas que según una ordenanza de 1590, otorgaron el nombre de Real de Minas a Oztumatlán por su riqueza ya conocida, dado que sólo se llamaba Real, a los centros mineros con una producción importante y que se convertían en propiedad de la Corona española, pero con la posibilidad de

15 Núñez Altamirano, Rubén Darío, "La minería de metales preciosos", *Ventana Interior*, año 6, vol. VI, núm. 32, abril-junio 2005, p. 11.

16 Velasco, Alfonso Luis, *Geografía y Estadística de la República Mexicana*, México, Oficina de la Secretaría de Fomento, 1890, p. 14-15.

otorgar licencias a particulares para su explotación,¹⁷. Posteriormente se sumó al nombramiento citado, un otorgamiento de tierras y sería el Virrey Gastón de Peralta, Marques de Falles, quién posibilitó la cesión de 1.200 varas para el fundo legal del pueblo y dos caballerías de Tierras para el cultivo.¹⁸ Otro documento, señala el constante crecimiento poblacional de la zona, debido al aumento de flujo de personas, atraídas por la explotación de las minas de plata, llegando a establecerse en el lugar, con la finalidad de beneficiar, labrar, explorar y obtener metales de ellas.¹⁹

Apenas unos años más tarde, en 1602, se obligó a indígenas de Tarímbaro Michoacán, hoy zona conurbada de la capital del estado, Morelia, a trabajar en las minas de Oztumatlán, lo que nos señala el sostenimiento del trabajo en las minas y la conformación de una sociedad muy heterogénea en la comunidad, que a la postre, se convirtió en una de las congregaciones de indios más importante de la época.²⁰

A pesar de su lejanía geográfica, el crecimiento de Oztumatlán no se contuvo en años posteriores, su crecimiento y presencia minera, marcó los lineamientos para que se nombrara Alcaldía Mayor a Oztumatlán y a partir del siglo XVII, Tlalpujahua pasaría nuevamente a formar parte de Taimeo, quedando sujeto a la administración de Oztumatlán, generando un conflicto judicial por tal nombramiento, entre los dos principales centros mineros de entonces.

Los datos de informes virreinales sobre Oztumatlán, mencionan que en las minas del Real, había cuatro haciendas mineras, de las cuales dos

17 Carapia Medina, Guadalupe, y Núñez Altamirano, Rubén Darío, *Memoria, Cultura y Patrimonio*, México, Secretaría de Cultura Federal. Pacmyc, 2017, p.51

18 Paredes Martínez, Carlos, *Michoacán en el siglo XVI*, Morelia, Fimax Publicistas, 1984, pp.322-325.

19 ASRADM, *Real de Oztumtlán*. Dotación de Tierras, 1916, Expediente número 20, f.3.

20 Gavira Márquez, María Concepción (coord.), *Instituciones y actores sociales en América*. Morelia. Cuerpo Académico Historia de América, Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, p.28.

tenían grandes dimensiones, pues en ellas se molían metales con seis ingenios de agua, mientras que las otras dos haciendas de beneficio se estaban terminando de construir, porque las minas producían metales de buena ley en cantidades importantes, lo que nos da una idea de la riqueza mineral de sus vetas.²¹

En este tiempo, Oztumatlán limitaba al sur con los cañaverales de Santo Domingo y Jauja; al oeste con la encomienda de Indaparapeo que fundó Francisco Morcillo en el siglo XVI; al norte con la Encomienda de Acámbaro, asignada a Gonzalo Rióbo y al oriente con las tierras de Francisco López de Zetina la cual estaba formada por tres caballerías para ganado mayor y tres sitios para ganado menor.²²

Ya en el siglo XVIII, la producción minera fue sujeta a políticas de fomento por parte de la Corona española, pero una nueva problemática invadió las minas de Oztumatlán, que, al dejar de producir, se inundaron y los mineros no tuvieron los medios técnicos y económicos suficientes, para desaguarlas.²³

Pero las políticas de fomento tendrían su impacto en la región, sobre todo con la llegada de mineros europeos, como el franco-español Joseph de la Borda, quien llegó a las minas de Talpujahua en 1734 y hacia 1740 se convirtió en un exitoso minero, que le dio un nuevo auge a la minería reactivándose su producción y la apertura de obras de desagüe.

Las Reformas Borbónicas fueron una serie de políticas virreinales que se implementaron a partir de 1767, con la intención de impulsar una reestructuración de la administración gubernamental y sobre todo de la

21 Carapia Medina, Guadalupe, y Núñez Altamirano, Rubén Darío, *Memoria, Cultura y Patrimonio*, México, Secretaría de Cultura Federal. Pacmyc, 2017, p. 52.

22 ASRADM, *Real de Oztumtlán*. Dotación de Tierras, 1916, Expediente número 20, f.3.

23 Núñez Altamirano, Rubén Darío, "La minería de metales preciosos", en *Ventana Interior*, México, CONACULTA, año 6, Vol. VI, núm. 32, abril-junio, 2005, p. 11.

economía novohispana, por lo que se promovió la reducción de precios a los insumos que se utilizaban en la minería, como el azogue y la pólvora, generándose un nuevo impulso a la producción. Para Otzumatlán y su población el efecto fue muy benéfico, porque en los últimos años del siglo XVIII, la extracción de metales preciosos llegó a valuar en 30 millones de pesos, una cifra muy elevada para la época.²⁴

Imagen 1. *Chimenea del sistema productivo minero del Real de Otzumatlán.*



Fuente: Núñez R. y Carapia M., Real de Otzumatlán, Queréndaro Michoacán, febrero de 2022.

24 Uribe Salas, José Alfredo, “La minería en Michoacán: Quinientos años de su historia,” en *Recuento histórico bibliográfico de la minería en la región central de México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, 1994, p.79.

No obstante, conforme iniciaba el siglo XIX e iniciaba el conflicto armado por la independencia de España, las minas volvieron a llenarse de agua, disminuyéndose su actividad y generándose un despoblamiento en Otzumatlan; aunque existieron intentos por desaguar sus minas, sería hasta el porfiriato, cuando la llegada de capitales extranjeros, permitieron el desarrollo de contratos de arrendamiento y concesiones, que le dieron un nuevo impulso a este importante centro minero.

Pero a pesar, de los registros historiográficos que se han citado, la historia industrial de Otzumatlán aún está por escribirse, sabemos que en el periodo de la Revolución Mexicana se detuvo y que comenzaron a realizarse nuevos trabajos en la década de 1940, exploración y extracción que vio su fin en la década de 1980.

Destacamos que los documentos que se resguardan en el Archivo de la Comunidad de Otzumatlán y que se encuentran en condiciones poco favorables, son precisamente de los siglos XIX y XX, cuando tuvo su esplendor productivo el sitio.

Su rescate y difusión, implicaría no solo dar un nuevo significado histórico-espacial a los vestigios materiales de la producción minera que aún se mantienen en pie, también contribuirían a generar un proceso de reconstrucción histórica del Patrimonio Local y a desarrollar proyectos culturales y ecoturísticos.

2.1 El templo de Real de Otzumatlán

Los conventos y templos en Michoacán representan un legado histórico, arquitectónico y cultural invaluable. Este patrimonio, forjado durante la época colonial, destaca por su relevancia en la evangelización, su vínculo con las comunidades indígenas y su influencia en el desarrollo urbano. Actualmente, muchos de estos espacios son reconocidos por su belleza artística y su importancia patrimonial.

Para los religiosos, la importancia de estos espacios tuvo un carácter fundamental para sus propias funciones de su labor evangelizadora y

servicios eclesiásticos. Que hoy en día forman parte de esa herencia arquitectónica del pasado colonial, mezcla de rasgos prehispánicos y europeos. Espacios claves en cuanto a su misión y representación que llevó a cuidar el propio del edificio, en ese nuevo orden espacial mediante el cual se pretendía llevar a cabo el cambio religioso y cultural de los pueblos indígenas de Michoacán.

El templo de Real de Otzumatlán, forma parte de la ampliación y mejoramiento que se llevó en este tipo de edificios entre 1650 – 1750, donde un sin número de conventos y templos se reconstruyeron, acrecentaron y perfeccionaron los muros, en donde las bóvedas de los interiores se decoraron con pintura sacra, se realzaron los retablos, además las imágenes y lienzos se caracterizaron por su lujo financiadas principalmente por las cofradías.²⁵

La fundación estuvo relacionada con la prosperidad de la actividad minera de la zona e influyó en la reconstrucción y embellecimiento de este espacio sacro. Tomando en cuenta que una vez registradas bajo la ordenanza de minas en la Nueva España, permitió tener derecho de obtener indios en repartimiento. Además, en 1591 el conde de Monterrey don Gaspar de Zuñiga y Acevedo mando realizar una relación de la demarcación en las minas de Otzumatlán, con la finalidad de otorgar a un grupo de indios un lugar para establecerse, con este mandamiento se entregó el fundo legal.

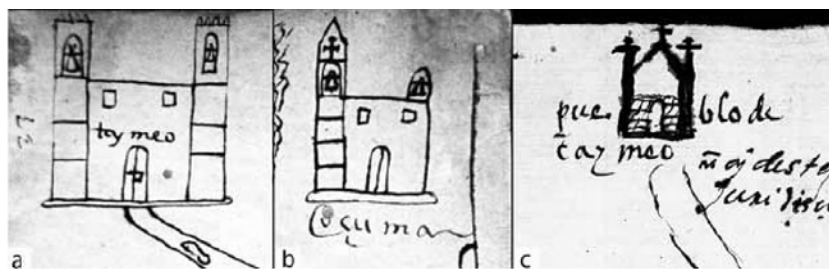
Otro hecho importante a valorar en este contexto es que Otzumatlán en 1590 estuvo sujeto a Taimeo, pero el descubrimiento de las minas permitió que el lugar tomara una mayor importancia en la región, incluso de Tlalpujahua. Esto fue motivo para ser nombrado el lugar como Alcaldía Mayor a Otzumatlán hasta el año de 1600 debido al conflicto

25 Martínez Aguilar, José Manuel, Formación y usos de los conventos en la provincia franciscana de Michoacán durante el virreinato. *Historia mexicana*, 70(2), 599-643. 2020, Epub 20 de enero de 2021. <https://doi.org/10.24201/hm.v70i2.4164>

judicial que existía en la región, que dio como resultado la resolución que alude que el lugar había de regresar a formar parte del corregimiento de Taimeo nuevamente.²⁶

La evangelización temprana en la zona puede estar presente, durante la segunda etapa de las misiones franciscanas en la Provincia de Michoacán, en tanto que alrededor del lugar vivían un grupo de indígenas dispersos. Pablo Beaumont en su crónica cita la presencia del convento de Zinapécuaro, al igual que Antonio de Ciudad Real hace referencia puntual de una construcción de cal y canto, pequeño con su claustro, dormitorios e iglesia, construido a partir de 1530 y reconstruido cinco años después. Denotando de esta manera su importancia en el proceso de cristianización del lugar, donde el Real de Otzumatlan formó parte.²⁷

Imagen 2. *Representación colonial de las iglesias de Taimeo (a y c) y de Otzumatlán (b).*



Fuentes: a y b) AGN, Tierras, vol. 2,729, exp. 18, f. 296, sección mapas, 1915; c) AGN, Tierras, vol. 2,681, exp. 17, f. 24, sección mapas, 1,602. Información retomada del trabajo de Lefebvre, K. (2020).

26 Paredes Martínez, Carlos, *Michoacán en el siglo XVI*, Morelia, Fimax Publicistas, 1984.

27 Lefebvre, Karine. Continuidad y transformación de la organización territorial en el siglo XVI: el caso de la región de Araró-Zinapécuaro. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 41(162), 2020, pp. 208-230. <https://doi.org/10.24901/rehs.v41i162.796>

Lefebvre, cita que las estructuras de estos edificios de culto se sustituyeron por materiales más duraderos y modestos, es complejo establecer las características de los lugares más pequeños en el siglo XVI. Retomando los mapas coloniales de iglesias la autora señala el uso de técnicas de construcción similares al utilizado de las casas de la población, tal vez con muros de adobe y techos de vegetales. En el documento cartográfico de 1589 donde se representa la iglesia de Oztumatlán (pueblo sujeto) y Taimeo (Cabecera), expresan que son lugares de una gran importancia que se expresa en la puerta principal de los edificios y terminada por dos ventanas con un techo alto.

Si bien la imagen muestra un tamaño menor al templo de Oztumatlán, tiene una torre campanario, como un diminuto campil en arco que corona el techo, esta imagen permite hacer visible que al cierre del siglo XVI estos espacios fueron de los pueblos sujetos del convento más importante cita la autora por cuestiones de carácter administrativo y económico que se ven reflejadas en formas complejas y las propias ampliaciones de carácter arquitectónico de los espacios sacros.

El deterioro del espacio por una combinación de factores sociales y naturales, obligo a los naturales del lugar solicitar la autorización y los permisos correspondientes en el año de 1619 para la restauración de su templo, en el expediente que cita Lebvere hace referencia que la iglesia de Oztumatlán se encontraba descubierta y la mayor parte de ella derumbada, circunstancia que restringía que el espacio religioso celebrara y llevara a cabo los oficios sagrados.

En el catálogo Nacional de Bienes Culturales Muebles e Inmuebles de propiedad federal, el templo de San Agustín se encuentra registrado con el código 160720016. Los datos generales: Clave del inmueble MX-SC-DGSMPC-BI-000806, nombre del inmueble: San Agustín, período del inmueble: histórico, circunscripción eclesiástica: Arquidiócesis de Morelia, época: siglo XVI, siglo de creación: siglo XVI.

Los datos históricos que se presenta en este documento refieren que el padre Ajofrín, cronista jesuita, visitó el lugar y realizo un dibujo del

pueblo que según él puntualizó el pueblo podía competir con el Real de Tlalpujahua, así mismo cita al lugar con pocas casas, a una distancia de doce legua de Valladolid y tiene una parroquia decente.

La fundación se remonta según la ficha de catalogación a fines del siglo XVI y fueron los frailes agustinos quienes erigieron la iglesia que se terminó hasta 1732 en que se concluyó la torre; desde sus inicios estuvo dedicada a San Agustín y es la fecha que se encuentra en la parte exterior del templo de Oztumatlán, lo que ha llevado a pensar para los visitantes e incluso para los propios lugareños que es la fecha de fundación y que decir de los religiosos que llevaron la labor de construcción.

El Real de Oztumatlán fue un poblado de considerable importancia para la Iglesia católica y se dice que el manifestador de la Catedral de Morelia se hizo con mineral de plata extraído de este lugar, sin embargo del antiguo poblado lo único que se conserva es el templo donde no quedo huella de los tapices y encajes franceses que la adornaban, ni el lujo que la comunidad había decorado, a causas de los vaivenes del movimiento revolucionario en la región, que marco la propia reorganización de la población: algunas casas frente a lo que fue la plaza y otras pocas al otro lado del río alineadas al camino principal que sube hacia San José de la Cumbre.

En 1985 se llevó a cabo su restauración, el predio no se encuentra delimitado en ninguno de sus lados, en 1984 se construyó un arco para indicar el acceso atrial, en donde se considera que no es el lugar original, ya que al frente del templo la pequeña plaza conserva una fuente de cantera verde con un kiosco encima, estos datos hacen suponer entonces que el atrio se encontraba hasta donde el día de hoy es el jardín del lugar.

En este mismo documento se describen los atributos arquitectónicos del templo del Real de Oztumatlán y todo el trabajo de restauración que se realizó en el inmueble religioso. Los cuáles serán retomados para exponer las características que permitan explicar el valor del espacio como patrimonio cultural de la localidad. En términos generales el con-

junto está formado por el atrio, el templo con su torre, la sacristía, casa parroquial y huerta. El atrio se redefinió al construirse un nuevo arco recuperando el anterior que se encontraba en un estado ruinoso se fortaleció en sus extremos por pilastrones aplanado y muretes que sostienen una reja de nueva confección.

Por su parte la fachada es de mampostería de piedra volcánica en cal y canto con cantera en escuadría en las aristas que se remete entre el cubo de la torre y un amplio contrafuerte. En la parte central está la portada de cantera cortada en sillarejo y labrada, el acceso es definido por los especialistas de medio punto sobre impostas y jambas lisas, flanqueas de pilastras toscanas sobre basa rectangular que se alarga hasta el entablamento de friso sin decorar que sostiene un basamento corrido donde se encuentra el vano del coro. Así mismo las llamadas pilastras rematan en almenas de perillón que flanquean la ventana del coro, mientras que otras sostienen el friso entablado sobre el dintel de amplias bóvedas.

En esta descripción arquitectónica exponen que sobre las cornisas del vano se ubica una peana curva que alberga la imagen de Santo Patrono San Agustín, donde el remate superior lo precisan como mixtilíneo que ha sufrido severas alteraciones, en el vértice se localiza un recuadro con una cruz de piedra con dos almenas sobre las cumbreras laterales, sobresalen canteras rosas y aplanados en ciertas áreas.

Por su parte la torre es de un solo cuerpo de basamento liso rematado por una cornisa sobre la que se encuentra un doble tablero moldurado que desplantan cuatro pilastrones que están cubiertos de lámina que forman el campanario por la parte exterior, sin embargo, al interior hace las veces de bautisterio, al contar con pilas de finales del siglo XIX, talladas con un regular diseño.

En esa delineación la nave es definida de planta de cruz con cúpula de media naranja y cipullín con tambor con el crucero, desplantada sobre pechinas, se cubre con bóveda de arista en los tres primeros tramos y separados por pilastras de cantera que sostienen los arcos fajones

techados al igual que el ábside y los cruceros, además el exterior del mamposteado hacer notar vestigios de que en algún momento estuvieron aplanados y coloreados.

Finalmente, destacamos el piso es de madera, con sutiles cambios del nivel en el prebisterio, en donde se localiza un altar de ascendencia neoclásica, en forma de ciprés, espacio en el que se evidencian esculturas como la de San Agustín, producción con características barrocas y que posiblemente formaban parte de un antiguo retablo que ya no existe en este espacio. Otro espacio recuperado por la comunidad es la sacristía, de pequeñas dimensiones, que está cubierta con viguería.

III. REFLEXIÓN FINAL

La concientización sobre la necesidad de resguardar el Patrimonio Local es aún, una tarea pendiente en nuestra sociedad, a pesar de reconocimiento innegable de la riqueza de su pasado histórico, que constituye un patrimonio cultural del mundo. Como se puede observar a lo largo del recorrido documental que se presenta en este texto, es sumamente importante difundir la relevancia del Real de Minas de Oztumatlán en el pasado e impulsar la clasificación y resguardo de sus monumentos, teniendo en consideración la organización de un proyecto gubernamental que apoye a la comunidad en el resguardo de los monumentos, que necesitan con urgencia un proyecto de rescate para evitar su pérdida.

Resulta indispensable también, generar conciencia en los sujetos obligados y miembros de la comunidad, para que gestionen los recursos humanos y materiales, para el correcto resguardo patrimonial.

Por lo anteriormente referido, el patrimonio histórico del Real de Oztumatlán, debería estimular la creación de proyectos para la sensibilización de la sociedad, sobre su relevancia como parte de la memoria colectiva, mundial y local.

Pero más allá del proceso de rescate del Patrimonio Local, es necesario reflexionar conjuntamente con los habitantes del Real de Oztumat-

lán, sobre la valía de su Patrimonio, que tiene que ver con actividades del pasado, que de alguna manera continúan vivas en su relación con la sociedad, en sus actividades cotidianas y que permitirán en un futuro, en conjunto con el análisis histórico y documental, generar proyectos de rescate cultural e incluso productivos y turísticos, en beneficio del desarrollo y la identidad local.

IV. REFERENCIAS

- ASRADM, *Real de Oztumtlán*. Dotación de Tierras, 1916, Expediente número 20, f.3.
- CARAPIA MEDINA, Guadalupe, y NÚÑEZ ALTAMIRANO, Rubén Darío, *Memoria, Cultura y Patrimonio*, México, Secretaría de Cultura Federal. Pacmyc, 2017.
- EDMONDSON, Ray, *Memoria del Mundo: directrices para la salvaguardia del patrimonio documental*, París, UNESCO, 2002.
- GAVIRA MÁRQUEZ, María Concepción (coord.), *Instituciones y actores sociales en América*. Morelia. Cuerpo Académico Historia de América, Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009.
- LEFEBVRE, Karine. Continuidad y transformación de la organización territorial en el siglo XVI: el caso de la región de Araró-Zinapécuaro. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 41(162), 2020, pp. 208-230. <https://doi.org/10.24901/rehs.v41i162.796>
- LODOLINI, Elio, *Archivística. Principios y problemas*. Madrid, La Muralla, S. A., 1993.
- MARTÍNEZ AGUILAR, José Manuel, Formación y usos de los conventos en la provincia franciscana de Michoacán durante el virreinato. *Historia mexicana*, 70(2), 599-643. 2020, Epub 20 de enero de 2021. <https://doi.org/10.24201/hm.v70i2.4164>
- MARTÍNEZ POZOS, Fernando, *Indaparapeo, historia, personajes y tradiciones*, Morelia, Balsal editores, 1988.
- NICCOLAI, SERGIO, “El Patrimonio industrial histórico de México y sus fuentes”, en *Revista América Latina en la Historia Económica*, (México, Instituto Mora), num.23, enero-junio, 2005.

- NÚÑEZ ALTAMIRANO, Rubén Darío, “La minería de metales preciosos”, *Ventana Interior*, año 6, vol. VI, núm. 32, abril-junio 2005.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, *Michoacán en el siglo XVI*, Morelia, Fimax Publicistas, 1984.
- RAMÍREZ MÉNDEZ, Jessica, & Torres Hernández, Ana Laura, “El historiador y el patrimonio inmueble. Un vínculo en construcción,” *Intervención*, México DF, 6(12), 2015, pp. 5-12. Recuperado en 25 de noviembre de 2024, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-249X2015000200005&lng=es&tlng=es.
- URIBE SALAS, José Alfredo, “La minería en Michoacán: Quinientos años de su historia,” en *Recuento histórico bibliográfico de la minería en la región central de México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, 1994.
- VELASCO, Alfonso Luis, *Geografía y Estadística de la República Mexicana*, México, Oficina de la Secretaría de Fomento, 1890.

Legislación

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Diario Oficial de la Federación, 5 de febrero de 1917, última modificación 31 de diciembre de 2024.
- Ley Federal sobre Monumentos y zonas Arqueológicas, Artísticos e Históricas, Diario Oficial de la Federación, 6 de mayo de 1972.
- Ley General de Cultura y Derechos Culturales, Diario Oficial de la Federación, 19 de junio de 2017.
- Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, Diario Oficial de la Federación, 11 de junio de 2022.

Capítulo 2

Resistencia, mentalidad y desarrollo local. La fiesta del «Niño de los Atribulados»: patrimonio inmaterial en el Barrio del Terremoto, Guanajuato

Patricia Campos Rodríguez¹ / Felipe Macías Gloria²

Sumario. Introducción; I. La ciudad de Guanajuato, su historia y sociedad; 1.1 Origen de la devoción al «Santo Niño de los Atribulados»; 1.2 El exvoto y otras ofrendas religiosas y culturales; II. Los responsables de la fiesta del «Santo Niño de los Atribulados»; 2.1 Geografía de la fiesta, organización y oficios de los responsables; 2.2 La fiesta dentro y fuera del recinto sagrado: solidaridad y riqueza cultural; 2.3 La comunicación generacional en las manifestaciones creativas: la danza del torito; III. Reflexión final; IV. Referencias.

INTRODUCCIÓN

Interesa el punto de convergencia entre la Historia de las mentalidades y las prácticas sociales discursivas que aborda la Sociocrítica, con el propósito de adentrarnos en el estudio de los bienes culturales, como es el caso del documento pictórico-lingüístico del exvoto mexicano³. Por

1 Doctora por la Universidad Paul Valéry III (Montpellier, Francia) y cofundadora del Programa la Universidad de Guanajuato en tu comunidad.

2 Profesor Investigador de la División de Derecho, Política y Gobierno y cofundador del Programa la Universidad de Guanajuato en tu comunidad.

3 En cuanto al termino *exvoto*, este proviene del latín (*ex voto*) que significa *por voto* o *en cumplimiento de una promesa*. Hoy día, algunos estudiosos

principio, a la Historia de las mentalidades le conciernen los sujetos colectivos, mientras que a la Sociocrítica le compete el análisis del sujeto cultural⁴. Ambas disciplinas retoman la noción del no consciente que nos permiten explorar las practicas sociales que se transcriben a través de los exvotos (retablitos) u otros objetos que deposita el creyente en el lugar sagrado. Por ende, el presente estudio recupera, a través del patrimonio cultural de las ofrendas mencionadas, una parte de la memoria colectiva y, a su vez, la contrasta con las narrativas de los responsables de la aludida fiesta, incorporando también las diferentes acciones colaborativas de los diferentes participantes que se suman al festejo.

En la devoción que la población guanajuatense profesa al «Santo Niño de los Atribulados», en el Barrio de Terremoto, observamos varios de los objetos de estudio a los que las dos disciplinas referidas líneas arriba se aproximan, tales como las actitudes, los comportamientos

consideran que el exvoto no solo es un documento pictórico lingüístico que guarda una parte de la memoria colectiva, lejana o reciente de la población, sino que conlleva la esencia de este patrimonio material mueble. Pero, al mismo tiempo, el exvoto muestra una de las formas más singulares de la religiosidad mexicana que, a través dicha ofrenda, es expresada por los creyentes católicos como especial forma de compromiso y agradecimiento hacia los seres celestes (Dios, Virgen María, santas o santos), por haber sido objeto de un favor o beneficio que en un momento crítico de su vida enfrentaron. Ver Patricia Campos Rodríguez y Felipe Macías Gloria. *Devociones: mentalidades y creencias culturales*. México, Universidad de Guanajuato, 2015.

- 4 Edmon Cros propone la noción del *sujeto cultural* para acercarse al estudio de las prácticas sociales y discursivas, ya que hacen referencia a la apropiación subjetiva de la cultura por cada individuo y, por ende, a la pertenencia de una misma colectividad. Además, el concepto de *sujeto* remite al funcionamiento del hecho socio ideológico, pero ese funcionamiento no es accesible sino a través de lo que el sujeto dice, lo que da a entender incluso aquello que calla, es decir, por medio de significados. Edmond Cros, *La sociocrítica*, Francia, L'Harmattan, 2003, p. 106.

colectivos, la sensibilidad, la expresión del imaginario y lo gestual⁵. Desde hace más de cien años —según los registros recogidos— y hasta la fecha (2025), estos comportamientos perviven en el tejido social, en la práctica comunal y, debido a la fuerte devoción de los creyentes, trascendiendo el espacio local, atrayendo visitantes y devotos externos. El hecho de que, año con año, estos se den cita en el lugar sagrado, se debe a que las promesas hechas al *Ser Celeste* se vuelve una parte esencial de sus vidas; e inclusive, del tiempo póstumo, ya que muchas veces, cuando el devoto fallece, es sustituido por algún familiar para que siga haciendo cumplir aquella trascendental promesa. Con semejante significado, tanto los organizadores de la fiesta como otros creyentes asumen un compromiso irrenunciable. Así auxilian en la logística, o bien, proporcionan recursos económicos.

Cabe señalar que, para el presente comentario, se hicieron dos recorridos de la procesión del Barrio del Terremoto hacia el Mercado Hidalgo: la de 2022 (ida y vuelta), con el fin de constatar si una vez pasada la contingencia del COVID-19 la afluencia de fieles se mantenía. En cuanto al segundo recorrido, en 2025, fue para agradecer y hacer un reconocimiento a las y los entrevistados en los años 2007 y 2009, ya que, como organizadores responsables de la fiesta al «Santo Niño de los Atribulados», han tenido la tarea de ser guardianes, de salvaguardar, rememorar y compartir el legado de sus ancestros a las nuevas generaciones. Se trata de una misión de enormes dimensiones, pues la esencia de dicha herencia conlleva conocimientos, organización, compromisos y responsabilidades fundamentales que contribuyen en mantener la tradición. Ellas y ellos asumieron con plena convicción y consciencia la importante encomienda de mantener viva la tradición, tanto al interior de las familias como en el tejido social del barrio.

5 Michel Vovelle, *Idéologie et mentalités*, Paris, La Découverte, 1985, p. 194.

I. LA CIUDAD DE GUANAJUATO, SU HISTORIA Y SOCIEDAD

Los orígenes de la región de Guanajuato son peculiares por la articulación que se dio entre el medio rural —a través de sus haciendas⁶— y la actividad minera. La explotación de las minas, iniciada en 1558, y su ubicación geográfica permitieron, primero, el desarrollo de haciendas; posteriormente, los pueblos, villas y ciudades incorporaron personas con su fuerza de trabajo, así como los enseres que requería la actividad minera. El Guanajuato minero quedó enclavado en una cañada, donde se situaron las haciendas de beneficio de metales⁷ (también conocidas como ingenios o fabricas). De una de estas haciendas va a formar parte el Barrio del Terremoto.

En México, las tradiciones culturales forman parte del patrimonio inmaterial⁸ de la vida diaria en todos los diferentes estratos de la población.

-
- 6 Por lo que corresponde a la noción de hacienda hace referencia a una propiedad agrícola o minera que tenía como tarea la producción y procesamiento de bienes como el azúcar, el cacao o los minerales preciosos como la plata. Ver Patricia Campos Rodríguez, “Capítulo IV. La hacienda, núcleo de producción principal, expansión y aglutinación de la población. Otras unidades de tierra”, en *Sociedad, economía y ritos funerarios en San Felipe, Guanajuato en el siglo XVIII*, México, Universidad de Guanajuato, 2010, pp. 109-170.
 - 7 Por lo general quedaban cerca de las minas, siempre y cuando, el entorno contara con suministros, vías de comunicación (caminos), fuerza de trabajo humana y suficiente corriente de agua (arroyos y ríos) para separar plata y el oro de los otros metales que conllevan.
 - 8 El patrimonio inmaterial se conforma por elementos que integran parte de la cultura de un pueblo porque expresa los modos de hacer y de ser, ya que permite, por una parte, repetir simbólicamente hechos históricos o establecer reglas morales o éticas. Por otra, la salvaguarda del conocimiento y las habilidades operativas que se transmiten de una generación a otra. Sin embargo, la singularidad es que se componen por fenómenos colectivos vivos que están en movimiento, o bien, otros se encuentran en proceso de

Estas costumbres se transmiten de generación en generación y son la esencia del pueblo, pues le dota de personalidad propia en relación con otras culturas.



Ilustración 1. Ubicación del Barrio de Terremoto en la ciudad de Guanajuato. *Elaboración: Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria / Julio Cesar Martínez Arredondo.*

Hobsbawm analiza los mecanismos que motivan el surgimiento de las tradiciones, sobre todo las civiles en el caso de Inglaterra, y examina cómo los grupos sociales las construyen. Al respecto, afirma que

la “tradición inventada” [...] implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de

desaparición y otros más por nacer. Pero su relevancia se puede afirmar que consiste en que dan testimonio de la identidad de un pueblo y de la sabiduría de este que trasciende en el tiempo independientemente de que el mundo se está renovando constantemente. Ver *Le patrimoine immatériel, en Patrimoine Culturel et Développement Local. Guide à l'attention des collectivités locales africaines*, Francia, CRATerre-ENSAG / Convention France-UNESCO, 2006, pp. 11-12.

comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que le sea adecuado.⁹

Tiempo antes, Vovelle cuestionaba el resurgimiento de las tradiciones en Francia que, en contraste con el caso de México, donde siguen vivas: en busca de raíces o de tradiciones tan valiosas que se las fabrica uno mismo.

[...] se puede resucitar la fiesta a la antigua, se puede hacer hoy resurgir la romería o la fiesta religiosa [la cual] no evoca más que resonancias lejanas, consideradas muy exóticas [...] sobre todo de parte de los jóvenes [...] ¿y, si se trata de encontrar nuevos escenarios, que fiesta inventar? ¹⁰

Para el caso de México, más que hablar de “resonancias lejanas”, hablamos de adecuaciones o reactualizaciones. Así, en los espacios urbanos como la ciudad de Guanajuato, y contrario a lo que se podría pensar, las representaciones culturales siguen en movimiento, evolucionando. Un ejemplo es la fiesta del «Viernes de Dolores», vigente y viva, contrario al recorrido tradicional a las minas de la Cooperativa de Cata—donde solían ofrecer nieve, agua fresca, caldo de camarón, galletas y otros manjares mexicanos— que ha desaparecido. Sin lugar a duda, las privatizaciones neoliberales de empresas del Estado mexicano y cooperativas como la de los mineros de Cata trastocaron las costumbres y tradiciones. Sin embargo, las fiestas socio-religiosas en la ciudad de Guanajuato continúan en resistencia y transformándose.

Mayo, mes dedicado a María, culmina con la peregrinación de los mineros; también destacan las festividades de San Juan y Presa de la Olla, la celebración de «La Cueva» en honor a San Ignacio de Loyola—patrono de la Ciudad— y las «Iluminaciones» en los diferentes barrios, previas a las posadas. La representación de la «Toma de Granaditas», el

9 Eric Hobsbawm y Terence Ranger (coords.), “Introducción: la invención de la tradición”, en *La invención de la tradición*, España, Crítica, 2002, p. 8.

10 Vovelle, *Idéologie et mentalités*, op. cit., p. 190.

28 de septiembre, convoca a los ciudadanos al Mineral de Santa Rosa, que se ubica a veinte minutos de la capital.

Las fiestas en México tienen la singularidad de ser extensas y diversas; de esto dan cuenta Irene Sánchez Franco y Antonio Gómez Hernández¹¹ o Herón Pérez Martínez¹², quienes señalan el papel e importancia que han tenido y siguen teniendo las fiestas en la vida diaria de las poblaciones del país. Al respecto, Enrique Florescano y Bárbara Santa Rocha confirman que la fiesta es “la forma de recrear el tiempo, revivir el pasado y renovar lo cotidiano [...] La fiesta comunitaria propicia el intercambio entre distintos pueblos, reafirma los valores colectivos y fortalece los pactos entre los individuos, las comunidades y sus santos patrones y deidades protectoras”¹³. Todos estos elementos los conlleva la «Fiesta del Santo Niño de los Atribulados» del Barrio del Terremoto, en Guanajuato, uno de los más antiguos.

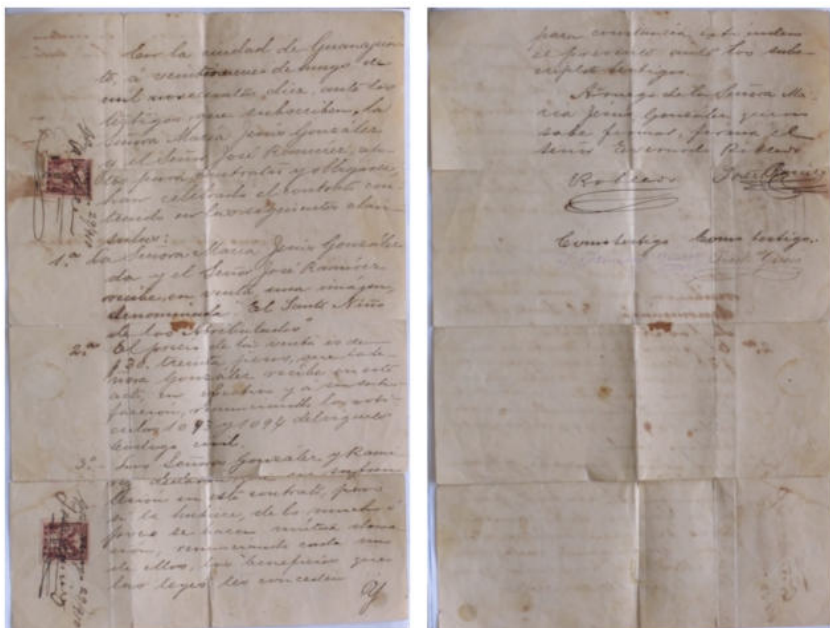
1.1 Origen de la devoción al «Santo Niño de los Atribulados»

En este barrio se celebra, año con año, a una pequeña imagen de un Niño Dios. Se tienen registros de la llegada del «Niño de los Atribulados» en el mes de mayo de 1910, adquirida por el precio de 30 pesos [ley 0.720], en presencia del abogado José Ramírez, tío de don Félix Gutiérrez, promotor de la fiesta, quien informó de ello en una entrevista el 6 de noviembre de 2007.

11 Ver Sánchez Franco Irene y Antonio Gómez Hernández (Coord.). *Diversas expresiones de las fiestas patronales, religiosidad e identidad en México*. México, Universidad Autónoma de Chiapas / Instituto de Estudios Indígenas / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2023.

12 Pérez Martínez Herón (Ed.) *México en fiesta*. México, Colegio de Michoacán, 1998.

13 Ver Enrique Florescano y Bárbara Santana (coords.), *La fiesta mexicana*, Tomos I, México, Secretaría de Cultura / Fondo de Cultura Mexicana, 2016, p. 12.



Ilustraciones 2 y 3. Documento de compraventa de la escultura *El Santo Niño de los Atribulados*. Fuente: Archivo familiar del Señor Félix Ramírez Gutiérrez.

La pequeña imagen se encontraba originalmente en uno de los minerales más antiguos y ricos. Don Félix Gutiérrez afirma que hacía milagros: “Desde que lo tenían allá en Rayas [...] Aquí mi tío lo tenía en un cuartito, primero [...] miró que el Niño siempre hacía sus milagros, y dijo ‘este Niño quiere su capillita’, y luego, luego se puso en obra”¹⁴.

Al respecto de la práctica *la fiesta*, que va estrechamente unida con las devociones populares, Michel Vovelle señala: “en todas las épocas, la fiesta

14 Patricia Campos Rodríguez y Felipe Macías Gloria, Entrevista a Ramírez Gutiérrez Félix, 6 de noviembre de 2007, Capilla del Niño de los Atribulados, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

fabrica la herencia que le conviene [para lo cual] el historiador [está] atento para percibir de qué se nutre el imaginario colectivo en el tiempo”¹⁵.

Respecto al exvoto como expresión del milagro, en su libro *Histoires figurales*, Vovelle propone una lectura diferente a la de *Ideologies et Mentalités*. En esta última, destaca las dificultades de semejante fuente documental, sugiriendo que suelen ser “ingenuos, [o] estereotipados a partir de cierta época”. Aunque, también destaca su valor como “uno de los raros medios de investigación en el mundo del silencio de aquellos que no han tenido los medios de expresión escrita; es asimismo una confesión individual, introduce, por poco que sea, en el secreto de las conciencias”¹⁶.

En *Histoires figurales*, Vovelle afirma que el exvoto, como “documento cultural”, es el mensaje codificado, dibujado y pintado que nos ha transmitido la gente que no tuvo otro medio de expresión. Testimonio sus creencias, miedos y esperanzas: “Confesiones inconscientes o sacadas con astucia revelan los tratamientos de una psicología del milagro, de una red de actitudes ante el peligro, la enfermedad, la muerte”¹⁷.

Por ello, la geografía del exvoto en el estado de Guanajuato permite aproximarse al sentimiento religioso de los grupos sociales.

15 Vovelle, *Idéologie et mentalités*, op. cit., p. 197.

16 Michel Vovelle, *Histoires figurales*, Francia, Usher, 1989, pp. 57-58.

17 Vovelle, *Idéologie et mentalités*, op. cit., p. 90.



Ilustración 4. Municipios relacionados con la geografía del exvoto (*retablos*). *Elaboración: Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria / Elisa Eréndira Martínez Rocha.*

1.2 El exvoto y otras ofrendas religiosas y culturales

Desde el Concilio de Trento, que inició en 1545 y concluyó en 1563 —según lo especifica el *Diccionario Porrúa. Historia, biografía y geografía de México*¹⁸— la Iglesia ha marcado las pautas a seguir en las devociones

¹⁸ *Diccionario Porrúa. Historia, biografía y geografía de México*, Tomo A-C, México, Porrúa, 1995, p. 893.

populares, promoviendo unas, desacreditando otras, e incluso pretendiendo erradicar algunas más. En México, el Primer Concilio (1555) hizo lo propio siguiendo esta línea de acción. Sin embargo, el imaginario colectivo no siempre responde al discurso de la Iglesia. Un claro ejemplo es el surgimiento del culto a la Santa Muerte en los barrios conflictivos de la Ciudad de México y otras regiones del país.

La religiosidad manifestada a través de las promesas votivas, a pesar de las diferentes lecturas que ofrece al historiador de las mentalidades, no ha despertado el mayor interés por preservarlas. Es el caso para las promesas dirigidas al Niño Dios del Terremoto. En la actualidad, se conservan apenas 84 láminas que transcriben la vida cotidiana de la población. La evidencia de los creyentes que aseguraron haber sido favorecidos con un milagro se encuentra desde las décadas de 1900 hasta el año 2000. Uno o varios exvotos testimonian esta devoción.



Ilustraciones 5 y 6. Exvoto: lámina al óleo sobre metal y dibujo con puntillas sobre cartulina del Santo Niño de los Atribulados. Fuente: Colección Santo Niño de los Atribulados.

La geografía del exvoto en el estado de Guanajuato tuvo un importante cambio en la década de 1970 con la irrupción de la fotografía como medio de promesa en los santuarios. Sin embargo, se ha encontrado una excepción: en la capilla del Terremoto existen 92 fotografías, la mayoría en blanco y negro, y la más antigua data de 1927. De este modo, en cada década se encuentran testimonios de cumplimiento del compromiso devoto de hacer público el milagro recibido. El imaginario colectivo

construye la devoción como un regalo que se hace plasmándolo en papel a manera de dedicatoria, del mismo modo que en otros actos de la vida cotidiana. La última fotografía registrada corresponde al año 1978.



Ilustración 7. Familia nuclear, 1927. *Colección Santo Niño de los Atribulados.*

En este pequeño corpus de láminas y fotografías, las prácticas sociales han sufrido cambios, pues ya no se depositan en la capilla. Han pasado diez años sin que nadie haya llevado una lámina o una fotografía. Ahora, afirma don Félix:

Sí hay gente de donde quiera, bueno como le digo viene gente a visitar y trae su ofrenda por algún milagro [pueden ser flores, cortinas, pintura, joyas. La devoción se ha vuelto pragmática] [...] luego se vienen hasta de rodillas desde allá debajo de la Galarza¹⁹.

19 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Ramírez Gutiérrez Félix, *op. cit.*

II. LOS RESPONSABLES DE LA FIESTA DEL «SANTO NIÑO DE LOS ATRIBULADOS»

El Barrio del Terremoto se prepara todo el año para festejar el aniversario del «Niño de los Atribulados» el 6 de enero, día en que, según lo narra la Biblia en el libro de Mateo²⁰, los Reyes Magos llegaron del lejano oriente a ofrecer sus presentes a Jesús. Al respecto, Philippe Ariès plantea el significado de la fiesta, donde se ponen en juego:

estrategias comunes, los sistemas de valores, las organizaciones colectivas, es decir todas las conductas que constituyen una cultura rural o urbana, popular o elitista [...] [es la] prolongación y apogeo de la sociabilidad por la sobrevivencia popular y la metamorfosis en mitos de los acontecimientos²¹.

Las conductas y prácticas colectivas en torno a esta fiesta viven y expresan su tradición en tres momentos significativos: acostar al Niño la noche del 24 de diciembre, levantarlo —cuya fecha varía— y, el día 6 de enero, la mencionada celebración que convoca no solo a los integrantes del barrio, sino a la población en general.

Por generaciones, las familias Alvarado y Noriega han asumido, desde los abuelos, el compromiso con dos de estas fechas representativas. Conservar la tradición, para ellos, es lo más importante: la instituyen los abuelos, los padres, y ellos deben prolongarla transmitiéndola a sus hijos y a sus nietos. Dar continuidad en el tiempo es capital.

20 En la Biblia Latinoamericana se expresa: [...] Abrieron después sus cofres y le ofrecieron sus regalos de oro, incienso y mirra [...] Mateo, cap. 2, vers. 10. *La Biblia Latinoamericana*, Mateo, cap. 2, vers. 10, España, Verbo Divino, 2004.

21 Philippe Ariès, “La historia de las mentalidades”, en Jacques Le Goff (coord.), *La nueva Historia*, Francia, Complexe, 1988, p. 183.



Ilustraciones 8, 9 y 10. Familias Alvarado y Noriega. *Registro fotográfico del Programa.*

Alberto Alvarado Ríos, en entrevista del 13 de noviembre de 2007, afirma que su padre, José, empezó a arrullar al Niño, y una vez que él muere, la familia no quiso dejar la tradición. En la actualidad, su madre —de aproximadamente 73 años— y él —de 48—, han mantenido esta tradición durante los últimos 20 años. Para tal acontecimiento, piden a don Félix que avise a los músicos (cinco) y al coro. Preparan cerca de 200 aguinaldos con fruta y dulces; “debe ser una bolsa generosa”, agrega don Félix. La familia, que cubre todos los gastos, autoriza a otros feligreses para llevar sus propios Niño Dios, que pueden ser hasta ocho, según palabras del informante.

Con respecto a los milagros contruidos por el imaginario colectivo, Alberto Alvarado Ríos asevera: “El niño es bien generoso y por eso ... es por lo que siempre vengo para acá, [...] ha sido muy agradecido conmigo [...] una vez me caí todas las escaleras [...] me pegué en la cabeza bastante fuerte”²².

A decir de Alberto, el Niño lo protegió, y ese es su milagro. Lo más importante, concluye, es mantener viva la tradición, por tal motivo seguirán asumiendo el compromiso “hasta que Dios me dé vida”.

22 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Alvarado Ríos Alberto, 13 de noviembre de 2007, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

¿Quiénes *levantan* al Niño? Roberto Noriega Ramírez y Esperanza González son los padres de una numerosa prole (17 embarazos). Una de las hijas, María Eugenia, de 63 años, evoca en una entrevista del 21 de noviembre del 2001:

Pos yo recuerdo que con mi bisabuelo levantaban al Niño y luego se lo pasaron a mi abuelo [cuando] falleció [...], le dejaron el cargo a mi papá [...] él le dijo al Padre que quisiera que siguiera la tradición [...] ya que mi papá falleció, entonces ahora está mi hermano. Ellos son los que están [...] levantando al niño²³.

Otras familias desearían compartir ese privilegio, no obstante, los Noriega, por línea masculina, no dejarán esa tradición. María Eugenia González, orgullosa, señala que cuando mueran sus hermanos, continuarán los nietos, “y todos van a seguir”, afirma. Más adelante, añade que sus hermanos y hermanas se turnan el compromiso por año: “al día siguiente de los Santos Reyes se levanta al Niño”. Su mamá compra los dulces. Hace un año, por primera vez, su cuñada ofreció tamales y atole.

El 6 de enero es un día de reencuentro, de reconciliación, ya que todos acuden a la casa familiar. El hermano mayor, Roberto Noriega González, tiene 60 años y también está seguro de la continuidad de la tradición: “hasta que quede el último de los Noriega y pos va a estar muy difícil para que se acabe”, reitera con orgullo. Sin embargo, lamenta los cambios ocasionados, en gran medida, por la prolongada crisis económica que vive México. Recuerda a las familias Valdés, Olmos o Mares, quienes aportaban recursos económicos para las diferentes festividades. Ahora, señala: “Santo Niño ha estado un poco abandonado en cuestión de sus fiestas, me refiero a las posadas y todo eso [...] ya no son las mismas personas de antes”²⁴.

23 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a María Eugenia Noriega González, 21 de noviembre de 2007, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

24 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Roberto Noriega González, 21 de noviembre de 2007, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

Esperanza González Vargas, madre de los entrevistados mencionados, recuerda haber nacido en 1924 y haberse casado a los 14 años. Su esposo era un alfarero “muy allegado a las iglesias, regalaba floreros a la Basílica, la Compañía, Belén y San Roque”. En una ocasión, el Padre le preguntó:

Dime si ya no puedes levantar al niño'. [Ella responde] ¡Ay no Padre! qué dirían mis hijos, y los hijos de mis hijos, todos éstos van a tener que seguir ellos levantando al niño [...] yo casi ahorita ya no lo arrollo, sino ellos, yo los dejo que [...] sigan porque ellos ya son jóvenes y quiero que sepan lo que es una tradición bonita²⁵.

La reflexión de Esperanza continúa:

Yo digo eso es muy importante para ellos, porque dicen, no pos mi abuelito o mi mamá me dejó la tradición [...] Adrián el hijo de Roberto, él quiso, ahorita dijo: 'Ay abuelita ora' que vaya a arrullar al niño, yo quiero dar tamales, y quiero dar atole'. [Ella responde] ¡Pos ándele, hijo, pos qué caray!, ¡pos cómo no, sí, sí!²⁶.

Para Esperanza, esta tradición es la prolongación de la vida que un día ella y su esposo iniciaron. Rememora tiempos pasados cuando el Barrio del Terremoto era muy apacible; la gente acostumbraba a sentarse en las *banquetitas* todas las tardes, los niños jugaban, y en las tiendas de Pedro Sandoval y Lucita del Campo, “pues respetábamos mucho a ese señor [...] le comprábamos nosotros todo lo que necesitábamos para el hogar”.

En la actualidad, a su parecer, la fiesta ha perdido lustre a causa de la crisis económica: “había muchos cuetes, muchas danzas, muchas cosas bonitas, fíjese. Ahora ya últimamente se ha perdido un poquito, [...] porque orita ya ve pos la gente no tiene mucho dinero. En aquellos tiempos el dinero, había mucho”²⁷.

25 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Esperanza González Vargas, 21 de noviembre de 2007, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

También relata que, cuando su pequeño se enfermó, prometió al «Niño de los Atribulados» regalarle el cetro y la corona que, en la actualidad, conserva. Pero no sabe de personas que hayan recibido un favor. La capilla del «Santo Niño», como le llaman, se abre diario a las ocho de la mañana y cinco de la tarde para la misa y el rosario, respectivamente.

Otro de los hijos de Esperanza, Germán Noriega González, nacido en 1960, considera que es un halago levantar al Niño, pues es “continuar con la tradición que mi papá dejó [...] ahora como ya vienen los nietos, ya se permite que sigan la tradición, para seguirles inculcando, para que siga la tradición, ya de ellos”²⁸.

Germán también reflexiona sobre cómo la “globalización” o el “neoliberalismo” han introducido *la comida chatarra* y han invadido los espacios cotidianos. Solían comprar la confitura para los aguinaldos en el Mercado Hidalgo, localizado en el centro de la ciudad de Guanajuato, el más antiguo de todos, pero comenta:

Ahora ya, por ejemplo, cómo han cambiado las cosas, pos ya compramos en supermercados [porque] el dulce que se da [...] ya la gente quiere pues cosas novedosas, ya no quieren muchas veces el dulce que se daba antes, que es lo que más la gente grande pide. El Padre les dice: ‘Den los dulces que más les gusten a los niños’²⁹.

Considera que ha habido cambios en las tradiciones y que, aunque estos sean banales, afectan el ánimo de los fieles:

Ha cambiado la tradición en la Iglesia porque ya no permiten el confeti, ni las velas, nada más tiene que ser [...] las serpentinas y las lucecitas [...] lo que no se ha perdido de la tradición es que son cantadas, eso sí es lo bonito, tanto del levantamiento como del acostamiento³⁰.

28 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Germán Noriega González, 21 de noviembre de 2007, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

2.1 Geografía de la fiesta, organización y oficios de los responsables

Estos acontecimientos convocan a otros barrios o callejones aledaños al Terremoto, como son El Toro, El Charro, La Gualdra, San Clemente, El Mosco, El Chilito, entre otros igualmente populares.

Pertenecer a una comunidad e integrarse y participar en sus festividades estrecha los lazos de unión en muchos sentidos. Por ejemplo, aparte del novenario previo a la fiesta principal, se ofrece misa por el recién fallecido, acto que da fuerza y certeza de ser acompañado más allá de la muerte para asegurar el reposo eterno. Aquí entra el *no consciente* del que habla Philippe Ariès, donde se almacenan “ideas recibidas o ideas en el aire, lugares comunes, códigos de convivencia o de moral, conformismos o prohibiciones, expresiones compartidas, impuestas o excluidas de los sentimientos y de los fantasmas”³¹.

Germán comenta que tiene el mismo oficio que su padre, quien lo heredó también del suyo, sucesivamente transmitido de generación en generación. Sus hermanos más grandes aprendieron la alfarería, pero ninguno se dedica a ella, pues:

Vino lo que fue la introducción de la cerámica China y [...] se fue al fracaso. No nada más en nuestra familia sino en todas las familias de Guanajuato, porque muchos se fueron a Tonalá [Jalisco, México] a trabajar ya como trabajadores empleados. [...] Mi papá fue uno de los mejores alfareros y no nada más a nivel estatal, a nivel nacional [...] Aquí en Terremoto primero, en el Callejón del Charro, ahí tenía su fábrica mi papá, de aquí se pasó a San Clemente³².

31 Ariès, “La historia de las mentalidades”, *op. cit.*, p. 188.

32 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Germán Noriega González, *op. cit.*

Continuando en sus recuerdos, Germán cuenta que su progenitor empezó a trabajar desde los 6 años, en San Luisito, el barrio de los alfareros guanajuatenses, con sus primos, hermanos, tíos y abuelos. Las artesanías en México, por lo general, son empresas familiares. No obstante, la década de los noventa marcó una crisis y la decadencia de la alfarería: “el descenso que empezó a bajar toda la productividad aquí. Inclusive hasta en el Mercado Hidalgo también [...] empezaron a cambiar las artesanías”³³.

Apunta que su mamá sigue siendo comerciante de artesanías y que, además, pertenece a una familia de músicos. La Universidad de Guanajuato le hizo un homenaje a su abuelo en 1976 o 1975, “por ser el fundador de las estudiantinas”. Incluso artistas reconocidos internacionalmente, como Dolores del Río y Pedro Vargas, le entregaron un reconocimiento a su abuelo. Así, la familia Noriega considera que tiene muchos recuerdos de tiempos mejores.

Por su parte, María de Jesús Noriega González tuvo una gestación difícil, entonces se encomendó a San Antonio y al «Niño de los Atribulados» para que su hijo naciera sano. Fervorosa, dice: “aquí está mi hijo ya hecho todo un médico militar”. Y reafirma su pertenencia a una comunidad y a un espacio territorial: “para mí es algo muy bonito, una emoción muy grande, el participar en la Iglesia, y sobre todo de mi barrio. Sí, de mi barrio y ver que las tradiciones no se pierdan”³⁴.

Se puede observar cómo, en el discurso del grupo social, se manejan sentimientos de cooperación, unidad, identidad y continuidad para que la tradición trascienda generaciones y se mantenga viva la herencia de abuelos a padres, hijos y nietos. O como argumenta Philippe Ariès: “Podría ser que los hombres de hoy sienten la necesidad

33 *Ibid.*

34 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a María de Jesús Noriega González, 21 de noviembre de 2007, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

de hacer emerger a la superficie de la conciencia los sentimientos de antes escondidos en una memoria colectiva profunda”³⁵.

Continúa Ariès señalando que son las “sabidurías empíricas que regulan las relaciones familiares, las colectividades humanas con cada individuo, la naturaleza, la vida, la muerte, Dios y el más allá”³⁶.

Ahora bien, ¿cómo suceden los acontecimientos el 6 de enero? El centro de la organización de la fiesta lo representa don Félix, nacido en 1932, quien desde los 16 años forma parte de la Orquesta Sinfónica de la Universidad. Siempre ha vivido en el Barrio del Terremoto y es el hombre más respetado de ahí.

Recuerda que, cuando era niño, él y sus hermanos ayudaban a su padre, Anastasio Ramírez (nacido en 1896), a repartir los programas conocidos hasta la actualidad como *tarjas*, aunque desconoce el origen del término, “pues así viene ya desde antiguo”. De sus nueve hijos, piensa dejar la responsabilidad al menor, quien ahora tiene 35 años. Y cuenta que cuando le dice que será él heredero de la tradición, él solo responde: “Pos sí”. Se trata de una herencia difícil, ya que los gastos para ofrecer los alimentos corren por su cuenta, aunque no falta quien le dé arroz, aceite, u otros alimentos necesarios.

35 Ariès, “La historia de las mentalidades”, *op. cit.*, p. 188.

36 *Idem.*



Ilustración 11. Señor Félix Ramírez Gutiérrez, responsable de la fiesta y exmúsico de la Sinfónica de la Universidad de Guanajuato. *Fuente: Registro fotográfico del Programa.*

Los fondos económicos para pagar los gastos de la fiesta salen de *rifas* que se hacen durante el año. En esta ocasión, el premio fue una televisión o mil pesos. La venta de boletos dura casi todo el año, y el sorteo se hace el 24 de diciembre. A la pregunta de si la gente coopera con ello, afirma: “Sí cooperan, no’más este año están así medios [...] por la economía que hay [...] la crisis que hay de la economía [...] [Reflexiona] Si no hay dinero no hacemos nada, pos no ¡como que no! El Niño nos lo va a agradecer”³⁷.

El anhelo de trascendencia, pero también el espacio para relajar las tensiones colectivas, son el escenario de la festividad.

Los festejos comienzan con un novenario acompañado con música interpretada con dos violines, un violonchelo (del señor Ramírez), un contrabajo, un órgano y un cantor. Durante los nueve días, los participantes llevan tamales, café o atole. Cuando se pregunta si previamente existe algún acuerdo para tal efecto, don Félix responde que no, que “ya son personas antiguas que han estado siempre tomando su día”.

37 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Ramírez Gutiérrez Félix, *op. cit.*

2.2 La fiesta dentro y fuera del recinto sagrado: solidaridad y riqueza cultural

Para la celebración de la fecha principal, se contrata una banda de música, dos conjuntos, danzas como *El Torito*, *Las Mojigangas*³⁸ y *Los*

-
- 38 Por lo que corresponde a la práctica socio cultural de las mojigangas en México, han formado y forman hoy día parte de las festividades populares en diferentes regiones del país, pues su cometido ha sido de alegrar y dar colorido a las fiestas socio-religiosas o civiles en las calles o plazas públicas, se puede decir, que tal manifestación cultural, contiene y retoma una parte del títere, de la marioneta o de una escultura, por lo general, alcanzan una altura que va de los 2 a los 6 metros. El origen se da en España en los siglos XVI y XVII en las compañías de bojiganga del teatro ambulante donde los actores disfrazados bailaban al son de la música para finalizar el espectáculo. Al ser invadido México en el siglo XVI, dicha práctica se va instalando en el tejido social, Fray Bartolomé de las Casas, señala que formó parte del teatro misionero para “evangelizar” a la población. Al paso del tiempo, la población las fue integrando a las celebraciones religiosas y sociales, incorporando cambios de la población y materiales de las localidades como se transcribe en el caso de San Miguel Allende (Guanajuato) y otras regiones del país como Atlixco (Puebla), Álamos (Sonora), Zacualpan de Amilpas (Morelos), Tehuixtla y San Andrés Tuxtla (Morelos) y Oaxaca entre otras poblaciones. La esencia del desfile de las mojigangas, como en sus orígenes, son para ridiculizar a figuras públicas, motivo por el cual se exagera los rasgos de los personajes con un significado burlesco. La elaboración de la cabeza–busto se elaboran con cartón. En cuanto a la máscara se confecciona con cartón o madera, ambas partes se integrarán a su vez, a una estructura de madera o carrizo que se complementa con un traje-vestimenta (típica) y algunos accesorios. Por tanto, al momento que ella o él bailarín, se mete en la estructura de la mojiganga, su cuerpo y sus piernas, al bailar, le dan vida. Ver Ángel Gayúbar, *Historia de mojigangas diversas*, <https://es.scribd.com/document/164474859/Historias-de-Mojigangas-Diversas>; y Analí Zureli Medina Gamboa, “Máscaras y difusión de tradiciones: el caso de la mojiganga en Zacualpan de Amilpas”, en *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, vol. 40, núm. 2 (abril-septiembre de 2018), Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 63-86, ISSN 1405-843X, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6789206>

*Locos de San Miguel Allende*³⁹, con la singularidad de sus mascararas⁴⁰. No puede faltar el castillo de fuegos artificiales, que al ser quemado marca el cierre de la fiesta por ese año. Todos los comerciantes dan precio especial a don Félix Gutiérrez al adquirir lo necesario para la celebración.

39 El *Convite de Locos*, ahora también nombrado *Desfile de los Locos* o *Festival de los Locos* tiene su origen en la *Danza de los Hortelanos*, quienes bailaban en las fiestas socio religiosas en honor a San Isidro Labrador y San Pascual Baylón. Este último, también nombrado, El Santo de los Huertos, fue y es venerado en el recinto sagrado (mes de junio), conocido como la Capilla de La Casa Colorada, hoy día (2025), Parroquia de San Antonio de Padua, ubicada en el Barrio de San Antonio (San Miguel Allende). La oralidad señala que, en el pasado lejano–cercano, la aglomeración de las personas para ver la *danza de los hortelanos* impidió a los danzantes bailar, motivo por el cual, los responsables empezaron incluir a otras personas con vestimenta de espantapájaros, ya sea para espantar o alejar un poco a la concurrencia y abrir el espacio para la danza, por tanto, a estos personajes, la población les empezó a llamar “locos”. Los atuendos que portan, con el devenir han evolucionado, sin perder el colorido de estos, que van desde mascararas (cartón o madera), pasando por la vestimenta de payasos, luchadores mexicanos, diablos, calaveras, animales, marcianos, mojangas, superhéroes de Marvel, hasta disfraces de políticos.

40 Las máscaras, con sus matices por el devenir, desde el México antiguo, pasando por el periodo colonial, siglos XIX y XX, hasta el presente (XXI) ha tenido fines de ritualidad o festivos que transcriben la identidad de cada pueblo. Sin olvidar que, a tal práctica ancestral, sin perder su esencia, incorporó nuevos conceptos traídos por los pueblos de África y por Europa, enriqueciendo la creatividad de esta hasta la actualidad. Hoy día, como lo asientan los estudiosos del tema, como Analí Zureli Medina Gamboa, por lo menos una vez al año, el danzante la usa con la indumentaria expreso, porque se transforma en el personaje que representa en la festividad. Ver Analí Zureli Medina Gamboa. *op. cit.* pp. 63-70; Espinosa López, Esmeralda. “La evolución de la construcción de la máscara en México: de la ritualidad a la industria”. *Mayéutica. Revista Científica de Humanidades y Artes*, vol. 13, núm. 1 (2025), pp. 59-77. <https://revistas.uclave.org/index.php/mayeutica>

Empieza desde la víspera, desde el sábado [...] en la tarde como a las seis [...], empieza la música y *El Torito*, y los cuetones, pues. El domingo amanece con las mañanitas a las seis de la mañana y la misa a las ocho, ocho y media, ya después sigue todo lo que hay, todas las danzas y todo. En la tarde hay consagraciones para los niños, a las cinco de la tarde con su rosario ⁴¹.



Ilustraciones 12 y 13. La fiesta del Barrio: grupo de música; niñas y niños de la Danza del Torito. *Fuente: Registro fotográfico del Programa.*



Ilustraciones 14 y 15. Danza de concheros, mojiangas, Danza del Torito y mercado Hidalgo. *Fuente: Registro fotográfico del proyecto.*

Los alimentos para los músicos y bailarines se preparan en casa de don Félix Gutiérrez. Sus hermanas lo apoyan para ofrecer mole y arroz.

41 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Ramírez Gutiérrez Félix, *op. cit.*

Por la mañana, dan chicharrón, atole y café. Los músicos que llegan desde el sábado se hospedan con familias.

Antiguamente, había una danza que hacía una velación, y también había un conjunto de mandolinas y guitarras. El señor Ramírez recuerda que eran “todos señores viejitos”, y que su papá tocaba el bajo en este conjunto.

Eric Hobsbawm propone tres tipos de tradiciones *inventadas*. Nos interesan aquí aquellas que “tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento”⁴². Al respecto, don Félix Gutiérrez dice, por ejemplo:

Cuando empiezan a querer bailar se les dice que no, o quitamos al grupo y ya, si porque empieza el relajo, lo religioso no es para andar bailando [...] ya cuando empiezan con eso, porque ¡sí hay eh!, se juntan y andan muy alegres, suspendemos⁴³.

En todas las celebraciones existe una constante preocupación porque la fiesta no degenere el ambiente religioso y familiar. Hoy día, la religiosidad colectiva se apropia de los espacios públicos. Los santos o las vírgenes festejados en los barrios salen en procesión a dar un paseo por las plazas y calles, bien sea para recolectar limosnas o para despertar el interés de los fieles, como para acudir a compartir las danzas, ver el castillo de fuegos, o para atestiguar una tradición que tiene sus orígenes, por lo menos, a mediados del siglo XX.

Alrededor de las dos de la tarde, don Félix Gutiérrez, a la cabeza del grupo, abandona el espacio donde se desarrolla la fiesta. Acompañan, seguido de las andas que portan al festejado, espléndidamente adornado

42 Eric Hobsbawm y Terence Ranger (coords.), “Introducción: la invención de la tradición”, *op. cit.* p. 16.

43 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Ramírez Gutiérrez Félix, *op. cit.*

con flores, las danzas, *El Torito*, *Las Mojigangas*, *Los Locos*, y los fieles. El recorrido comienza bajando (el Terremoto está en lo alto) por las calles de Galarza y Mendizábal hasta llegar al Mercado Hidalgo, donde la gente se aglomera para presenciar las danzas y reírse con los bailes de *Los Locos* o *El Torito*. El cortejo entra al mercado, de por sí concurrido, recorre sus pasillos y sale nuevamente para continuar por la calle Juárez, la principal de la ciudad, hasta tomar San Javier y subir de regreso al Terremoto. A continuación, se da una pausa para la comida.



Ilustraciones 16 y 17. Danza de concheros, mojigangas, Danza el torito y mercado Hidalgo. Fuente: Registro fotográfico del Programa.



Ilustraciones 18 y 19. Santo Niño de los Atribulados y cortejo. Fuente: Registro fotográfico del Programa.

A las cuatro de la tarde, antes de las consagraciones, el pequeño templo se llena y una devota encabeza el rosario. Evoca los temores y las preocupaciones de las familias y se dirige a la Virgen María, madre del «Niño de los Atribulados», pidiéndole por los ahí presentes. El rosario es en honor de las familias que cubrieron el novenario. Se demanda que termine la desintegración familiar a causa de los divorcios, que no afecte la crisis económica, que acabe la violencia contra los hijos, que mengüen las enfermedades, la tristeza; se ruega por los vecinos, amigos y por la comunidad en general.

El rosario rompe con los cánones que marca la Iglesia, ya que es más libre y auténtico, pero, sobre todo, remite a la crisis de valores que vive la juventud mexicana y, por ende, las familias. Uno de los versos, registrado el 6 de enero de 2009 en el Barrio del Terremoto, dice así:

Señor Jesús, hoy te ofrecemos también este rosario por los jóvenes. En este año de las familias de los jóvenes. Mira cuántos jóvenes, Señor, no te conocen porque han sido golpeados, maltratados y heridos por nosotros como padres. Te pedimos Señor Jesús que nos des sabiduría para conducir a los jóvenes ⁴⁴

En el centro de los ruegos y lamentos está la Virgen y su hijo, en la advocación del «Niño de los Atribulados». En esa ocasión, a las cinco de la tarde, inició la misa el padre J. Guadalupe Torres, y al terminar roció agua bendita sobre los presentes que tenían a sus pequeños hijos en brazos. Con este acto simbólico, los asistentes esperan que sus niños queden protegidos de todo mal.

44 Versos registrados en la Capilla el 6 de enero de 2009. Barrio del Terremoto, Guanajuato.



Ilustraciones 20 y 21. El padre J. Guadalupe Torres y Marisol Olmedo Ramírez. Fuente: Registro fotográfico del programa.

Ese 6 de enero de 2009, una vez que salieron los fieles, se entrevistó a la nieta del organizador, Marisol Olmedo Ramírez, en el Barrio del Terremoto. La joven contadora tenía 27 años, y comentó que:

Como nieta de don Félix, lo apoyo en todas las actividades posibles, en cuanto a organizar los eventos con los jóvenes, [...] ayer se realizó uno, con jóvenes, ahorita con el rosario, con el ministerio de música, con las andas, a preparar los niños, para que nos acompañen en la peregrinación [...] eso es en lo que yo lo apoyo ⁴⁵.

En ese entonces eran diez nietos los que participaban en la fiesta. Los hombres se ocupaban en los arreglos de la calle, colocando luces y banderitas. Las mujeres, en la cocina, preparando los manjares de la fiesta. Se contaba con la participación de toda la familia, “porque es más que nada una tradición de la familia”; aunque los vecinos también apoyaban en la festividad. En la entrevista, Marisol se muestra convencida de que, si algún día su abuelito la dejara como responsable del Niño, con gusto lo asumiría. Recuerda que, cuando su mamá estuvo enferma,

45 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Marisol Olmedo Ramírez, el 6 de enero de 2009, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

pidió con devoción que le hiciera el milagro de devolverle la salud, y después de recibir la gracia, dice: “me ha dado muchos regalos” [refiriéndose al Niño].

Por otro lado, Marisol consideraba haberse dado cambios positivos en la gente que participaba, haciendo referencia a asambleas celebradas: “son reuniones, para orar, para alabar, como ya lo vio hace ratito, de una manera más alegre, más activa, con más movimiento, con más entusiasmo, vaya. No tan serio como antes”⁴⁶.

En la entrevista explica que, al día siguiente de la fiesta se realiza un rosario para agradecer que todo saliera bien. Al mismo tiempo, junto con el padre y don Andrés, hacen un balance de lo acontecido sábado y domingo. Don Andrés y su esposa se encargan de abrir y cerrar la capilla, mantenerla limpia, así como de auxiliar al padre en los oficios religiosos cotidianos. En la tarja viene la lista de las familias o las personas que pagaron alguno de los eventos, incluso el vino de consagrar. Marisol afirma que, “por tradición o por herencia”, una vez que muere la persona que ofreció costear tal o cual cosa, la familia del finado lo continúa haciendo.

2.3 La comunicación generacional en las manifestaciones creativas: la danza del torito

Robert Mandrou, en su trabajo pionero sobre la cultura popular (1975), propone que la literatura de divulgación muestra la sensibilidad popular, y transcribe los comportamientos morales, sociales, el temor a la muerte, el amor, el crimen, etcétera, de determinados pueblos⁴⁷. Así, en la presente reflexión, se pone énfasis en la afectividad que se

46 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Marisol Olmedo Ramírez, *op. cit.*

47 Ver Mandrou, Robert. *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles*. Francia, IMAGO, 1975.

tiene por el pasado, ya que, en los festejos, como en otras fiestas religiosas, siempre participan las danzas que evocan al México antiguo, como una permanencia ancestral en la memoria colectiva. En momentos diferentes surgen *Los Locos*, *El Torito* y *Las Mojigangas*, que transcriben las tensiones sociales a través de la burla, la sátira hacia los políticos o los patrones, quienes oprimen a la sociedad.

Muestra de lo anterior es la representación de *El Torito*, cuyo origen se ubica en Silao, municipio a 20 minutos de Guanajuato. Existen varias versiones acerca de la danza: algunos informantes señalan la hacienda de Trejo como su origen, pero otros dicen que es la hacienda de Chichimequillas. Sin duda, la danza, en su narrativa sobre el torito, también conlleva una parte importante de la cultura afromexicana. Lo cierto es, escribe José Luis Zúñiga, que:

tiene en la actualidad influencia en los municipios de Guanajuato, Irapuato, León, San Francisco del Rincón, Purísima de Bustos y Romita, algunas comunidades como las de Chichimequillas, la hacienda de Sopeña, la hacienda de Cerritos, y en momentos actuales la de Comanjilla, todas ellas pertenecientes a la jurisdicción de Silao⁴⁸.

En cuanto a su permanencia en las prácticas culturales, continúa el autor: “podemos aseverar que la danza tiene una posible antigüedad de 400 años; es decir que en la jurisdicción de Silao se empezó a bailar a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII”⁴⁹. El número de integrantes varía según la danza que se presente. Zúñiga propone nueve personajes para las de Silao⁵⁰.

La danza es una trasgresión donde la sociedad se ve a sí misma, aunque hay diversas lecturas o interpretaciones, según el autor que se

48 Zúñiga Orozco, José Luis. *La danza del torito de Silao. Historia y significado*, Guanajuato, Instituto Estatal de la Cultura / Universidad de Guanajuato, 2002, p. 10.

49 *Idem*.

50 *Ibid.*, p. 11.

consulte. En este caso se opta por la escenificación de la situación que se vivía en las haciendas del México virreinal e independiente, hasta llegar a la actualidad. Pero, por supuesto, cambian las épocas y los nombres de sus integrantes: hacendados, Iglesia y trabajadores.

Los personajes son el toro, el viejito, el caballito, la borracha, el jorobado, la maringuía, el diablo y la muerte (triunfadora). El toro es la fuerza, el poder, por tanto, el hacendado, aunque también puede representar al pueblo que toma revancha contra los que lo oprimen. El viejito con su rosario es la Iglesia, que pretende pacificar los ánimos del oprimido con la promesa de la salvación eterna, por lo cual se cubre de un rostro venerable. El caballito es el capataz, dentro de su traición de clase, siempre al servicio del hacendado. El pueblo se encarna por la borracha, el jorobado y, tal vez, la maringuía, aunque los estudiosos del tema afirman que personifica a la hacendada, pero bien pudiera ser, en una lectura actual, la protesta de la mujer por su condición oprimida y abusada del patrón.



Ilustración 22, 23 y 24. Niñas y niños integrantes de la Danza del Torito. Fuente: Registro fotográfico del programa.

Dos personajes más forman este cortejo: el diablo rojo, como sinónimo del mal, la tentación, el pecado y la trasgresión. Finalmente, la triunfadora, quien vencerá a todos y de la que nadie escapa. Con ella, todos, al final, son iguales, si se es pobre, si se es rico, la Muerte acaba con ellos.

En el presente, la danza es un espacio que los homosexuales (LGBTIQ+) han ganado, aunque no sabríamos decir desde cuándo. Es

el momento que permite, socialmente y bajo una máscara, ser lo que se quiere ser sin temor. La concurrencia echa a volar su morbosidad, pero sin agredirlos: con ojos ávidos siguen sus movimientos sensuales, sus cuerpos gráciles y bien formados. De tal manera, ellos, al fin, ocupan un lugar en dicha práctica sociocultural. La danza es también el espacio de los desheredados, de los marginados, pues en esos momentos existen y tienen un rostro. Son tomados en cuenta.

Así que, en términos actuales, las representaciones del torito, las mojangas y los locos constituyen el: “momento de verdad donde un grupo, o una colectividad se involucra, en términos simbólicos una representación de sus visiones del mundo, incluso purga metafóricamente todas las tensiones de que es portador”⁵¹.

La danza tiene su propio ritmo, marcado por la flauta y el tambor, con pasos delicados y suaves que agotan a los bailarines. Sin embargo, el juego que se establece entre el torito y los otros personajes tiene momentos de tensión, cuando el torito arremete con feroz furia contra todos, los tira, los lastima, para regocijo de los espectadores.

Es posible que en Guanajuato existan dos o tres danzas. Se han registrado la de Pastita y la del Pueblito de Rocha, caracterizadas por incluir mujeres como bailarinas. La danza que acompaña el festejo del «Niño de los Atribulados» es la formada por niños de ambos sexos; sus edades oscilan entre los ocho y trece años; su escolaridad va de tercer grado de primaria a primero de secundaria. Al igual que el dueño de la danza, todos viven en el Pueblito de Rocha, cuyo origen fueron asentamientos contruidos con limitaciones (láminas, cartón, entre otros materiales). Son contratados de 7 u 8 de la mañana hasta las 10 u 11 de la noche.

Unánimes, responden que forman parte de la danza porque les gusta. Juan Pablo tiene cuatro años bailando en la danza, fue invitado por el propietario, quien hoy se encuentra ausente porque trabaja en el turno

51 Vovelle, *Idéologie et mentalités*, op. cit., p. 194.

de noche en la planta de Coca-Cola de Silao. Afirma Juan Pablo que les pagan cien pesos por actuación, y en seguida señala: “pero nos gusta también”. Es usual que en El Torito participen hermanos, primos o amigos. Además de Juan Pablo, bailan su hermano y su sobrina. El pequeño informante dice que el dueño compra los trajes, y “con lo que sobra del dinero es para pintar las máscaras, pa’ componer las mojigangas y pa’ comprar vestuario”⁵².



Ilustraciones 25, 26, 27 y 28. Entrevistas con niñas y niños integrantes de la Danza del Torito.
Fuente: Registro fotográfico del programa.

Tanto las mojigangas como el torito “traen su historia”, pero nadie en realidad se la sabe a ciencia cierta. Eso sí, por ahí alguno dice conocer la leyenda del Callejón del Beso. Muchos niños de escasos recursos, en Guanajuato, tratan de obtener alguna moneda contando leyendas a los turistas.

María Natividad López Flores ha cumplido un año en el torito, y baila también porque le gusta: “cuando yo iba a la escuela [el dueño] me dijo que si yo bailaba el torito y le dije que sí. Y me invitó”. Interviene otro niño, Juan Luis Rocha, quien dice que tiene 7 años bailando en el torito, “no en este, en otro”. Pregunta a un compañero: “¿cómo se llama el torito de tu papá, Migue?": “Se llama ‘José, el Torito’” —responde.

52 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Juan Pablo Martínez, el 6 de enero de 2009, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

Continúa: “pos’ ya no sacó nada [...] ya no quiso sacar nada”⁵³. Afirma que su papá tiró el vestuario, al igual las máscaras, y usa una palabra disonante para agregar “quién sabe qué les hizo”.

El personaje que interpreta el niño Juan Luis Rocha es *la borracha*. Dice que es una danza que pasó en Silao, y aclara:

El Don nos contó que era una fiesta mexicana, que habían hecho en Silao [...] que un día se soltó un toro bien malo, y que después los quería torear a todos; y que después este empezó a torear el caballito, y el caballito le empezó a bailar pa’ que no lo torear; luego ya después empezó la mulita y le empezó a bailar. Y luego la maringúa, que luego ya después, la bailó, y luego [risas] ya fue la borracha⁵⁴.

Hace referencia al *viejito*, al *moco*, y finaliza con el *diablo*, del cual señala “que representa toda la maldad. Y, ya después fue la muerte que representa la muerte de todos, ya”.

Ana Mariel Guadalupe Coreño Nieves, a sus 8 años, hace el papel de *viejito*. Su papá también bailaba *El Torito*⁵⁵. En el bullicio de la fiesta, y de ellos mismos por la novedad de la grabadora, continuamos charlando con los singulares personajes de caras morenas, radiantes por formar parte del escenario de la fiesta. Otra niña, su prima, toma la palabra, y orgullosa dice “a mí me gusta mucho el torito”. Desconoce en honor de qué santo están bailando, piensa que es por la Virgen de Santa Cecilia y dice “sí es esa que está ahí parada”. La danza *El Torito* del Pueblito de Rocha ha ido a ciudades como Salamanca y Dolores Hidalgo; aquí, en la ciudad: a Maravillas, el Carrizo, el Mercado Hidalgo, el mineral del Cubo.

53 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a María Natividad López Flores, el 6 de enero de 2009, Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.

54 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Juan Luis Rocha, 6 de enero de 2009, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

55 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Ana Mariel Guadalupe Coreño Nieves, 6 de enero de 2009, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

Luis Francisco Coreño Nieves cursa primero de secundaria y baila en *El Torito* desde los 6 años, ahora tiene 13. Mientras, su papá trabaja en la limpieza de la fiesta. A Luis Francisco lo invitó el señor José Reyes Martínez, dueño de la danza. Su abuelito tenía un torito y él lo enseñó, comenta el joven bailarín. Ha participado en dos: “el de Ruñe y el de San José”. Personifica al diablo, “a la maldad”, afirma⁵⁶.

A Sergio Alejandro Gaytán Montes lo invitó María Natividad. Lleva un año haciendo el papel de toro. Comenta en entrevista del 6 de enero de 2009 que aprendió los pasos viendo, aunque el dueño siempre les dice cómo le hagan: “también tiene un librito donde vienen los pasos; agrega: el viejito representa los años [...] la maringúa, la de mucho dinero”⁵⁷. Continúa la charla, e interviene una niña para decir que de comer les ofrecen “unos platotes de frijoles refritos” [risas]. Los niños y adolescentes de la danza son los adultos del mañana, quienes darán continuidad a las tradiciones en el México contemporáneo.

Cabe una pregunta más: ¿se puede afirmar que las tradiciones religiosas contribuyen no solo a la identidad y salvaguarda del patrimonio inmaterial, sino que pone en movimiento la economía de las localidades? En efecto, las fiestas religiosas forman parte de la economía local e incluso regional. Se le preguntó a don Félix Gutiérrez si la participación de los diferentes artistas tiene un costo, a lo que responde: “Sí, claro, todos cobran. Todos”.

Los integrantes de la danza de *Los Locos* vienen de San Miguel Allende, al igual que la danza de Don Oliva. La danza de *La Pluma*, *El Torito* y *Las Mojigangas* son del Pueblito de Rocha. La banda que participa es de la comunidad de Hierbabuena, y los conjuntos de música de los barrios de Guanajuato. El castillo lo hacen en el Mineral de La Luz. Son

56 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Luis Francisco Coreño Nieves, 6 de enero de 2009, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

57 Campos Rodríguez y Macías Gloria, Entrevista a Sergio Alejandro Gaytán Montes, 6 de enero de 2009, Barrio del Terremoto, Guanajuato.

contratados desde hace muchos años, lo cual da cierta ventaja al señor Ramírez, pues le hacen descuento. Los precios, inicialmente, van de cinco a seis mil pesos, pero queda en tres mil pesos, ocho mil, seis mil quinientos, etcétera.



Ilustraciones 29, 30, 31 y 32. Los Locos de San Miguel de Allende. Fuente: Registro fotográfico del Programa.

III. REFLEXIÓN FINAL

A pesar de todo, es una fiesta socio-religiosa pequeña. No obstante, no pueden faltar los puestos de cacahuete, cañas, enchiladas, gorditas, juguetes de plástico, entre otros. Las tiendas locales también alcanzan de la derrama económica que conlleva la fiesta. Así que cada barrio de la ciudad hace, en mayor o menor grado, contribución a la economía local.

Se debe tomar en cuenta que la religiosidad del pueblo mexicano es acorde con el calendario agrícola. Las lluvias, la siembra, la cosecha, todo responde a un motivo litúrgico, de la misma manera que todo gremio tiene su santo patrono. El santoral es amplio: en Guanajuato no hay semana en que no se escuchen los cohetes como anuncio de la celebración de un santo o una santa, de una Virgen, de un Niño milagroso o de la Cruz. Ello implica que habrá castillo, cohetes, bandas, puestos, danzas y, por tanto, pequeñas derramas económicas.

Para concluir esta aproximación al estudio de la fiesta en honor al Santo Niño de los Atribulados, se puede afirmar que las mentalidades

colectivas de un barrio o de una comunidad crean, recrean, modifican y actualizan sus tradiciones, pero siempre con la intención de dar continuidad y validez en la historia.

Las celebraciones socio-religiosas marcan las conductas, imprimen los valores de una colectividad, tanto en el ámbito privado como en el público, donde la socialización a través de sus creencias y actitudes forma parte de la vida diaria.

Las vivencias plasmadas por los habitantes del Barrio del Terremoto remiten, primero, a la importancia a nivel social de perpetuar las tradiciones heredadas de generación en generación, ya que darles continuidad en el tiempo forma parte de su existir; en segundo lugar, a la crisis económica que vivió la población en años pasados, que trastocó una parte de las tradiciones; en tercer lugar, el fuerte sentido de pertenencia que les otorga identidad. Preservar los bienes inmateriales y materiales heredados, gracias a las mayorías (medio rural o barrios), ha permitido no solo su salvaguarda, sino que se mantengan vivos y en movimiento.

A pesar de los cambios y desencuentros entre responsables de la fiesta con algunos de los ministros religiosos para officiar las ceremonias y ritos, la tradición se mantiene como parte de la memoria viva que, año con año y hasta la fecha, se reactualiza gracias a los responsables y a sus familias, vecinos y visitantes que, en conjunto, ponen en movimiento la herencia que recibieron de los mayores.

En suma, la fiesta socio-religiosa es también un espacio de relajación que permite liberar las tensiones propias del grupo social. Las danzas transgreden lo establecido y provocan el desahogo colectivo: ¿qué mexicano no goza al ver ridiculizados en los disfraces de “los locos” a los expresidentes Carlos Salinas de Gortari, Vicente Fox o Felipe Calderón —por citar tres ejemplos—, o al ver, de igual forma, la representación de los ricos agredidos por el toro / pueblo?

IV. REFERENCIAS

- ARIES, Philippe. *La historia de las mentalidades*, en Jacques Le Goff (coord.), *La Nueva Historia*, Francia, Complexe, 1988.
- BIBLIA LATINOAMERICANA, *La Biblia Latinoamericana*, España, Verbo Divino, 2004.
- CAMPOS RODRÍGUEZ, Patricia y Macías Gloria, Felipe. *Devociones: mentalidades y creencias culturales*, México, Universidad de Guanajuato, 2015.
- CROS, Edmond. *La Siciocritique*, Francia, L'Harmattan, 2003.
- DICCIONARIO PORRÚA, *Historia, biografía y geografía de México*, Tomo A-C, México, Porrúa, 1995.
- FLORESCANO, Enrique y Bárbara Santana (coords.), *La fiesta mexicana*, tomos I y II, México, Secretaría de Cultura / Fondo de Cultura Mexicana, 2016.
- ESPINOSA LÓPEZ, Esmeralda. "La evolución de la construcción de la máscara en México: de la ritualidad a la industria". *Mayéutica. Revista Científica de Humanidades y Artes*, vol. 13, núm. 1 (2025), pp. 59-77. <https://revistas.ucla-ve.org/index.php/mayeutica>
- GAYÚBAR, Ángel. *Historia de Mojigangas diversas*, <https://es.scribd.com/document/164474859/Historias-de-Mojigangas-Diversas>, consultado el 25 de abril de 2025.
- HOBBSAWM, Eric y Terence Ranger (coords.), *Introducción: la invención de la tradición*, España, Crítica, 2002.
- MANDROU, Robert. *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles*, Francia, IMA-GO, 1975.
- MEDINA GAMBOA, Analí Zureli. "Máscaras y difusión de tradiciones: el caso de la mojiganga en Zacualpan de Amilpas". En *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, volumen 40, número 2 (abril-septiembre de 2018), Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 63-86. ISSN 1405-843X. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6789206>
- PATRIMOINE CULTUREL DÉVELOPPEMENT LOCAL, *Guide à l'attention des collectivités locales africaines*, Francia, CRATerre-ENSAG / Convention France / UNESCO, 2006, https://archive.org/details/Patrimoine_Culturel_Developpement_Local, consultado el 1 de abril de 2025.

- PÉREZ MARTÍNEZ, Herón (Ed.). *México en fiesta*. México, Colegio de Michoacán, 1998.
- SÁNCHEZ FRANCO, Irene y Gómez Hernández, Antonio (Coord.). *Diversas expresiones de las fiestas patronales, religiosidad e identidad en México*. México, Universidad Autónoma de Chiapas / Instituto de Estudios Indígenas / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2023.
- VOVELLE, Michel. *Histoires Figurales*, Francia, Usher, 1989.
- VOVELLE, Michel. *Idéologie et mentalités*, Francia, La Découverte, 1985.
- ZÚÑIGA OROZCO, José Luis. *La danza del torito de Silao. Historia y significado*, Guanajuato, Instituto Estatal de la Cultura / Universidad de Guanajuato, 2002.

Entrevistas

- Entrevista a ALVARADO RÍOS, Alberto, realizada por Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria, el 13 de noviembre de 2007, en el Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.
- Entrevista a COREÑO NIEVES, Luis Francisco, realizada por Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria, el 6 de enero de 2009, en el Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.
- Entrevista a GAYTÁN MONTES, Sergio Alejandro, realizada por Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria, el 6 de enero de 2009, en el Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.
- Entrevista a GONZÁLEZ, Eugenia María, realizada por Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria, el 21 de noviembre de 2007, en el Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.
- Entrevista a LÓPEZ FLORES, María Natividad, realizada por Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria, el 6 de enero de 2009, en el Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.
- Entrevista a NIEVES, Miguel Armando, realizada por Patricia Campos Rodríguez, el 6 de enero de 2009, en el Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.
- Entrevista a NORIEGA GONZÁLEZ, Germán, realizada por Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria, el 21 de noviembre de 2007, en el Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.

- Entrevista a NORIEGA GONZÁLEZ, Roberto, realizada por Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria, el 21 de noviembre de 2007, en el Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.
- Entrevista a NORIEGA GONZÁLEZ, María de Jesús, realizada por Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria, el 21 de noviembre de 2007, en el Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.
- Entrevista a OLMEDO RAMÍREZ, Marisol, realizada por Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria, el 6 de enero de 2009, en el Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.
- Entrevista a RAMÍREZ GUTIÉRREZ, Félix, realizada por Patricia Campos Rodríguez / Felipe Macías Gloria, el 6 de noviembre de 2007, en la Capilla del Niño de los Atribulados, Barrio del Terremoto, Guanajuato, Guanajuato, México.

Capítulo 3

El derecho a conservar las prácticas ancestrales indígenas: La fiesta del Xantolo en el Municipio de Huejutla de Reyes, Hidalgo¹

Miguel Ángel León Ortiz²

Sumario. Introducción; I. El derecho a rescatar, preservar, proteger y mantener las expresiones culturales de los pueblos originarios; II. *El Miljkailjuitl Xantolo* expresión cultural inmaterial de los pueblos originarios de la huasteca hidalguense; III. Reflexión final; IV. Referencias.

INTRODUCCIÓN

En la historia reciente del México contemporáneo se han registrado los primeros esfuerzos para reconocer los derechos de los pueblos y comunidades indígenas –y ahora también los de las personas

-
- 1 Agradezco profundamente el valioso acercamiento a las prácticas, raíces y cosmovisiones huastecas a mis queridos amigos: el Mtro. Guillermo Canales Bautista y el Prof. Guillermo Canales Juárez. Sin su apoyo y respaldo, esta labor nunca podría haberse conseguido. Espero no cometer tantos errores y haber entendido un poco del simbolismo que envuelve el culto a la muerte en esta región llena de tradiciones prehispánicas.
 - 2 Licenciado y Maestro en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctor en Derecho por la Universidad Autónoma de Nayarit (UAN), incorporada al Doctorado Interinstitucional en Derecho (DID). Integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII) del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCyT). Actualmente, se desempeña como Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Escuela Superior de Huejutla de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH).

afro-mexicanas– en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 (en lo sucesivo CPEUM), mediante la publicación de un serie de reformas producto de la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, en 1995, entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno de México encabezado en ese momento por el Presidente Ernesto Zedillo Ponce de León, promulgadas en los albores del siglo XXI durante el mandato del Presidente Vicente Fox Quesada.³

La primera reforma de gran calado introdujo el principio de la composición pluricultural y pluri-étnica de la nación mexicana se basó en el reconocimiento de los pueblos indígenas que residen en todo el territorio nacional, manteniendo la huella histórica de las comunidades originarias que habitaron Mesoamérica mucho antes de la llegada de los colonizadores ibéricos hace más de cinco siglos, con la publicación del decreto para reformar el artículo 2º de la Constitución federal, el 14 de agosto de 2001.

Otros aspectos relevantes de dicha reforma fueron: el reconocimiento el derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas; la obligación para los órganos del poder público del Estado de los tres niveles de gobierno (federal, local y municipal) de definir las autoridades y medios para garantizar los derechos de las personas que residen en dichos pueblos e impulsar su desarrollo económico, social y cultural mediante la asignación de los recursos públicos suficientes para cumplir con estos objetivos.

3 Bonifaz Alfonso, Leticia, “La reforma constitucional postergada en materia de derechos de las personas, comunidades y pueblos indígenas y afromexicanos”, en López Ayllón, Sergio *et al.* (coords.), *Análisis técnico de las 20 iniciativas de reformas constitucionales y legales presentadas por el presidente de la República (febrero 5, 2024)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2024, p. 371. En un sentido similar, Avendaño Villafuerte, Elia, “Los derechos indígenas en las resoluciones de la Suprema Corte de Justicia de la Nación”, en González Galván, Jorge Alberto (coord.), *Manual de derecho indígena*, México, FCE-UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019, pp. 207-208.

A la anterior reforma, le siguieron la del 22 de mayo de 2015 donde se desmenuzó mejor el contenido del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, confiriéndoles la facultad para elegir a sus autoridades y representantes de acuerdo con sus normas y prácticas internas, garantizando la igualdad sustantiva entre las mujeres y varones. La del 29 de enero de 2016, reconoció el derecho a la participación de los pueblos y comunidades indígenas en la elaboración de los planes nacional, local y municipal de desarrollo incluyendo los intereses y necesidades concretas de los pueblos y comunidades indígenas.

Más adelante, con la reforma publicada el 06 de junio de 2019, se incorporó el principio de paridad de género en la elección de representantes ante los ayuntamientos en comunidades compuestas mayoritariamente por personas indígenas. La penúltima reforma al contenido del artículo 2º de la CPEUM, publicada el 09 de agosto de 2019 en el Diario Oficial de la Federación, reconoció el derecho a la libre auto-denominación de quienes se asuman como personas indígenas o afro-mexicanas como parte de la composición pluricultural de las y los habitantes mexicanos.

Por último, con la reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el pasado 30 de septiembre de 2024, el Estado mexicano, atendiendo las normas de derecho internacional en materia de derechos humanos, así como los compromisos y obligaciones adquiridas por la firma y ratificación de sendos instrumentos garantizó, desde una perspectiva decolonial, los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, afro-mexicanos y cualesquiera otra forma de auto-denominación (nahuas, tarahumaras, zapotecas, totonacas, etnias, etcétera), con miras a rescatar, preservar y mantener las lenguas, prácticas, normas, procesos internos de elección, usos, costumbres, tradiciones, procedimientos artesanales, medicinas, prácticas curativas ancestrales, etcétera, que por tantos años han sido invisibilizadas de las agendas pública y gubernamental del Estado mexicano.

Hidalgo es la quinta entidad del país con el mayor número de personas indígenas, siendo la huasteca hidalguense una de las regiones donde reside el mayor número de pobladores que se auto-identifican como pertenecientes a un pueblo o comunidad indígena. Como ya se

dijo, una de las principales características de estas poblaciones es la existencia de usos, tradiciones y prácticas ancestrales reproducidas de generación en generación entre sus habitantes. Entre ellas destaca, sin duda, la fiesta del *Miljkailjuitl Xantolo* o la Fiesta de los muertos, festividad que reúne la cosmovisión y rituales de las comunidades ligadas por la lengua náhuatl desde hace muchos años.

Esta celebración forma parte del derecho a rescatar, preservar y mantener las prácticas, usos, tradiciones y costumbres ancestrales de los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanos, a tutelar las expresiones o manifestaciones culturales de los pueblos originarios. Un derecho que puede ser definido como la prerrogativa fundamental para mantener vivas las lenguas, prácticas, usos, costumbres, tradiciones, festividades, saberes, conocimientos, formas de organización ancestrales, importantes para preservar la cosmovisión del legado cultural transmitido por estos pueblos, comunidades o etnias de generación en generación.

En este trabajo, se desvelan algunas notas introductorias para determinar el contenido del derecho a rescatar, preservar y mantener las prácticas y tradiciones culturales de los pueblos y comunidades indígenas desde una perspectiva decolonial, sobretodo, a partir de la última reforma al texto del artículo 2º de la CPEUM, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 30 de septiembre de 2024, preámbulo para garantizar la continuidad de esta festividad de la región de la huasteca hidalguense que se celebra durante los meses de junio, julio, agosto, septiembre, octubre y noviembre de cada año y todo lo que conlleva en múltiples escenarios de la vida diaria, rescatando el legado ancestral del *Miljkailjuitl Xantolo*.

I. EL DERECHO A RESCATAR, PRESERVAR, PROTEGER Y MANTENER LAS EXPRESIONES CULTURALES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Dentro del abanico de prerrogativas fundamentales de carácter individual y colectivo que son asequibles a las y los habitantes de los pueblos originarios indígenas y afro-mexicanos, quizá, uno de los que

menos se habla dentro de la doctrina jurídica nacional es del derecho a rescatar, preservar, proteger y mantener las expresiones culturales indígenas, tal vez, porque, así como pasa con los derechos culturales en general, la falta de interés de los Estados para establecer acciones y políticas públicas para preservar el legado ancestral de los pueblos originarios, sus cosmovisiones, expresiones, saberes y expresiones artísticas hacia el mundo, obedece a dos aspectos: el desinterés por personas con una participación escasa en procesos electorales, y a que la erogación de los recursos públicos es alta si se compara con la derrama económica que no siempre genera esta festividad para el Estado.

No obstante, en tanto tal prerrogativa simboliza, como asegura el jurista peruano Gustavo Zambrano Chávez “el derecho que tienen estos pueblos de practicar su cultura y permitirles su práctica, para garantizar su continuidad y evitar su extinción”,⁴ la fiesta del *Miljkailjuitl Xantolo* o fiesta de los muertos, resulta primordial rescatar y mantener la cosmovisión que le ha dado vida en el devenir de la historia, a partir de la preservación de los rituales, creencias, tradiciones y eventos que envuelven esta celebración en el curso de varios meses, en primer lugar, divulgando y difundiendo las interpretaciones que le dan sentido a cada ritual desde la época prehispánica.

¿Cuál es la finalidad de tutelar este derecho en los órdenes jurídicos estatales de América Latina? Por principio de cuentas, rescatar y dar continuidad a las cosmovisiones, tradiciones y saberes ancestrales (en este caso de la muerte), y en segundo lugar, reconocer la diversidad cultural mexicana como preludio para garantizar su derecho a su identidad, su lengua, sus saberes y conocimientos ancestrales. Desde una connotación puramente jurídica, este proceso supone no asimilar los derechos indígenas con los del resto de la población mexicana como si

4 Zambrano Chávez, Gustavo, *Derechos colectivos de los pueblos indígenas*, Lima, Perú, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica de Perú, Facultad de Derecho, 2024, p. 105.

se tratara de intereses que responden por igual a las necesidades concretas de esta población históricamente invisibilizada, respetando su dignidad como sujetos de derecho.

Lo anterior permite, como señala atinadamente el jurista nayarita Jorge Alberto González Galván, abandonar lo que él ha denominado el paradigma monocultural basado en la idea de sujetos sociales homogeneizados por la existencia de una identidad cultural compartida, y desplazarla por el paradigma pluricultural que desvela a cualquier sociedad como un conjunto de personas y poblaciones compuestas por expresiones culturales diversas, por ende, los Estados deberían priorizar una estructuración política y social que permita la coexistencia entre sus miembros.⁵ Esta noción, provocó la transformación constitucional de las repúblicas de Bolivia y Ecuador a través del reconocimiento del principio de la plurinacionalidad, es decir, de la coexistencia de una diversidad de culturas en un mismo territorio.

Ahora, ¿Por qué será importante proteger y garantizar este derecho desde una perspectiva decolonial? Tal vez, porque la producción de un orden jurídico fundado en la decolonialidad busca emancipar los saberes, prácticas y tradiciones milenarias de los pueblos y comunidades indígenas (en este caso, de la región huasteca) de las epistemologías universalistas impuestas por los colonizadores ibéricos a su llegada al continente americano, liberando la cosmovisión indígena mortuoria del *Xantolo*, así como los ritos, creencias y saberes de esta vivencia. Esto es, siguiendo a Catherine Walsh, un espacio donde predomine “un nuevo pensamiento crítico, concebido y pensado desde la experiencia de la colonialidad, desligado de los legados eurocéntricos, que tienen su origen en el sur y que buscan la creación de mundos ‘otros’”.⁶

5 González Galván, Jorge Alberto, *El Estado, los indígenas y el derecho*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010, pp. 260-270.

6 Walsh, Catherine, citado en Ávila Santamaría, Ramiro, *La utopía del oprimido. Los derechos de la pachamama (naturaleza) y el sumak kawsay (buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*, México, Akal, 2019, p. 261.

Como se señaló, la publicación de la reforma constitucional de 30 de septiembre de 2024 incluyó, entre otras cuestiones, la modificación del contenido del artículo 2º, Apartado A, fracción IV, incorporando el derecho a rescatar, preservar y garantizar la continuidad de las expresiones culturales de los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanas, en este caso particular por la festividad del día de los muertos, en los términos siguientes:

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

...

IV. Preservar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, material e inmaterial, que comprende todos los elementos que constituyen su cultura e identidad. Se reconoce la propiedad intelectual colectiva respecto de dicho patrimonio, en los términos que dispongan las leyes.

De acuerdo con el sentido de la reforma constitucional, este derecho forma parte de otro: el derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, que puede ser definido como la capacidad o ámbito de decisión que tienen quienes habitan en estos pueblos sobre varios asuntos internos en los ramos económico, político, social y cultural, y dentro de este a preservar, proteger y desarrollar sus prácticas y tradiciones cuando ello no represente un menoscabo a los derechos de sus pobladores, de ahí la relevancia para la temática que nos ocupa.

Ahora, si bien este derecho no es aparentemente importante, cuando se percibe en la vida cotidiana el abandono de las prácticas y tradiciones de esta festividad ancestral entre las y los pobladores de la región, asimilando las prácticas y tradiciones más de índole consumista que cultural del *Halloween* de raíz anglosajona, particularmente entre la población más joven de la localidad, quizás por el *boom* de contenidos divulgados en los dispositivos móviles o de plataformas digitales y redes sociales en detrimento de los pocos o inexistentes espacios para propagar las tradiciones indígenas obedece, como señala el peruano Zambrano Chávez a

la “presión y dominación de las culturas mayoritarias”,⁷ especialmente, las de hegemonías del norte occidental como en este caso ocurre.

Por ello, una parte de la literatura contemporánea destaca la importancia de desarrollar las capacidades o facultades de cada comunidad para apropiarse del patrimonio cultural que caracteriza y da vida a su identidad originaria, y por otra parte, otras apuntan por el hibridismo cultural, como lo llama el historiador británico Peter Burke, quien plantea que el esencialismo identitario ha dificultado reconocer la diversidad cultural al impedir vislumbrar que cualquier rasgo creado para distinguir a una cultura de otra en un sentido estricto, impiden observar los conflictos raciales, étnicos o identitarios que ha provocado entre naciones.⁸ Esta reflexión, al final, ha sido tomada en cuenta por quienes comenzaron a hablar de la interculturalidad como premisa central para anteponer mecanismos para rescatar, preservar y mantener tradiciones en cualquier lugar del mundo, ante las presiones internas, nacionales e internacionales, debido a los intereses muchas veces contrapuestos de los poderes económico y político con los de los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanos.⁹

Ahora bien, dentro del contenido de este importante derecho destaca la capacidad de auto-organización y de preservación de la composición familiar, las relaciones entre progenitores y descendientes en los entornos indígenas, eso sí, buscando anteponer el enfoque integral de protección de los derechos de la niñez previsto en la Convención sobre los Derechos de la Niñez de 1989, y crear mecanismos para obtener la igualdad material y no sólo formal de las mujeres y niñas indígenas con la de los varones, frenando la discriminación étnica

7 Zambrano Chávez, *Derechos colectivos de los pueblos indígenas*, op. cit., p. 105.

8 Burke, Peter, *Hibridismo cultural*, 2ª ed., trad. de Sandra Chaparro Martínez, España, Akal, 2019, pp. 63-64.

9 Chacón Hernández, David, *La cuestión jurídica indígena*, México, Fontamara, 2022, p. 151.

hacia las mujeres mediante lecturas interseccionales de los casos que se presenten, como ha quedado sentado en la Recomendación General No. 39 sobre los derechos de las mujeres y las niñas indígenas del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer de Naciones Unidas de 26 de octubre de 2026, en la que se insta a los Estados a equilibrar las relaciones entre mujeres y varones y mejorar la condición de vida de la niñez en entornos más propicios para su desarrollo integral; y, por último, generar espacios para divulgar los usos, costumbres, prácticas, ideas, creaciones artísticas en sus múltiples expresiones (danza, alfarería, escultura, telares, pintura, etcétera),¹⁰ ya que, todas ellas, forman parte de la identidad cultural de las comunidades indígenas que residen en la huasteca hidalguense que, como otras poblaciones indígenas y afro-mexicanas invisibilizadas, buscan mantenerlas vivas en el contexto actual.

En este trabajo sólo me referiré a este último aspecto, por cuanto la conservación de las tradiciones, prácticas, usos y costumbres ancestrales, legado cultural tangible e intangible de las y los habitantes originarios de los territorios colonizados por los españoles, es uno de los más preciados patrimonios de las comunidades que residen en la huasteca hidalguense. Sin que ello signifique, como aduce Chacón Hernández, al menos dos escenarios: el primero, la devaluación del patrimonio cultural material e inmaterial por no encontrar cabida en el orden inteligible contemporáneo y los basamentos que le han dado vida, y segundo, la posibilidad de que se produzca una hibridación cultural que permita preservar y mantener esta importante tradición, e incluso la consecución de un episodio intercultural mucho más complejo.¹¹

Si se parte del segundo enfoque (el de la hibridación cultural), es posible plantear varios escenarios: a) el de la homogeneización cultural también conocida –desdeñosamente– como el proceso de americanización

10 *Ídem.*

11 *Ídem.*

global, el cual busca expandir por todo Occidente el sistema de creencias, valores, tradiciones, ideas, usos y prácticas científicas y artísticas de los Estados Unidos de Norteamérica que pone en riesgo el rescate y preservación de las tradiciones, usos, prácticas, costumbres, así como la cosmovisión indígena y afro-mexicana; b) el movimiento anti-global, identifica los riesgos del proceso de globalización cultural a gran escala, desde esta perspectiva, el legado cultural material e inmaterial de las diversidades culturales de todo el mundo estarían expuestas a su desaparición, recrudesciendo la invisibilización de ciertas personas y grupos; c) el de la disglosia cultural, es decir, una especie de ciudadanía bicultural en la que convergen al menos dos puntos de reunión: la cultura global y la cultura autóctono o local en donde tarde o temprano se impondría una sobre otra; y, por último, d) el de la creolización del mundo o la creación de un nuevo orden mundial, el cual, como asegura Burke, desplazaría lo radical de cada cultura y superponer estadios donde sea posible crear órdenes políticos, sociales, económicos y ambientales producto del encuentro entre dos o más culturas.¹²

El otro escenario es el de la interculturalidad, pero antes de hablar de tal cuestión resulta pertinente referirse al ámbito desde el cual se expone. No exactamente como “narcisistas de las diferencias” como asegura Burke trayendo a colación las ideas de Sigmund Freud para aducir un estadio social donde lo propio del sí se superpone a lo propio del otro,¹³ sino, más bien, desde la visión de las personas y grupos excluidos del orden epistemológico, político, económico, cultural, social y jurídico de las hegemonías de Occidente. Un orden social en el que algunas personas y/o grupos han sido segregados, pues su cosmovisión cultural se aparta del universalismo eurocéntrico que se extendió por toda Europa en el siglo XIX. Un escenario que ha dado pie al surgimiento de las Epistemologías del Sur, esas que alzan la voz

12 Burke, Peter, *Hibridismo cultural*, op. cit., pp. 141-151.

13 *Ibidem*, p. 147.

para ser escuchadas por el discurso oficial de los derechos humanos, buscando emancipar las culturas de las y los oprimidos.¹⁴

Para llegar a esta última idea, antes resulta necesario transitar por varias lecturas sobre lo qué es y comprende la interculturalidad como proyecto político. Desde la primera noción, la interculturalidad es entendida como un concepto prescriptivo o normativo en el que, si bien se reconocen jurídicamente las asimetrías de las relaciones entre personas y/o grupos no se toman en cuenta al momento de interpretarse y aplicarse el orden normativo. Para el segundo enfoque, en cambio, el concepto de interculturalidad se mueve entre una perspectiva estática y dinámica, es decir, cuando se produce la relación entre dos o más culturas, se presentan dos momentos: el primero, donde las relaciones entre culturas se hacen desde una posición tensa y estática que hace imposible compartir aspectos de una y otra, la segunda, por el contrario, da lugar a procesos mucho más complejos donde si es posible el intercambio de rasgos de una y otra, produciendo cambios a nivel interno y externo por el dinamismo que caracteriza este tipo de relaciones.¹⁵

Por último, existe una lectura de contraposición entre la versión de la interculturalidad como herramienta de asimilación de los derechos e intereses de ciertas personas y grupos dentro de un orden social construido por y para las mayorías, con la interculturalidad crítica que desvela, primero, el proceso histórico que dio cabida a las asimetrías entre personas y grupos y , por tanto, la diversidad cultural,

14 Pacari, Nina, “Constitucionalismo transformador, interculturalidad y reforma del Estado: una mirada desde los pueblos originarios”, en Santos, Boaventura de Sousa *et al.* (eds.), *Descolonizando el constitucionalismo. Más allá de promesas falsas e imposibles*, México, Akal, 2021, p. 303.

15 Dietz, Gunther, “Interculturalidad: una aproximación antropológica”, *Perfiles Educativos*, México, Tercera época, vol. XXXIX, núm. 156, 2017, pp. 193-194.

entrando luego al análisis de la forma en que la acción colectiva puede generar una transformación jurídica e institucional apartada de la versión colonialista.¹⁶

Respecto de esta última posición existen diferentes propuestas, entre ellas, la descrita por Boaventura de Sousa Santos que plantea la necesidad de revertir la invisibilidad histórica de pueblos y comunidades indígenas –por la presencia de una sociología de las ausencias como él mismo la llama– por ejemplo, cuando existe una diferencia de trato en el acceso a los bienes y servicios públicos del Estado, o por juzgar de arcaico un sistema de impartición de justicia por el simple hecho de provenir de una comunidad indígena, considerándolo inferior al sistema de justicia estatal.¹⁷ Es cierto, no en todos los casos un sistema de justicia indígena será justo para quienes acuden a él, pero lo mismo sucede con el sistema que ofrece el Estado, hay que desmitificar esta realidad, pero eso no es razón suficiente para descartar o minimizar las jurisdicciones indígenas, menos aún en países como México.

En este tenor, la propuesta de Boaventura de Sousa Santos apunta por reinterpretar las normas de derecho internacional y las normas de derecho constitucional atendiendo a dos condiciones: una recomposición de los tribunales constitucionales convocando por igual a personas que pertenezcan a los conglomerados mayoritarios y a los de las personas indígenas, sobretodo, para abanderar ambos sistemas de resolución de conflictos en su aplicación (el estatal y el indígena); y en segundo lugar, la más difícil por su notoria complejidad, crear mecanismos de interpretación intercultural de dichas normas para evitar pasar por alto las asimetrías existentes entre las ciudadanías comunes y las

16 *Ibidem.*

17 Santos, Boaventura de Sousa, “El derecho de los excluidos: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia y Ecuador”, en *Descoloniizando el constitucionalismo. Más allá de promesas falsas e imposibles*, México, Akal, 2021, p. 374.

de las personas indígenas, sin que tal ello represente siempre anteponer de forma automática las normas y órdenes normativos ancestrales, pues en algunos casos, como son los de género, las prácticas y usos de ciertas comunidades indígenas contravienen los derechos de mujeres, niñas y niños al interior de sus sistemas ancestrales, esto es, no en todos los casos el orden indígena ofrece condiciones para garantizar a ciertos grupos doble o triplemente invisibilizados como las mujeres, niñez, personas discapacitadas, etcétera.¹⁸

Quizá no se esté tan de acuerdo con toda la propuesta formulada por Boaventura de Sousa Santos, sin embargo, lo cierto es que hay varios aspectos que pueden ser considerados al momento de resolver asuntos que versen sobre intereses y derechos de personas y/o grupos indígenas. La reforma constitucional de septiembre de 2024, es un primer paso para transitar hacia una versión intercultural en la protección de los derechos humanos de los pueblos y las comunidades indígenas y afro-mexicanas desde una aproximación decolonial.¹⁹ No obstante, es necesario materializar los presupuestos legislativos en la vida institucional, transformando la actitud de las autoridades y funcionarios en los sistemas de impartición de justicia a partir de esta mirada intercultural.²⁰

18 *Ibidem*, pp. 389-391.

19 Véase. León Ortiz, Miguel Angel y Canales Bautista, Guillermo, “Hacia la descolonización del régimen de protección de derechos de los pueblos originarios en México”, en Revuelta Vaquero, Benjamín y Chávez Gutiérrez, Héctor (coords.), *Estado de Derecho un caleidoscopio*, México, Ibijus, (en prensa). Y León Ortiz, Miguel Angel, “Descolonización de los derechos de los pueblos originarios en México: ¿Hacia dónde vamos?”, *Revista Latinoamericana de Derecho Social*, núm. 40, Enero-junio de 2025 (en prensa).

20 Avendaño Villafuerte, “Los derechos indígenas en las resoluciones de la Suprema Corte ...” *op. cit.*, p. 208.

II. EL MILJKAILJUITL XANTOLO EXPRESIÓN CULTURAL INMATERIAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA HUASTECA HIDALGUENSE

La huasteca hidalguense ha sido una de las principales regiones donde se produjeron grandes asentamientos de pueblos y comunidades indígenas del México prehispánico que han logrado perdurar hasta la época actual, preservado las prácticas, tradiciones, costumbres y usos de las y los pobladores autóctonos a la llegada de los españoles. Trayendo a colación el trabajo del profesor Mario Bustos Escobar, en la huasteca hidalguense son cuatro las festividades que forman parte de la identidad cultural de lugar: el carnaval o *Nanauatili*, la Semana Santa (más de tradición judeo-cristiana), el *Tlakatililis*, y el *Miljkailjuitl* o *Xantolo*.²¹

Durante la época prehispánica, en el Estado de Hidalgo existieron distintos grupos étnicos o pueblos indígenas originarios, por lo que unos fueron desplazando a otros en el dominio de la región, ya que, al contrario de lo que se cree, también en Mesoamérica algunas culturas se llegaron a imponer sobre otras, por ejemplo, la cultura azteca se impuso sobre otros pueblos originarios de la época como los tlaxcaltecas, desplazando algunas lenguas y tradiciones. En el caso de la actual zona de la huasteca hidalguense, curiosamente la lengua y cultura huasteca que se asentó en parte de las entidades de Tamaulipas, San Luis Potosí, Veracruz, Querétaro, Hidalgo y Puebla se fue apartando de la identidad cultural de la región autodenominada así en virtud de los primeros asentamientos humanos de origen huasteco, borrando los vestigios de esta civilización, por ejemplo, desplazando la lengua huasteca por la náhuatl. Por ello, para Ildefonso Maya Hernández, la lengua, costumbres y tradiciones huastecas prácticamente fueron borradas de la memoria histórica de la región en el siglo

21 Bustos Escobar, Mario, *La fiesta más tradicional en la huasteca es el Xantolo*, México, s.e., 2001, p. 4.

XVI por la conquista de lo huastecos a manos de los *nahuatlachtos* varios siglos antes de la llegada de los españoles.²²

De acuerdo con la cosmogonía de los pueblos originarios de la región, el *Tlakatililis* es o representa el nacimiento o la llegada del ser humano al mundo, el inicio de la travesía o el andar en la tierra; *Nanauatili* simboliza el disfrute de los placeres de la vida misma a lo largo del camino terrenal de cada ser humano; la Semana Santa representa, asociándolo con evento narrado en el Nuevo Testamento, la muerte del ser humano tras su travesía por el mundo; por último, el *Miljkailjuitl* adquiere un significado único en la tradición huasteca, pues representa el culto a quienes transitan al *Mijktlán*. Así, estos cuatro estadios simbolizan los episodios en la vida del ser humano: el inicio de la vida, el crecimiento y maduración, la muerte del ser, y un escenario posterior a la muerte, el culto a quienes han transitado al plano del *Mijktlán*.²³

El *Miljkailjuitl* es una expresión lingüística náhuatl que evoca realidades, cosmovisiones, vivencias diversas en torno al significado de la muerte para las culturas que habitan la región huasteca del Estado de Hidalgo. Esta festividad es, tal vez, la más importante de la entidad por sus representaciones artísticas, bailes, artesanías y gastronomía que llenan de orgullo a quienes residen en los pueblos y comunidades indígenas de esta geografía.

Es así, como la llamada fiesta de los muertos o *Miljkailjuitl* en la lengua náhuatl, es un evento prehispánico que simboliza el retorno de las almas o de las animas que se encuentran en el *Mijktlán* o el “lugar de los muertos” por largos años, regresando a la tierra para visitar a sus familiares y seres queridos con la anuencia de los Dioses del *Mijktlán*:

22 Maya Hernández, Ildefonso, *Costumbres y tradiciones de Hidalgo: Xantolo (Todos los Santos)*, México, I.I.D.D.M., A.C., 1984, p. 1.

23 Bustos Escobar, *La fiesta más tradicional en la huasteca es el Xantolo*, op. cit., 97, p. 4.

Mijtlantekuhltli y Mijtekaksihuahatl.²⁴ De este modo, en el transcurso de los meses de junio a noviembre de todos los años, las y los muertos son esperados por sus familiares y seres queridos con ofrendas repletas de guisos de la gastronomía de la región, frutas, bebidas y dulces que, sumados a otros eventos importantes como la fabricación de máscaras de madera para cubrir los rostros de las personas que bailan en el curso del 30 y 31 de octubre, así como del 01, 02 y 03 de noviembre de cada año, simbolizan la tradición espiritual más importante de la zona.²⁵

El *Miljkailjuitl Xantolo* es una fiesta que como lo hace notar la Maestra Salustia Pacheco Hernández, representa un cúmulo de tradiciones, valores, costumbres, sentimientos, usos que invitan a la reflexión sobre el sentido de la simbiosis entre la vida y la muerte, del cargado de energía, de retornar la presencia de las y los difuntos en las conversaciones cotidianas entre familiares y amistades, pero también, de agradecer a la madre tierra por las cosechas, de agradecer por la renovación de los vínculos familiares, y por la incorporación de nuevas y nuevos integrantes al seno familiar.²⁶

Hasta hace no mucho, el autor de este breve trabajo desconocía por completo –y lo sigue haciendo– la riqueza y orígenes de esta tradición prehispánica tan importante para las y los pobladores de la huasteca hidalguense. La ignorancia nos hace perder de vista la grandeza de la cosmovisión de las tradiciones de los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanas de la región huasteca y de todo el país, demeritando la valía de rescatar, preservar y proteger la cosmovisión de las culturas prehispánicas (en este caso, del significado de la muerte). Un punto de encuentro e intercambio cultural que invita a buscar la transformación personal.

24 Amador Rivera, Sergio Felipe *et al.*, *Así vive y canta mi pueblo*, México, s.e., 2013, p. 1.

25 Pacheco Hernández, Salustia, *Huejutla tierra mágica (Uexotlaj Tlalpialli)*, México, Ediciones RAIAL, 2024, p. 22.

26 *Ibidem*, p. 23.

Con la llegada de los españoles a Mesoamérica, muchas prácticas y tradiciones indígenas se fueron perdiendo en todo el territorio nacional, a raíz de la evangelización cristiana de la población, en el caso concreto de la región de la huasteca, traída por los frailes agustinos en los años que siguieron a la colonización. No obstante, debido a que varias tradiciones tenían un arraigo cultural muy importante entre las y los pobladores de la región, la tradición del *Miljkailjuitl* fue adoptada por los agustinos sustituyendo el término náhuatl *Miljkailjuitl* por el latín *Festun Omnium Sanctorum* o “Fiesta de todos los Santos”.²⁷

Más adelante, debido a la dificultad de las y los pobladores indígena para pronunciar la palabra *Sactorum* tomando en cuenta que, en su mayoría, solo hablaba su lengua originaria, el náhuatl, la palabra se deformó, de tal suerte que la raíz latina *Sanc* fue sustituida por *Xan* y *toro* fue desplazada por *tolum*, quedando así la palabra *Xantolo*, modificando también las fechas de su celebración con la adopción del calendario gregoriano.²⁸

Aquí, es posible identificar el primer rasgo que combina símbolos de dos mundos: el de las y los *nahuatlahtos* y el de las y los españoles. Una primera lectura intercultural –o si se quiere de hibridismo cultural positivo como lo denomina Burke, pues permite establecer nuevos escenarios u órdenes culturales que rescatan prácticas, tradiciones, usos y costumbres de dos o más culturas–²⁹, mantuvo la tradición por el culto hacia las almas de quienes han muerto al hibridarse las tradiciones indígena y española, rescatando y preservando parte de la cosmovisión de la cultura huasteca por la muerte, no como un proceso puramente biológico como lo describe la ciencia occidental, sino como un conjunto de rituales de convivencia con las y los seres fallecidos asociado con las

27 Amador Rivera, *Así vive y canta mi pueblo op. cit.*, p. 1.

28 Pasando de los meses de julio y agosto a la de los días 30 y 31 de octubre y 01 y 02 de noviembre. *Ídem*.

29 Burke, Peter, *Hibridismo cultural, op. cit.*, pp. 149-150.

fases o etapas de la vida del ser humano, y también con la posibilidad de reunirse con quienes han transitado al estadio del *Mijktlán*. Algo que en palabras de la Maestra Salustia Pacheco Hernández, representa la convivencia “entre vivos y los muertos que dejan tradiciones y costumbres en las que de generación en generación promueven el amor, el respeto, la dignidad y la razón de ser (identidad personal e identidad social) de la cual el hombre forma su propia cultura”.³⁰

Otro rasgo intercultural identificado en esta tradición es la forma en que se conjugan la religiosidad católica con los rituales prehispánicos en los días en que se desarrollan las actividades del *Miljkailjuitl Xantolo*. Por principio de cuentas, festejando el día de San Juan (el 24 de junio), cosechando las semillas para las flores que más adelante serán empleadas en la festividad. Después, justo en los días de San Pedro y San Pablo (el 29 de junio), regándolas para su pronto crecimiento.³¹

El día de San Miguel (29 de septiembre), poniendo la primera ofrenda pues se cree que las animas de los difuntos comienzan su traslado del cementerio al *Mijktlán*.³² Más adelante, el 18 de octubre, se pone la segunda ofrenda, justo en el día que para el calendario gregoriano adoptado por la Iglesia católica, se celebra el día del apóstol San Juan.³³

Nueve días después de que se pone la ofrenda destinada a las “animas solas”, es decir, a las personas que murieron solas, sin familiares, que se celebra el 03 de noviembre,³⁴ coincide con la celebración del

30 Pacheco Hernández, *Huejutla Tierra Mágica ... op. cit.*, pp. 30-31.

31 Bustos Escobar, *La fiesta más tradicional en la Huasteca ... op. cit.*, p. 5.

32 *Ibidem*, p. 6.

33 Maya Hernández, *Costumbres y tradiciones de Hidalgo ... op. cit.*, nota 98, p. 3.

34 Las otras tres fechas importantes dentro de esta tradición ancestral son: la elaboración de ofrendas dedicadas a las animas de las niñas, niños y adolescentes (la depositada para los angelitos), poniendo comidas blancas sin chile, dulces de la región y hasta juguetes (31 de octubre). La ofrenda dedicada a las animas adultas (día de los grandes), poniendo cerveza, vino, cigarros

llamado Novenario litúrgico conocido como “Xantolo chiquito” dentro de la religión católica. Posteriormente, en la celebración del día de San Andrés, el 30 de noviembre, casi un mes después de la celebración de estas fiestas, se culmina la tradición del *Xantolo* poniendo la última ofrenda y desarmando los arcos que permiten el retorno de las almas del *Mijktlán* al mundo terrenal, el desmontado de las flores debe hacerse con mucho cuidado pues las semillas de estas, serán guardadas por un año para sembrarlas y obtener las flores para la festividad del siguiente año.³⁵

Una de las principales aportaciones de esta tradición ancestral de los pueblos originarios que se asentaron en la región de la huasteca hidalguense es, sin duda, el significado sobre la muerte para celebrar en vez de sufrir, con recuerdos, convivencia familiar, reencuentros con familiares y seres queridos. Cantando, bailando y recordando las anécdotas, experiencias o eventos que se compartieron con los seres queridos que retornan del *Mijktlán*, abandonando la idea del dolor o el duelo constante de otras culturas.³⁶ Esto no quiere decir que se descarten otras cosmovisiones o creencias sobre la muerte, de lo que se trata es de compartir una visión distinta sobre el sentido de asumir la muerte como es, parte de la vida.

y platillos con chile (01 de noviembre). Por último, al siguiente día se despiden de las almas tomando chocolate, café y tamales, además de acudir al panteón para poner ofrendas y compartir los productos que se depositan, esparciendo flores sobre la tumba. Bustos Escobar, *La fiesta más tradicional en la Huasteca ... op. cit.*, pp. 7 y 8. También, Maya Hernández, *Costumbres y tradiciones de Hidalgo ... op. cit.*, pp. 3-8. Por último, Cortez Arreola, Consuelo y Flores González, José Antonio, “Patrimonio cultural inmaterial (Xantolo)” en Fayad Islas, Efrén (coord.), *Huejutla de Reyes. Donde abundan los sauces*, México, Ayuntamiento de Huejutla, pp. 102-104.

35 Bustos Escobar, *La fiesta más tradicional en la Huasteca... op. cit.*, pp. 8-9.

36 Pacheco Hernández, *Huejutla Tierra Mágica, op. cit.*, p. 28.

Un aspecto clave para preservar y mantener la tradición del *Xantolo* radica en rescatar las lenguas autóctonas de la región, siendo el náhuatl la más común. Como es posible preservar y mantener tradiciones ancestrales sin tomar en cuenta lo sostiene Alfonso Bautista Cerecedo que “cada lengua tiene una forma de explicar y de interpretar, el mundo y la vida”.³⁷

Sería absurdo pensar que esta festividad puede mantenerse por sí misma sin la lengua que le dio vida, que la trajo hasta la época contemporánea con matices nuevos. La extinción de otras lenguas indígenas alrededor del México actual, sin duda, pone en riesgo el legado cultural de estas y otras lenguas y expresiones indígenas, de sus hibridaciones culturales en términos positivos. El náhuatl y las y los nahuahablantes deben ser rescatadas de prácticas de segregación y discriminatorias originadas por la interferencia lingüística náhuatl-español, es decir, las formas en que lingüistas bilingües interfieren en las lenguas autóctonas, desviando el sentido de muchas de sus raíces por la influencia de la sistematicidad y forma de aprender el español como estrategia de aprendizaje de la lengua náhuatl, todo lo cual expone el sentido, simbología y representación original de esta lengua.³⁸

Ahora bien, la festividad del *Miljkailjuitl Xantolo* también viene acompañada de otras expresiones culturales y artesanales que juegan un papel primordial para el desarrollo social y económico de la región huasteca. Dentro de algunas de las más importantes, destacan: la elaboración de artesanías de barro (ollas, burritos, venados, guajolotes, etcétera) y madera

37 Bautista Cerecedo, Alfonso, “El náhuatl y el español: el contacto de dos lenguas”, en Fayad Islas, Efrén (coord.), *Huejutla de Reyes. Donde abundan los sauces*, México, Ayuntamiento de Huejutla, p. 63.

38 Weinreich, Lavob, citado en Bautista Cerecedo, Alfonso, “El náhuatl y el español: el contacto de dos lenguas”, en Fayad Islas, Efrén (coord.), *Huejutla de Reyes. Donde abundan los sauces*, México, Ayuntamiento de Huejutla, pp. 64 y 65.

(mascaras, llaveros), platillos gastronómicos, bailes, música, producción de piezas de vestir como guayaberas, blusas, camisas, manteles, bolsas, etcétera con bordados y tejidos propios de la región.³⁹

La relevancia de este patrimonio cultural material e inmaterial forma parte, no sólo de la auto-determinación de los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanas y del derecho a rescatar, preservar y mantener las expresiones culturales de los pueblos originarios, sino también de un catálogo de derechos mucho más amplio, como son los que a continuación se enumeran:

Primero. El derecho a preservar la identidad étnica y cultural, o lo que es igual, a preservar las huellas o rasgos compartidos por generaciones en cada pueblo y comunidad indígena.

Segundo. El derecho a reconocer las jurisdicciones indígenas en diversos rubros, esto es, a contar con órganos de impartición de justicia que resuelvan de conformidad con órdenes normativos indígenas propios, aunque, estableciendo mecanismos que garanticen por igual los derechos de las mujeres, la niñez y otras personas y grupos en situación de desventaja social.

Tercero. El derecho a la propiedad y uso tradicional de sus territorios y recursos naturales, es decir, aquellas prácticas ancestrales realizadas por generaciones para cuidar y preservar la biosfera, los recursos naturales y el medio ambiente.

Cuarto. El derecho al desarrollo local o regional de los pueblos y comunidades indígenas, sujeto al reconocimiento de otros derechos igualmente importantes como son los derechos a la detentar la propiedad colectiva de sus territorios, así como la de explotar los beneficios de la propiedad intelectual colectiva, por lo que ciertamente

39 Cortez Arreola, Consuelo y Flores González, José Antonio, "Patrimonio cultural inmaterial (Xantolo)" en Fayad Islas, Efrén (coord.), *Huejutla de Reyes. Donde abundan los sauces*, México, Ayuntamiento de Huejutla, pp. 103-104.

deberán replantearse los objetivos de las leyes reglamentarias sobre la materia (la de propiedad industrial y la de derechos de autor).

Sobre este particular asunto no debe perderse de vista que, en tanto los derechos humanos son asequibles a cualquier persona o grupo de personas, los principios previstos en el artículo 1º del texto de la constitución federal (me refiero a los principios pro-persona o *pro-homine*, así como a los de universalidad, indivisibilidad, interdependencia y progresividad), resultará primordial interpretarlos en atención a la población de que se trate y a las circunstancias de cada caso particular, apoyándose en metodologías interseccionales que permitan identificar los motivos generadores de mayor o menor discriminación hacia ciertas personas y grupos como en este caso ocurre con las personas indígenas.

Así, por ejemplo, el principio de universalidad construido en Occidente, debe abrirse a la noción práctica de la interculturalidad con el objetivo de evitar la imposición de los valores sobre los que se construyó la cultura eurocéntrica occidental a otros entornos socio-culturales distintos como lo son los de las comunidades indígenas; en todo caso, es necesario reconocer las diferencias culturales como aspecto central para crear diálogos generadores de equilibrios entre perspectivas diversas, considerando las asimetrías existentes entre una y otras,⁴⁰ como quedó asentado en la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, y casi una década después, en la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2016.

En la primera, al reconocerse el derecho a “manifestar, practicar, desarrollar y enseñar [las] tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y

40 Vázquez, Luis Daniel y Serrano, Sandra, “Los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. Apuntes para su aplicación”, en Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro (coords.), *La reforma constitucional de derechos humanos: un nuevo paradigma*, 4ª ed., México, Porrúa-UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2014, p. 142.

religiosas” de los pueblos indígenas en el contenido del artículo 12. Y en la segunda, al reconocer como un principio fundamental la “identidad e integridad cultural y a su patrimonio cultural, tangible e intangible, incluido el histórico y ancestral, así como a la protección, preservación, mantenimiento y desarrollo de dicho patrimonio cultural para su continuidad colectiva y la de sus miembros, y para transmitirlo a las generaciones futuras”.

Aplicando el principio de la interdependencia o la vinculación estrecha entre los derechos, se pretende generar una relación de reciprocidad entre la diversidad de derechos humanos, más si cabe, cuando estamos en presencia de personas y grupos desaventajados socialmente. La indivisibilidad, entendida como la negación de cualquier interpretación separada o aislada de los derechos permite que, la consecución o materialización de un derecho sea el prelude para la tutela de otro u otros derechos igualmente importantes, por este motivo este principio también es conocido como el principios holístico de los derechos humanos.⁴¹

Por otro lado, la aplicación del principio de progresividad da pie a la tutela gradual de los derechos de cualquier persona indígena. No porque deba hacerse así, sino porque el grado de efectividad de los mecanismos para lograr su materialización depende muchas veces de otros factores políticos, sociales, económicos, culturales. De este modo, el Estado se convierte en el mayor responsable de los programas para planear las estrategias para la consecución de los derechos de las personas en la búsqueda permanente de mejorar las condiciones de vida de cualquier persona, especialmente de los sectores más desfavorecidos.⁴²

Por último, si bien la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ha sentado diferentes criterios en materia del derecho al consentimiento

41 *Ibidem*, pp. 152-155.

42 *Ibidem*, p. 159.

informado o consulta previa de los pueblos y comunidades indígenas, en su calidad de propietarios originarios y legítimos de grandes extensiones de la biosfera del planeta; sobre el reconocimiento de los pueblos originarios como sujetos de derecho público; o sobre el reconocimiento de las jurisdicciones indígenas, el reconocimiento progresivo e indivisible de los derechos humanos de los pueblos indígenas serán el punto de partida para materializar el derecho humano a rescatar, preservar y mantener las tradiciones y expresiones culturales de estas poblaciones.⁴³

Por tanto, en los próximos años deberá trabajarse para obtener el reconocimiento de los derechos colectivos de propiedad intelectual de los pueblos y comunidades indígenas como sujetos de derecho público ante la vulneración de estos por empresas de interés global, por medio de la apropiación de diseños ancestrales transmitidos de generación en generación en estas comunidades sin darle ningún mérito o ganancia a sus creadores originarios por y para beneficio de sus pobladores.

Como puede verse, la reforma al artículo 2º de la CPEUM representa un primer peldaño para construir un régimen de tutela efectiva de los derechos de los pueblos originarios y afro-mexicanos en México, sin embargo, aún existen deudas pendientes con estas poblaciones que deberán ser materia de estudio y programas de protección adicional no desde la óptica de la pauta de los mercados globales, sino, más bien de los localismos decoloniales que incorporen la interculturalidad como postulado fundamental para recuperar, preservar y mantener las tradiciones, prácticas y, en general, el patrimonio material e inmaterial de los pueblos y comunidades indígenas.

43 Avendaño Villafuerte, “Los derechos indígenas en las resoluciones ...”, *op. cit.*, pp. 215-228.

III. REFLEXIÓN FINAL

El derecho a rescatar, preservar y mantener las tradiciones y expresiones ancestrales de los pueblos y comunidades indígenas es primordial para mantener viva la identidad pluricultural y pluri-étnica de México y los demás países de América Latina. Hidalgo, como muchas otras entidades del país alberga varias festividades y tradiciones prehispánicas que, en su contacto con las de los españoles mantuvieron viva la celebración del *Miljkailjuitl* Xantolo en la región de la huasteca hidalguense para rendir culto a quienes han transitado al *Mijktlán* y retornar cada año a la tierra de los vivos para disfrutar de las ofrendas que sus parientes y demás seres queridos rinden para ellas y ellos.

La hibridación cultural o recreación de expresiones y tradiciones culturales que se produjo en México tras el contacto entre dos mundos (el de los pueblos originarios de Mesoamérica y los españoles), ha permitido mantener varias raíces de la cosmovisión ancestral de las y los pobladores originarios de la huasteca hidalguense, que también experimentaron cambios en su sistema de creencias, usos, tradiciones y expresiones culturales con la conquista del pueblo de los *nahuatlahtos* varios siglos antes de la llegada de los colonizadores españoles a América Latina.

La interculturalidad como herramienta de reconstrucción de las cosmovisiones culturales o sistemas de significación y representación de las creencias, prácticas, costumbres y usos de los pueblos ancestrales, es muy útil para revertir la invisibilidad histórica de los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanos, ausentes en muchos procesos de construcción de los vestigios y el legado cultural de las culturas Mesoamericanas a la identidad e idiosincrasia de los mestizajes mexicanos. Por tanto, como asegura Boaventura de Sousa Santos, resulta primordial rescatar la identidad cultural de los pobladores originarios reivindicando su legado cosmogónico mediante el reconocimiento de sus derechos e intereses, tomando en cuenta su opinión, preservando sus lenguas, sus rituales, expresiones y tradiciones, como reclama el nuevo enfoque de

protección de los derechos humanos de estas poblaciones en los sistemas de protección universal e interamericano de derechos humanos.

La última reforma al artículo 2º constitucional representa un reto importantísimo para la tutela efectiva o la materialización de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanos en México en los próximos años. De preservar las expresiones y tradiciones culturales de estas poblaciones y de darles el lugar que merecen en la construcción de la identidad cultural plurinacional, ahora falta lo más importante, definir la planeación para el logro de este fin, no será nada sencillo, pero hay que estar pendientes para exigir, cada quien desde su trinchera lo necesario para conseguirlo.

IV REFERENCIAS

- AMADOR RIVERA, Sergio Felipe *et al.*, *Así vive y canta mi pueblo*, México, s.e., 2013.
- AVENDAÑO VILLAFUERTE, Elia, “Los derechos indígenas en las resoluciones de la Suprema Corte de Justicia de la Nación”, en González Galván, Jorge Alberto (coord.), *Manual de derecho indígena*, México, FCE-UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019, pp. 205-230.
- ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro, *La utopía del oprimido. Los derechos de la pachamama (naturaleza) y el sumak kawsay (buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*, México, Akal, 2019.
- BAUTISTA CERECEDO, Alfonso, “El náhuatl y el español: el contacto de dos lenguas”, en Fayad Islas, Efrén (coord.), *Huejutla de Reyes. Donde abundan los sauces*, México, Ayuntamiento de Huejutla, pp. 63-65.
- BONIFAZ ALFONZO, Leticia, “La reforma constitucional postergada en materia de derechos de las personas, comunidades y pueblos indígenas y afro-mexicanos”, en López Ayllón, Sergio *et al.* (coords.), *Análisis técnico de las 20 iniciativas de reformas constitucionales y legales presentadas por el presidente de la República (febrero 5, 2024)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2024, pp. 371-386.
- BURKE, Peter, *Hibridismo cultural*, 2ª ed., trad. de Sandra Chaparro Martínez, España, Akal, 2019.

- BUSTOS ESCOBAR, Mario, *La fiesta más tradicional en la huasteca es el Xantolo*, México, s.e., 2001.
- CHACÓN HERNÁNDEZ, David, *La cuestión jurídica indígena*, México, Fontamara, 2022.
- CORTEZ ARREOLA, Consuelo y Flores González, José Antonio, “Patrimonio cultural inmaterial (Xantolo)” en Fayad Islas, Efrén (coord.), Huejutla de Reyes. Donde abundan los sauces, México, Ayuntamiento de Huejutla, pp. 102-104.
- DIETZ, Gunther, “Interculturalidad: una aproximación antropológica”, *Perfiles Educativos*, México, Tercera época, vol. XXXIX, núm. 156, 2017, pp. 192-207.
- GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto, *El Estado, los indígenas y el derecho*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010.
- MAYA HERNÁNDEZ, Ildefonso, *Costumbres y tradiciones de Hidalgo: Xantolo (Todos los Santos)*, México, I.I.D.D.M., A.C., 1984.
- PACARI, Nina, “Constitucionalismo transformador, interculturalidad y reforma del Estado: una mirada desde los pueblos originarios”, en Santos, Boaventura de Sousa et al. (eds.), *Descolonizando el constitucionalismo. Más allá de promesas falsas e imposibles*, México, Akal, 2021, pp. 303-319.
- PACHECO HERNÁNDEZ, Salustia, *Huejutla tierra mágica (Uexotlaj Tlalpialli)*, México, Ediciones RAIAL, 2024.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, “El derecho de los excluidos: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia y Ecuador”, en *Descolonizando el constitucionalismo. Más allá de promesas falsas e imposibles*, México, Akal, 2021, pp. 363-404.
- VÁZQUEZ, Luis Daniel y SERRANO, Sandra, “Los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. Apuntes para su aplicación”, en Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro (coords.), *La reforma constitucional de derechos humanos: un nuevo paradigma*, 4ª ed., México, Porrúa-UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2014, pp.135-165.
- ZAMBRANO CHÁVEZ, Gustavo, *Derechos colectivos de los pueblos indígenas*, Lima, Perú, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica de Perú, Facultad de Derecho, 2024.

Capítulo 4

Violencia de género contra mujeres indígenas

Víctor Alfonso Zertuche Cobos¹ / Gustavo Yllanes Bautista²

Sumario. Introducción; I. Antecedentes; II. Marco conceptual normativo, III. Análisis de la Violencia contra las mujeres indígenas; IV. Contexto de la violencia de género contra las mujeres indígenas; V. Experiencias de Michoacán y Guerrero contra la violencia de género de mujeres indígenas; VI. Reflexión final, VII. Referencias.

INTRODUCCIÓN

Las conquistas en los derechos de los pueblos indígenas ha representado un logro en el respeto a su autonomía, su autogobierno y su cultura, lo cual ha significado una evolución significativa de sus derechos fundamentales, a raíz de la reforma en materia de los derechos humanos de 2011, se apuntaló significativamente el avance hacia el reconocimiento de la conciencia de su identidad y mucho más de su composición pluricultural y multiétnica, sin embargo, la violencia que sufren al interior las propias mujeres como parte de una costumbre normalizada en las comunidades constituye el análisis del presente artículo, en donde se describen los antecedentes, el propio contexto de la violencia y por supuesto, las experiencias que se han presentado en

1 Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Escuela Superior de Actopan, Licenciatura en Derecho

2 Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Escuela Superior de Actopan, Licenciatura en Derecho.

los Estados de Michoacán y Guerrero, lo cual pretende voltear la mirada hacia este grupo de mujeres indígenas que independientemente del respeto a sus usos y costumbres, la violencia no debe ser permisiva en estos contextos, con lo que representa sus derechos fundamentales, en casos en donde se ha invisibilizado su maltrato y las propias condiciones de subsistencia en la que se encuentran inmersas.

Los derechos humanos y el propio Estado deben garantizar que las mujeres indígenas puedan vivir en el respeto pleno de sus derechos fundamentales, a vivir una vida libre de violencia y que además, les pueda permitir un desarrollo armónico dentro de sus propias comunidades, lamentablemente poco se ha investigado y analizado al respecto, por lo que es necesario que las comunidades indígenas conozcan los derechos humanos, su importancia y vivan en un clima de respeto y cultura de paz de los derechos humanos, lo cual es imperante dentro de las comunidades indígenas.

I. ANTECEDENTES

Históricamente, las mujeres indígenas han sido objeto de múltiples tipos de violencias, por ejemplo, de manera particular desde el inicio de la colonización en el siglo XVI, en donde fueron considerados de manera general como ignorantes y bárbaros, por ende, fueron tutelados y educados cristianamente justificando el uso de la violencia.³

Durante ese proceso de conquista y colonización muchos grupos étnicos fueron diezmados y los que resistieron a esos embates, quedaron subordinados a una cultura mayor, siendo objeto de racismo, discriminación, esclavitud, abuso sexual y robo; así como la destrucción de sus elementos culturales tales como la lengua, identidad, religión,

3 Del Jurado Mendoza, Fabiola, *et al.*, “Emergencia comunitaria de género. Respuesta de las mujeres indígenas a las múltiples violencias y el despojo del territorio”. En *Ichan Tecolotl*, núm. 374, año. 34, México, 2023. p. 136.

costumbres, tradiciones, vestimenta, gastronomía; también, fueron objeto de saqueo de sus recursos naturales, de apropiación de sus tierras, de desplazamiento de sus asentamientos por la política de congregación. Fenómeno que prevaleció durante prácticamente todo el periodo colonial 1521-1821 en la Nueva España.

Dicha violencia continuó así bajo el nuevo colonialismo durante los siglos XIX y XX, siendo esta mucho más radical por la negación y exclusión del Estado hacia los indígenas, así como por las políticas integracionistas; asimismo, durante las primeras décadas del nuevo milenio, siglo XXI, la violencia contra las y los indígenas no cesa.

Por lo tanto, de manera paralela al proceso de reconocimiento de la existencia y los derechos de los pueblos y comunidades indígenas durante las últimas décadas del siglo pasado y primeras del presente, el fenómeno de la violencia se hizo más patente y, pese a dicho reconocimiento progresivo de los derechos humanos de los indígenas, particularmente la violencia contra las mujeres indígenas no ha cesado. Dicha violencia es mucho más lesiva, en virtud del contexto histórico y presente bajo el cual se encuentran como grupos vulnerables o minorías culturales, en donde la inmensa mayoría de comunidades indígenas siguen estando excluidas y subordinadas.

II. MARCO CONCEPTUAL NORMATIVO

De manera paralela al proceso de reconocimiento de la existencia y los derechos de los pueblos y comunidades indígenas en México, el fenómeno de la violencia también se hizo mayormente visible, no solamente para el caso de los indígenas, sino para la sociedad mexicana en general. Sin embargo, por el devenir histórico de la población indígena, la violencia generada durante las últimas décadas ha lacerado gravemente en mayor medida a las poblaciones indígenas y de manera particular, a las mujeres. Así, durante este periodo, la violencia ha cobrado nuevos matices, concepciones, apreciaciones, pero, sobre todo, se han

puesto de manifiesto nuevos tipos de violencia, nuevas clasificaciones, tales como la violencia por razón de género.

Dicho paralelismo sobre el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la violencia, parte generalmente de la adopción del neoliberalismo en la década de 1980 que, tras la reconfiguración de la economía, pasó también a reconfigurar el papel del Estado respecto a la política social con los sectores más desprotegidos de la sociedad mexicana, entre ellos, los indígenas. La violencia previa a este contexto, se encontraba encapsulada a ciertos tipos, pero en las últimas tres décadas, se ha diversificado en todas sus dimensiones.

Para precisar esta triada conceptual, entre violencia, tipos de violencia y violencia de género, comenzaremos por apuntar algunas apreciaciones del primer término, violencia. Agustín Martínez plantea dos concepciones sobre la violencia, la primera la denomina como restringida, la cual tiene que ver con el uso de la fuerza para causar daño, es decir, se trata prácticamente de la violencia física, que se caracteriza por ser directa o corporal contra las personas. Dicha concepción apunta el autor, tiene un carácter triple, es brutal, exterior y doloroso.⁴

Lo anterior, en virtud de que se trata del uso material de la fuerza, rudeza cometida en detrimento de alguien; también, porque puede ser abierta o escondida con el fin de obtener eso que de forma individual o colectiva no quieren consentir libremente, y; asimismo, porque se emplea la fuerza física para causar daño. Con lo anterior, nos presenta la siguiente definición de violencia restringida, física, corporal o directa, señala que es aquella en donde “alguien hace daño a alguien intencionalmente mediante el uso de fuerza física o de otro tipo, y la intención conlleva obligar a la(s) persona(s) dañada(s) a algo que no quiere(n)”.⁵

4 Martínez Pacheco, Agustín, “La violencia. Conceptualización y elementos para su estudio. En *Política y Cultura*, núm. 46, 2016, p. 9.

5 *Ibidem*, p. 10.

La segunda concepción sobre violencia la denomina como amplia o racional, la cual tiene que ver con la negación del otro. El autor considera que, la violencia no constituye un hecho aislado o terminado, sino que, involucra relaciones sociales, puesto que puede ser vista como un adjetivo que califica determinadas formas de relación, como puede ser el caso de las relaciones familiares, en donde al presentarse signos de violencia, se habla de violencia familiar o intrafamiliar. Asimismo, apunta que, el principal rasgo por el que se puede hablar de violencia, es la producción de daños en alguna de las partes de la relación, afectando así la integridad física, sexual, psicológica o patrimonial. Además, otro de los rasgos de esta concepción, es la repetitividad de ciertos comportamientos de los mecanismos en la producción de violencia. De la misma manera, con esto, define esta concepción de violencia como “una forma de relación social caracterizada por la negación del otro”.⁶

Dicha concepción, refiere el mismo autor, contiene algunos rasgos positivos para comprender y estudiar la violencia, entre ellos, destaca el papel participativo que pueden tener los distintos sujetos de la relación –víctima, espectadores, agresores-; un segundo rasgo, lo constituye la relevancia del contexto de la relación, puesto que, dicho contexto influye y es influido por las relaciones.

Con estas precisiones conceptuales sobre la violencia, nos parece bastante oportuno considerar la segunda concepción, la amplia. Lo anterior, porque justamente, dentro de esta puede abordarse la diversidad de formas en cómo se clasifica y manifiesta la violencia. En este sentido, el mismo Martínez presenta algunos tipos de violencia en dos clasificaciones, la primera a partir de la consideración sobre los daños o afectaciones sufridas por las víctimas, en donde ubica la violencia patrimonial o económica, sexual -acoso y violación-, psicológica y física; la segunda, a partir del contexto de actividades donde se desarrolla

6 *Ibidem*, p. 16.

la violencia, entre las cuales se encuentra la violencia escolar, en el hogar, en el trabajo, callejera y deportiva.⁷

Sin embargo, para efectos más prácticos, nos abocamos a presentar la clasificación que hasta ahora se contempla en el marco normativo nacional. Por principio, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos apenas en mayo de 2023 en una reforma constitucional agregó la fracción VII al artículo 38º en cuanto a las causas por las cuales se suspenden los derechos o prerrogativas de los ciudadanos, que en este caso sería por tener sentencia firme ante la comisión intencional de violencia familiar, violencia familiar equiparada o doméstica, violación a la intimidad sexual y violencia política contra las mujeres en razón de género.⁸ Por lo tanto, en la Carta Magna quedan reconocidos estos cuatro tipos de violencia.

Por otro lado, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia de 2007, hasta finales del año 2023 solamente reconocía cinco tipos de violencia directamente contra las mujeres, se trata de la violencia psicológica, física, patrimonial, económica y sexual. Pero en enero de 2024, se incorporó un nuevo tipo de violencia, se trata de la “violencia a través de interpósita persona”, mejor conocida como violencia vicaria, así, tenemos 6 tipos de violencia. Además de los tipos de violencia, dicha ley reconoce diversas modalidades de la violencia, justamente como el planteamiento o clasificación sobre las formas y modalidades de la violencia, en este caso se reconocen siete modalidades: violencia en el ámbito familiar, violencia laboral y docente, violencia en la comunidad, violencia institucional, violencia política, violencia digital y mediática y violencia feminicida y alerta de violencia de género contra las mujeres.⁹

7 *Ibidem*, p. 24

8 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Cámara de Diputados: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>. (consultada el 14 de Agosto de 2024)

9 Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, Cámara de Diputados, <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>. (consultada el 14 de Agosto de 2024)

La relación directa entre las modalidades y los tipos de violencia, es que en cada una de las modalidades se puede incurrir en uno o en varios tipos de violencia. Asimismo, varias de estas modalidades de violencia están tipificadas como delitos tanto del orden penal como electorales; también como causales de divorcio, pérdida de la patria potestad, entre otras restricciones en materia familiar; conlleva a responsabilidades administrativas, y; suspensión de derechos o prerrogativas de ciudadanos.

Lo que establece o reconoce directamente la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, es el contenido de la violencia contra las mujeres, concepto que es definido en su artículo 5, fracción IV como “cualquier acción u omisión, basada en su género, que les cause daño o sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte tanto en el ámbito privado como en el público”¹⁰, se trata de conductas activas o pasivas, de un hacer o no hacer contra las mujeres en razón de su género, es decir, por el solo hecho de ser mujeres, causándoles daño o sufrimiento de diversos tipos hasta el grado extremo de la muerte ya sea en el espacio privado o público. Se trata de la misma definición que establece tanto la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer de 1993 como la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer de 1994 (*Convención Belém do Pará*).

Cabe precisar que no existe un marco normativo específico contra las violencias hacia las mujeres indígenas, sino que les aplica el mismo para la violencia contras las mujeres en general. Sin embargo, en dicho marco, se hace referencia a algunas particularidades que aplica para los contextos indígenas, por señalar algunas, en la LGAMVLV en su artículo 5º, fracción XIV reconoce la interculturalidad como uno de los enfoques orientados para abordar las particularidades de las mujeres de los pueblos indígenas en su relación con la sociedad dominante. Asimismo,

10 *Ídem.*

tanto el artículo 36, fracción XII de la LGAMVLV, como el 4º, fracción XLVII de la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, contempla al INPI a través de su titular o representante legal para conformar el Sistema Nacional para prevenir, atender, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres.

También la LGAMVLV contempla en su artículo 41, fracción VI, que, entre las facultades y obligaciones de la federación, se encuentra “asegurar la difusión y promoción de los derechos de las mujeres indígenas con base en el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación”, y finalmente en el artículo 52, antepenúltimo párrafo, señala los derechos que tienen las víctimas de cualquier tipo de violencia, pero que cuando se trata de mujeres indígenas, estas “serán asistidas gratuitamente en todo tiempo por intérpretes y personas defensoras de oficio que tengan conocimiento de su lengua y cultura”.

Sin embargo, otro concepto que permea en este contexto de la violencia, es la violencia de género, sin que sea nuestra pretensión discutir dichos conceptos, sino simplemente hacer una breve distinción. De entrada, tras una revisión y breve ojeada tanto a la doctrina como a la legislación, percibimos que pareciera ser lo mismo la violencia contra las mujeres y la violencia de género, así como esta con la violencia doméstica y la de pareja. Tanto los instrumentos internacionales como la legislación nacional, no definen expresamente la violencia de género, solamente precisan en su definición de violencia contra las mujeres que debe estar “basada en su género” y como una de las modalidades de violencia contra la mujer, se encuentra la violencia familiar; asimismo, en la LGAMVLV en dos de las modalidades se precisa de manera literal la violencia por razón de género, se trata de la violencia política contra las mujeres en razón de género y la alerta de violencia de género contras las mujeres.

Al respecto, Jaramillo-Bolívar y Canaval-Erazo apuntan que, si bien “el término violencia de género fue acuñado en la década del 90” en instrumentos internacionales como lo son la Declaración y la Convención, en ninguno de ellos se “aborda la violencia de género como fenómeno,

sino que se enfocan en un tipo particular de ella: la violencia contra las mujeres”.¹¹ Asimismo, las dos modalidades que referimos en el párrafo anterior que reconoce la LGAMVLV de manera literal sobre violencia de género, fueron incorporadas a nivel nacional apenas en 2020 y 2022 respectivamente.

Por otro lado, Hortal señala que tanto la ‘violencia de género’ como la ‘violencia en la pareja’ y la ‘violencia doméstica’, “se producen en el seno de las relaciones o los hogares” y “se utilizan a menudo indistintamente”. Sin embargo, precisa que la violencia de género “es un concepto amplio que se refiere a cualquier forma de violencia o abuso que se ejerce contra alguien por razón de su sexo. Esto puede incluir violencia o abuso contra las mujeres, hombres o personas no binarias”.¹² En el mismo sentido, Jaramillo y Canaval refieren en cuanto a la violencia de género que, la “violencia de pareja, violencia contra la mujer, violencia sexista, violencia sexual, violencia en el noviazgo, son términos sustitutos”, así como la “violencia doméstica” y “violencia intrafamiliar”, pero también definen que la violencia de género “es un fenómeno de carácter estructural, social, político y relacional, afecta principalmente a las mujeres, pero no excluye a personas con identidades de género diversas”.¹³

Con estas precisiones tanto legales como conceptuales, considerando el sentido evolutivo de la violencia de género, coincidimos en que su contenido es más amplio y que se trata de un fenómeno, refiriéndose a cualquier forma de violencia que se ejerce contra alguien por razón de su sexo o género, pero afectando principalmente a las mujeres. Por lo

11 Jaramillo-Blívar, Cruz Deicy y Canaval-Erazo, Gladys Eugenia. “Violencia de género: Un análisis evolutivo del concepto”. En *Universidad y Salud*, 22(2), Colombia, 2020, p. 182. pp. 178-185.

12 Hortal, Alejandro. “Combatiendo la violencia de género a través de políticas públicas conductuales: alcances y limitaciones”. En *Retos. Revista de Ciencias de Administración y Economía*, 13(25), 2023, p. 65.

13 Jaramillo-Bolívar. *et. al*, “Violencia de género...”, *op. cit.*, p. 182.

tanto, la violencia contra las mujeres sería una de las formas de violencia de género. Sin embargo, en función de la propia legislación nacional e internacional, así como las precisiones teórico-conceptuales, en lo subsecuente nos referiremos también indistintamente a la violencia de género como violencia contra las mujeres, así como a las violencias que se producen en el seno de las relaciones o del hogar.

III. ANÁLISIS DE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS

En un estudio sobre la falta de acceso a la justicia de mujeres indígenas en Guerrero, presentan parte del contexto de violencia bajo el que viven dichas mujeres. Refieren que, son múltiples las violencias que se ensañan contra la vida de las mujeres indígenas, generándoles mayor vulnerabilidad, puesto que viven bajo la amenaza de violencias extremas, que en ciertos casos son perpetrados por sus propias parejas, pero además de esta violencia, también sufren de discriminación institucional, étnica y de género, violencias que se traducen en historias de exclusión y racismo, imbricadas con violencias patriarcales tanto en ámbitos comunitarios como institucionales.¹⁴ Asimismo, que, dentro de esas múltiples y extremas violencias, se encuentra la violencia estructural, tales como la pobreza material y diversas formas de marginación social y política que engendran otras violencias y se engarzan al legado histórico del racismo, el despojo y la migración que han estructurado la vida de las comunidades bajo condiciones de vulnerabilidad continua que se manifiesta tanto en el espacio público y productivo, como en el doméstico.

De igual manera, apuntan que, el patrón de la violencia de género que prevalece en los casos estudiados, es la cercanía con los agresores

14 Sierra, María Teresa y Figueroa Romero, Dolores, Mujeres indígenas rompen el silencio y exigen justicia. Tribunal de conciencia sobre violencia de género en México, ABYA YALA. REVISTA SOBRE ACESSO À JUSTIÇA E DIREITOS NAS AMÉRICAS, Vol. 4, No. 1, Brasília, 2020, pp. 136-137.

en contextos de alta marginalidad y dependencia familiar, así como la precariedad de sus vidas y de sus comunidades afectadas por diversas crisis, aumentando significativamente la vulnerabilidad de las mujeres indígenas¹⁵. Pero también que, la violencia de género tiene conexiones con otras violencias, como la que se manifiesta en el despojo patrimonial, la agresión sexual y física, el maltrato obstétrico y la muerte violenta.¹⁶

Bajo esta idea central de las múltiples y extremas violencias que sufren las mujeres indígenas, en donde en la mayoría de los casos, sus parejas son los principales agresores, que, desde luego, está imbricada o es resultado de otras violencias tanto internas, pero, sobre todo, externas, pero que finalmente se manifiesta en el ámbito comunitario y centralmente en los hogares. Por lo tanto, se trata de una violencia que se manifiesta en el ámbito doméstico o familiar, “está presente al alcohol que eleva el nivel de agresividad y el arraigo de ideologías patriarcales que naturalizan la autoridad masculina, así como el control sobre el cuerpo y los movimientos de las mujeres”.¹⁷

En este sentido, al tratar sobre la violencia contra las mujeres indígenas, a diferencia de la violencia contra las mujeres en general, es mucho más complejo, sobre todo por el legado histórico de resistencia por la supervivencia al que se han enfrentado durante siglos. Por ello, dicen las autoras que cuando se hace referencia a la violencia extrema contra las mujeres indígenas, tal como el feminicidio, este “suele ser el resultado de violencias cotidianas acumuladas”. Por lo que no se puede hacer referencia a la violencia en su carácter o naturaleza individual o singular, sino de manera plural, como “violencias”.¹⁸

15 *Ibidem*, p.146

16 *Ibidem*, p. 160

17 *Ibidem*, p. 144

18 Del Jurado Mendoza, “Emergencia comunitaria de género. Respuesta de las mujeres...”, *op cit.*, p. 138.

Además de este contexto, Castañeda refiere que en marzo de 2020 la violencia de género contra las mujeres fue la principal demanda en las manifestaciones, fenómeno que se agravó tras el comienzo de la pandemia por el Covid-19, puesto que se incrementaron las denuncias por violencia en el ámbito familiar en vista de la presencia de hombres en los hogares, frente a ello, tanto activistas como académicas comenzaron hablar de la “otra pandemia”. Asimismo, que las mujeres indígenas viven cotidianamente los tipos y modalidades de violencia que define la LGAMVLV. También que, dichas mujeres han estado elaborando categorías propias para nombrar las violencias que sufren, tales como “violencia espiritual”, “medioambiental”, “territorial”, “obstétrica”, “lingüística”, entre otras.¹⁹

Dichas violencias contra las mujeres indígenas, volviendo a insistir, coinciden con el fenómeno de la violencia de género en México de las últimas décadas. Lo contrastante en los contextos indígenas es, por un lado, la coincidencia con el legado histórico de exclusión y racismo que sigue aquejando a los pueblos y comunidades indígenas y particularmente a las mujeres, haciendo más lacerante dichas violencias, y; por otro lado, también con el propio proceso de reconocimiento constitucional de una serie de derechos humanos tanto individuales como colectivos, que no termina de aminorar ese fenómeno.

De manera general, las violencias que hoy sufren directa e indirectamente las mujeres indígenas en la mayoría de las regiones de México, sobre todo tras el doble contraste que los ha caracterizado durante las últimas décadas, está configurado bajo una diversidad de intereses tanto internacionales, como nacionales e internos, sobre todo con fines económicos en función a las riquezas que han logrado conservar en sus territorios, tales como los minerales, agua, tierra, flora y fauna.

19 Castañeda Salgado, Martha Patricia. “Mujeres indígenas, violencia de género y Covid: viejas prácticas, nuevas categorías”, en *Ichan Tecolotl*, Vol. 346, 2021.

Particularmente, dichos intereses vienen desde el exterior bajo la idea del libre mercado, mismos que se han instrumentado bajo la complicidad del Estado, pero también con otros agentes no estatales, como el crimen organizado, como parte de las estrategias para atemorizar a las comunidades e inhibir la protesta. Como este, muchos otros escenarios viven diversas comunidades en diferentes regiones de México, convirtiendo la vida de las comunidades bajo condiciones precarias que luego, recaen en las mujeres.

IV. CONTEXTO ACTUAL DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS

La violencia de género ha tenido un impacto significativo en los derechos humanos y sobre todo en el desarrollo de la igualdad de género, de tal manera que podemos entender por violencia de género, de acuerdo con Oliver y Valls es aquella que: “Se ejerce desde el modelo hegemónico de masculinidad encarnado mayoritariamente por hombres, pero también por algunas mujeres, contra todas las mujeres y también contra los hombres que siguen otros modelos de masculinidad no hegemónica tanto heterosexual como homosexual”.²⁰

Como parte de la estructura comunitaria de autoridad en el cual se encuentran inmersas las mujeres indígenas, la violencia de género se encuentra ante una falta de análisis integral en donde se puede describir la relación de desigualdades y el factor de vulnerabilidad y violencia que padecen, es por ello que la reproducción e invisibilización de la violencia en las comunidades indígenas dentro de sus usos y costumbres, existe un desconocimiento de las necesidades y de los derechos humanos y garantías de las poblaciones indígenas.

20 Oliver, E., y Valls, R. “*Violencia de género. Investigaciones sobre quiénes, por qué y cómo superarla*”. El Roure, 2004. p. 16

Tomando en consideración el día internacional de los pueblos indígenas en México, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2022), reporta:

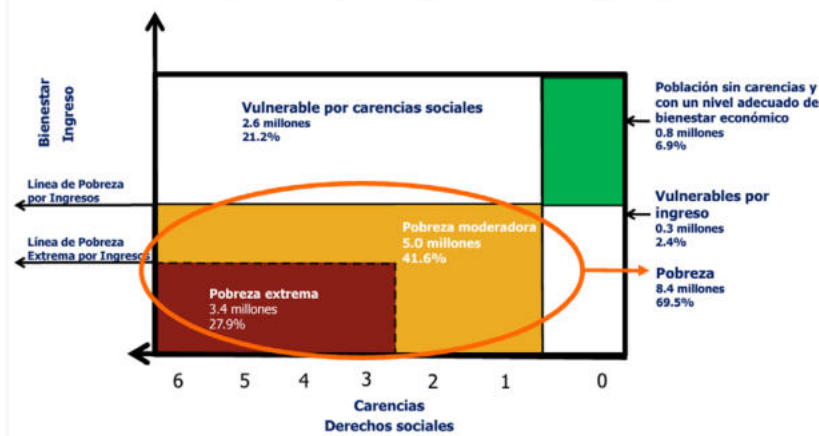
Con base en los resultados del Cuestionario Ampliado del Censo de Población y Vivienda 2020, se estimó que, de acuerdo con su cultura, 23.2 millones de personas de tres años y más se autoidentificaron como indígenas. De estas, 51.4 % (11.9 millones) fueron mujeres y 48.6 % (11.3 millones), hombres. De los 23.2 millones de personas que se autoidentificaron como indígenas, 7.1 millones (30.8 %) hablaban alguna lengua indígena y 16.1 millones (69.2 %), no.²¹

Por lo que nos podemos dar cuenta que, de acuerdo a la presente estadística de la población total de personas indígenas, representadas por 23.2 millones de personas, el 51.4% es decir 11.9 millones son mujeres, siendo una mayoría en la representación de este tipo de población en nuestro país.

Otro factor a considerar es la marginación y la pobreza en la que la población indígena se encuentra inmersa, para ello de acuerdo al Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2018) los indicadores de pobreza son los que se describen a continuación:

21 Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Censo de Población y Vivienda 2020: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf. (consultado el 16 de Agosto de 2024)

Indicadores de pobreza para la población indígena, 2018



Indicadores de pobreza para la población indígena 2018, Fuente: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2018)²².

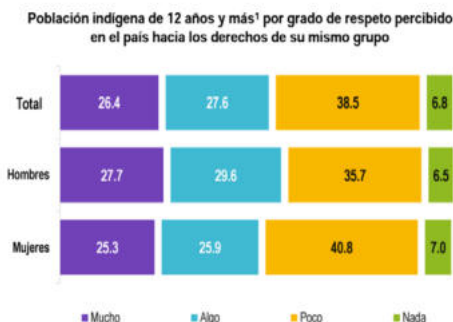
En México cerca de uno de cada cuatro personas indígenas se encuentran en situación de pobreza extrema, además de ello no cuenta con recursos suficientes para consumir una canasta alimentaria y presenta alrededor de tres o más carencias sociales, es importante señalar que en términos de estadística en México la población indígena en situación de pobreza extrema alcanza 39.4 % en las zonas rurales, localidades de menos de 2500 habitantes hasta el último censo en 2018.

22 Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, Indicadores de pobreza para la población indígena 2018: https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/Pobreza_Poblacion_indigena_2008-2018.pdf, (consultado el 16 Agosto de 2024)

Percepción sobre el respeto a los derechos

40

En 2022, 35.7% de la población de **hombres** indígenas de 12 años y más¹ opinó que en México sus derechos se respetan **poco**. Mientras que, de la población de **mujeres** indígenas esta proporción fue de 40.8 por ciento.



¹ Hablante de lengua indígena o que se autodefinió como indígena porque hablaba una lengua indígena, nació o pertenecía a una comunidad indígena, porque alguno de sus padres o abuelos es o fue hablante de lengua indígena, porque la comunidad lo reconoce como persona indígena o por sus costumbres y tradiciones.
Fuente: INEGI. Encuesta Nacional sobre Discriminación 2022.

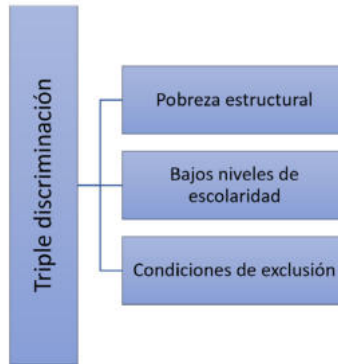
INEGI

Discriminación y respeto de los derechos de la población indígena en México; Fuente: Encuesta Nacional de Discriminación (ENADIS) 2022.²³

Otro aspecto a considerar es la discriminación que padecen las mujeres indígenas; de acuerdo al Instituto Nacional de Geografía y Estadística, de acuerdo a la Encuesta Nacional de Discriminación 2022, la población de mujeres indígenas el 40.8% opinó que sus derechos son poco respetados, lo cual establece la realidad a través de la cual padecen día con día en el reconocimiento pleno de sus derechos y garantías fundamentales.

Garantizar el derecho a las mujeres indígenas a vivir sin violencia implica tener el acceso a una justicia y protección de sus derechos, de tal manera que además de la desigualdad en la que se encuentran inmersas existe una triple discriminación basada en tres principales aspectos que se describen a continuación:

- 23 Encuesta Nacional de Discriminación (ENADIS) 2022, Discriminación y respeto de la población indígena en México: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enadis/2022/doc/enadis2022_resultados.pdf, (Consulta el 16 de Agosto de 2024)



Triple discriminación; Fuente: elaboración propia con base en: Bonfil P., De Marinis, N., Xotlanihua, B. P. R., & Martínez Navarro, R. (2017). *Violencia de Género Contra Mujeres en Zonas Indígenas en México* ²⁴

Considerando el entorno de la violencia de género y en el caso específico de las mujeres indígenas, las cuales son discriminadas culturalmente por la pobreza estructural que padecen, lo cual conlleva a que existan bajos niveles de escolaridad, tomando en consideración las zonas rurales y el difícil acceso a espacios de educación pública y por último la discriminación que sufren sistemáticamente en la exclusión social, laboral y económica en donde son víctimas y que hace que sus derechos humanos y garantías sean vulnerados.

Como parte de los usos y costumbres los conflictos de diversa índole se resuelven en el espacio comunitario, las negociaciones, acuerdos y posibles soluciones no tienen un acceso a una cobertura institucional en donde se pueda garantizar la protección de las mujeres indígenas.

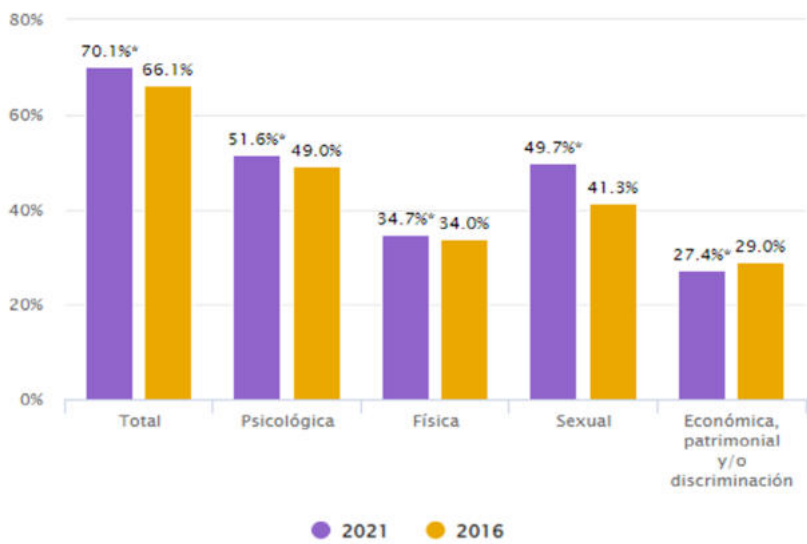
Ante el escenario en el que se desenvuelven y en sus circunstancias, podemos mencionar que existe un desconocimiento de sus derechos humanos y garantías, además de que no se promueve un apoyo institucional por parte del Estado para lograr una atención integral de sus

24 Bonfil P., et al. *Violencia de Género Contra Mujeres en Zonas Indígenas en México*, 2017, p.13.

necesidades y de la violencia que padecen, lo cual ayudaría en mucho a poder lograr una cultura de la denuncia y exigibilidad de sus derechos.

Para tener un contexto de los problemas de violencia de género, en primer lugar, podemos citar una estadística en la que se muestra la prevalencia total de violencia contra las mujeres, la cual sufren a lo largo de su vida:

Prevalencia total de violencia contra las mujeres de 15 años y más a lo largo de la vida por tipo de violencia según año de la encuesta



Prevalencia de violencia contra las mujeres de 15 años y más; Fuente: INEGI²⁵

La presente gráfica muestra la incidencia de violencia contra las mujeres, desde los 15 años de edad y más a lo largo de su vida, por lo que se muestra el tipo de violencia psicológica, física, sexual y económica

25 Prevalencia de violencia contra las mujeres de 15 años y más, INEGI; 2021: <https://www.inegi.org.mx/tablerosestadisticos/vcmm/>, (consultada el 18 de Agosto de 2024)

patrimonial por el tipo de discriminación, de tal manera que los datos que se presentan tienen una comparativa estadística de los años 2016 y 2021, en donde la violencia que más prevalece es la violencia psicológica, la sexual, la violencia física y por último la violencia patrimonial y/o económica.

V. EXPERIENCIAS DE MICHOACÁN Y GUERRERO CONTRA LA VIOLENCIA DE GÉNERO DE MUJERES INDÍGENAS

Una de las acciones que busca contrarrestar la violencia de género que viven las mujeres indígenas y que nos parece significativa señalar, es la del caso de Michoacán. Cabe precisar que, en Michoacán desde el año 2011, diversas comunidades indígenas del pueblo P'urhépecha comenzaron a luchar vía política-judicial por sus derechos colectivos de libre determinación y autonomía para configurar el autogobierno indígena tanto a nivel municipal como submunicipal.²⁶ A la fecha, son más de 30 comunidades indígenas las que ejercen el autogobierno comunitario, derivado de dicha reconfiguración política-jurídica en aquella región, han emergido diversos proyectos tales como Caleidoscopio,²⁷ en donde uno de sus resultados es justamente una acción que busca contrarrestar la violencia de género en dichas comunidades indígenas.

26 Aragón Andrade, Orlando. *“El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán”*, México. ENES-UNAM, Morelia, 2019, pp. 74-94.

27 “Caleidoscopio. Innovaciones políticas y jurídicas de las comunidades indígenas que ejercen autogobierno para la transformación intercultural del Estado mexicano”, es un Proyecto de Investigación de Ciencia de Frontera financiado por el CONAHCYT (ahora SECITHI), desarrollado entre 2021-2024 y coordinado por Orlando Aragón Andrade y Lucero Ibarra Rojas (ENES-Morelia-UNAM/CIDE), disponible en <https://caleidoscopiomexico.com/> (consultado el 18 de agosto de 2024).

A principios del año 2023, la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES) Unidad Morelia de la UNAM, a través del Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado (LAJE),²⁸ presentó como uno de los resultados del proyecto de investigación de Caleidoscopio y puso a disposición de las comunidades indígenas p'urhépecha y de la sociedad en general el *Violentómetro Arhikata. Una interpretación colectiva de la violencia de género en comunidades p'urhépecha*,²⁹ publicado tanto en español como en distintas variantes de la lengua p'urhépecha. Se trata de un trabajo colaborativo, intercultural, multilingüe e interdisciplinario realizado de manera conjunta entre mujeres originarias de distintas comunidades p'urhépecha, por la Comisión de Equidad de Género del Frente por la Autonomía de Consejos y Comunidades Indígenas, por comuner@s, por academic@s y student@s.

Este *Violentómetro* contiene 30 formas de violencia inaceptables que viven las mujeres en sus relaciones de pareja. En virtud de ello, definen dicha acción como un instrumento que sirve para identificar algunas formas de violencia hacia las mujeres, con el propósito de hacer visibles expresiones de la violencia que en ocasiones son normalizadas y no se reconocen, por lo que identificarlas y denunciarlas puede prevenir que la violencia escale y que la vida de las mujeres corra peligro; también representa algunas de las violencias que ponen en riesgo la integridad, salud física y mental, así como la vida de las mujeres, varias de las cuales son delitos penales, por lo que deben ser denunciadas. Apuntan que su objetivo es fortalecer la autonomía, la dignidad y el derecho a una vida libre de violencia de género en las comunidades indígenas y en la sociedad mexicana.

28 LAJE, es un espacio o como su nombre lo indica, un laboratorio desde donde se organiza y se llevan a cabo diversas actividades académicas sobre antropología jurídica y del Estado, fundado en 2021 en la ENES-Morelia de la UNAM.

29 Garcidueñas, Lenny y Ma. Guadalupe Jiménez. “*VIOLENTÓMETRO ARHIKATA. Una interpretación colectiva de la violencia de género en comunidades P'urhépecha*”. Caleidoscopio. Morelia, Michoacán, 2023. <https://shorturl.at/xiD2Q>, (consultada el 18 de agosto de 2024)

Quienes coordinaron dicho trabajo refieren que la iniciativa surgió a partir de una serie de testimonios que entre 2022 y 2023 recogieron de las mujeres que ocupaban u ocuparon algún cargo como autoridades en el autogobierno comunal p'urhépecha y otras voces de mujeres jornaleras y artesanas, quienes expresaron de manera reiterativa su preocupación por las alarmantes dimensiones de la violencia de género que han experimentado en carne propia o de las muchas veces que han sido testigos en sus comunidades. Precisan también que, dicho instrumento partió de una investigación cualitativa que busca acompañar y establecer un diálogo con las experiencias y percepciones de la violencia.³⁰

Dicho *Violentómetro* para las comunidades indígenas p'urhépecha en principio, es significativo porque emergió a partir del contexto de la nueva reconfiguración sociopolítica de las submunicipalidades que están ejerciendo el autogobierno comunitario; después, porque en atención al principio de paridad, las mujeres están ocupado también los principales espacios de representación dentro del gobierno comunal, lo que ha representado una mayor participación política de las mujeres en el ámbito comunitario, y desde allí, les ha tocado jugar un papel primordial para identificar, visibilizar y actuar en torno a la violencia de género que se vive cotidianamente al interior de sus comunidades.

Una segunda acción que nos parece también significativa, es la de Guerrero. Entidad en donde a partir del año 2008 las organizaciones feministas identificaron el incremento de homicidios dolosos de mujeres similar a la de varones, siendo en 2010 cuando se incluyó a la legislación penal el delito de feminicidio y en 2017 se declaró la Aleria de Violencia de Género (AVGM) en varios municipios, con lo cual se constató “el incremento de la inseguridad y del crimen organizado que pesa sobre la población”, en donde la “violencia extrema impacta

30 *Ídem.*

[...] a las estructuras comunitarias [...] afectando de manera particular a las mujeres y los niños”.³¹

Frente a dicho contexto de manifestación extrema de la violencia contra las mujeres (homicidio doloso y feminicidio), las abogadas y abogados del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, en el marco del Día Internacional de la Mujer entre 2018 y 2020 organizaron 3 “Tribunales de Conciencia” en Chilpancingo, Guerrero, en la sede del Poder Judicial local, los cuales se destacaron por “su dimensión ritual y performativa para mostrar los patrones de violencia de género, violencia institucional y racismo judicial que permean los casos”, es decir, los tres tribunales tomaron como eje “la violencia hacia las mujeres indígenas y el cuestionamiento a la cultura patriarcal, arraigada en las instituciones y en la sociedad”.³² Sierra y Figueroa señalan que, dichos tribunales constituyen una estrategia “para visibilizar la falta de acceso a la justicia y las violaciones graves a los derechos humanos que enfrentan las mujeres indígenas por su condición de clase, étnica y de género”.³³

El primer Tribunal de Conciencia –marzo 2017- llevó por nombre “Los Rostros Luminosos de la Justicia”, cuyo fin fue “apuntalar la exigencia social y política de hacer justicia a las mujeres indígenas que viven violencia”.³⁴ A este primer tribunal convocaron a personas de la sociedad civil, observadores de derechos humanos, abogadas, académicas aliadas, especialistas en defensoría y funcionarios del poder judicial para que escucharan de viva voz el relato de las violencias y atropellos cometidos contra cuatro mujeres indígenas de la Montaña de Guerrero.

31 Sierra, María Teresa y Figueroa Romero, Dolores, “Mujeres indígenas rompen el silencio y exigen justicia. Tribunal de conciencia sobre violencia de género en México”, *ABYA YALA. REVISTA SOBRE ACESSO À JUSTIÇA E DIREITOS NAS AMÉRICAS*, Vol. 4, No. 1, Brasília, 2020, pp. 142-143.

32 *Ibidem*, p. 135.

33 *Ibidem*, p. 144.

34 *Ibidem*, p. 133.

El propósito fue buscar sensibilizar al poder judicial estatal sobre la cadena de impunidad y obstáculos sistemáticos que enfrentan las mujeres para acceder a la justicia, así como para visibilizar los agravios y los reclamos de mujeres víctimas y así llegar a una comunidad ampliada que permita acuerpar a las mujeres afectadas y sus familias.

El segundo Tribunal –marzo 2019- lo denominaron “Con nuestras Voces derrumbaremos el Sistema Patriarcal” y el tercero –marzo 2020- “Telar de Historias, de Sueños y Tragedias”. Los tres Tribunales, tuvieron como finalidad “exigir justicia, verdad y reparación en contextos de impunidad institucionalizada”.³⁵ Asimismo, las autoras refieren que el Centro de Derechos Humanos Tlachinollan, tras incorporar a su agenda de trabajo la problemática de la violencia de género contra las mujeres indígenas de la Montaña, está contribuyendo a politizar la experiencia de violencia de género tanto en el espacio comunitario como en la falta de atención de las instituciones del Estado, lanzando un fuerte mensaje a la sociedad en general que “ninguna víctima se deja atrás, que todo agravio importa, y más si se trata de mujeres indígenas”.³⁶

VI. REFLEXIÓN FINAL

Primero: Frente a este panorama general de la violencia contra las mujeres indígenas en México, así como ante la legislación nacional y estatal disponible para contrarrestar la violencia contra las mujeres en general, nos parece muy atinado el ejercicio que se está haciendo desde Michoacán. Dicha experiencia responde a una particularidad de aquella región, tiene que ver con la reivindicación de sus derechos colectivos de libre determinación, autonomía y autogobierno que comenzaron a gestar desde hace más de 10 años, configurando nuevas instituciones y

35 *Ibidem*, p. 145.

36 *Ibidem*, p. 160.

espacios de participación y representación de las mujeres, lugares desde donde tienen la oportunidad de visibilizar las violencias que viven cotidianamente, pero, sobre todo, actuar con iniciativas y proyectos comunitarios para contrarrestarlas.

Segundo: El reto para los pueblos y comunidades indígenas frente a este panorama de violencia contra las mujeres, es apelar al ejercicio del autogobierno indígena tanto en su dimensión municipal como submunicipal. Dicha reconfiguración política-jurídica al interior de las comunidades indígenas, vislumbraría gran parte de la deuda histórica que tiene el Estado mexicano con los indígenas en la mayoría de sus ámbitos cotidianos, entre ellos, las violencias contra las mujeres.

Tercero: Creemos que el reto más viable a mediano y largo plazo para hacer frente a las múltiples violencias contra las mujeres indígenas, no vendrá directamente de las esferas jurídicas e institucionales del Estado, sino que tendrá que construirse desde el seno comunitario de cada una de las comunidades y pueblos indígenas a lo largo del territorio nacional. Como ya lo precisamos, hasta hoy, Michoacán es la entidad federativa a nivel nacional referente en la configuración de la autonomía indígena a través de la dimensión política del autogobierno, ejercicio que comenzó a configurarse a nivel municipal en 2011 y a nivel comunitario o submunicipal en 2015.

Cuarto: Estas experiencias de autogobierno se han ido replicando en otras entidades federativas, como lo son en Guerrero, Chiapas, Oaxaca, Ciudad de México, Morelos, Jalisco, Puebla, San Luis Potosí e Hidalgo. Sin embargo, dichas configuraciones han dependido directamente del propio contexto comunitario y su relación con la entidad federativa correspondiente, a ello responde la cantidad de comunidades que han logrado configurar el autogobierno en cada entidad, luchas que se han ganado a partir de estrategias tanto en el terreno político, como en la esfera judicial, otras en el campo legislativo y otras más, la mayoría, combinando estrategias. Pero, hasta la fecha, aún no existe un reconocimiento constitucional concreto a nivel nacional que

permita a cualquier comunidad indígena optar por la configuración de su autogobierno en cualquier de los dos niveles o dimensiones.

Quinto: En 2021 el INPI previo proceso de diálogo y consulta, presentó ante el gobierno federal una propuesta de reforma constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos,³⁷ en la cual recoge dichas experiencias de autonomía y autogobierno tanto de Michoacán como de las otras entidades. Finalmente, dicha propuesta es una las 20 iniciativas que el ejecutivo federal presentó ante el Congreso de la Unión el pasado 5 de febrero de 2024, por lo que dicho reto se encuentra en la antesala de poder ser aprobada.

Sexto: Dicha iniciativa incluye también directamente el reconocimiento y garantía de diversos derechos de las mujeres indígenas y afrodescendientes, entre ellos, a una vida libre de todo tipo de exclusión, racismo, violencia y discriminación, en especial de la violencia sexual y de género. Creemos que, de manera toral, el reconocimiento del autogobierno comunitario, constituirá la piedra angular para que desde el seno comunitario pueda erradicarse las violencias contra las mujeres indígenas de México.

VII. REFERENCIAS

ARAGÓN ANDRADE, Orlando, Ibarra Rojas, Lucero. Caleidoscopio. Innovaciones políticas y jurídicas de las comunidades indígenas que ejercen autogobierno para la transformación intercultural del Estado mexicano. Proyecto de Investigación de Ciencia de Frontera del CONAHCYT, 2022. <https://caleidoscopiomexico.com/>.

37 Propuesta de reforma constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afromexicano, del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), 2021.

- ARAGÓN ANDRADE, Orlando. “*El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán*”, México. ENES-UNAM, Morelia, 2019.
- BONFIL P., *et al.* Violencia de Género Contra Mujeres en Zonas Indígenas en México, 2017.
- CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia. “Mujeres indígenas, violencia de género y Covid: viejas prácticas, nuevas categorías”, en *Ichan Tecolotl*, Vol. 346, 2021.
- CONSEJO NACIONAL DE EVALUACIÓN DE LA POLÍTICA DE DESARROLLO SOCIAL, Indicadores de pobreza para la población indígena 2018: https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/Pobreza_Poblacion_indigena_2008-2018.pdf.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, Cámara de Diputados, <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>.
- DEL JURADO MENDOZA, Fabiola, *et al.*, Emergencia comunitaria de género. Respuesta de las mujeres indígenas a las múltiples violencias y el despojo del territorio, núm. 374, México, *Ichan Tecolotl*, 2023
- ENCUESTA NACIONAL DE DISCRIMINACIÓN (ENADIS) 2022, Discriminación y respeto de la población indígena en México: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enadis/2022/doc/enadis2022_resultados.pdf.
- GARCIDUEÑAS, Lenny y Ma. Guadalupe Jiménez. “*VIOLENTÓMETRO ARHIKATA. Una interpretación colectiva de la violencia de género en comunidades P’urhépecha*”. Caleidoscopio. Morelia, Michoacán, 2023. <https://shorturl.at/xiD2Q>
- HORTAL, Alejandro. “Combatiendo la violencia de género a través de políticas públicas conductuales: alcances y limitaciones”. En *Retos. Revista de Ciencias de Administración y Economía*, 13(25), 2023, pp. 63-77.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA, Censo de Población y Vivienda 2020: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf.
- JARAMILLO-BLÍVAR, CRUZ Deicy y CANAVAL-ERAZO, Gladys Eugenia. “Violencia de género: Un análisis evolutivo del concepto”. En *Universidad y Salud*, 22(2), Colombia, 2020, pp. 178-185.

- LEY GENERAL DE ACCESO DE LAS MUJERES A UNA VIDA LIBRE DE VIOLENCIA, Cámara de Diputados: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>
- MARTÍNEZ PACHECO, Agustín, “La violencia. Conceptualización y elementos para su estudio”. En *Política y Cultura*, núm.46, UAM-X, 2016.
- OLIVER, E., y VALLS, R. Violencia de género. Investigaciones sobre quiénes, por qué y cómo superarla. El Roure, 2004.
- Prevalencia de violencia contra las mujeres de 15 años y más, INEGI; 2021: <https://www.inegi.org.mx/tablerosestadisticos/vcmm/>.
- Propuesta de reforma constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afromexicano, del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), 2021.
- SIERRA, María Teresa y FIGUEROA ROMERO, Dolores, “Mujeres indígenas rompen el silencio y exigen justicia. Tribunal de conciencia sobre violencia de género en México”. En *ABYA YALA. REVISTA SOBRE ACESSO À JUSTIÇA E DIREITOS NAS AMÉRICAS*, Vol. 4, No. 1, Brasília, 2020.
- GARCIDUEÑAS, Lenny y Ma. Guadalupe Jiménez. “*VIOLENTÓMETRO ARHIKATA. Una interpretación colectiva de la violencia de género en comunidades P’urhépecha*”. Caleidoscopio. Morelia, Michoacán, 2023. Disponible: <https://shorturl.at/xiD2Q>

Capítulo 5

Violencias en contra de mujeres indígenas: impacto en el patrimonio cultural

Ricardo Rodríguez Luna¹

Sumario. Introducción; I. Mujeres indígenas y pueblos originarios: el marco constitucional; II. Mujeres indígenas, violencias y patrimonio cultural; 2.1 Identidad colectiva; 2.2 Persistencia de las discriminaciones e interseccionalidad; 2.3 Identidad, violencia y patrimonio cultural; III. Reflexión final; IV. Referencias

INTRODUCCIÓN

Las comunidades y pueblos indígenas de México han estado históricamente marginados de los diversos ámbitos del desarrollo nacional, el marco jurídico no ha sido una excepción. Esta situación ha impactado de forma aún más severa a las mujeres y niñas indígenas. Sin embargo, en las últimas décadas ha acontecido un importante reconocimiento de sus derechos, especialmente si se tienen cuenta las importantes reformas legales de los últimos años.

Los pueblos originarios del país fueron reconocidos constitucionalmente en épocas recientes. Uno de los antecedentes más relevantes data del año 2001, posteriormente acontecieron diversos cambios legales, el último tuvo lugar en septiembre de 2024, fecha en que se decretó

1 Profesor Investigador. División de Derecho, Política y Gobierno. Universidad de Guanajuato. ricardo.rodriguez@ugto.mx.

una reforma constitucional más en materia de *Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanos*. Sin embargo, a pesar de estos cambios, las discriminaciones y condiciones de vulnerabilidad persisten y ello tiene serias implicaciones en la vida de los pueblos originarios, en sus derechos individuales y colectivos, pero también en su patrimonio cultural.

El objetivo de este capítulo es mostrar que la discriminación y la violencia que enfrentan las mujeres indígenas impacta en el patrimonio cultural de los pueblos originarios. Se cuestiona cómo repercuten discriminaciones y violencias en el patrimonio cultural. Para ello, se adopta un enfoque socio jurídico que toma como punto de partida el marco jurídico mexicano, en concreto el artículo segundo constitucional. A partir de ello, la atención se centra en diversos aspectos, especialmente en la forma en que son concebidos los propios pueblos, en la identidad colectiva de las mujeres y también en la noción de patrimonio cultural; así mismos, se tiene en cuenta la persistente marginación de las mujeres indígenas.

Es importante tener en cuenta que el artículo segundo constitucional hace referencia, además de los pueblos indígenas, a las comunidades afromexicanas, sin embargo, en este trabajo no se aborda su estudio, pues se considera que éstas merecen un análisis independiente. De igual forma, dicho precepto constitucional, en ocasiones, hace referencia a las niñas indígenas, lo cual tampoco se aborda aquí, pues ello requeriría un enfoque de las infancias indígenas y constituiría un trabajo independiente.

Para alcanzar el objetivo antes planteado, en el primer apartado se analiza el artículo segundo constitucional, se presta especial atención a la concepción de los pueblos originarios, el patrimonio cultural y el sentido que adquiere el reconocimiento de las mujeres indígenas. En el segundo apartado, se aborda el tema de la identidad colectiva y la actual visibilización del papel de las mujeres en aquello que, en términos generales, puede llamarse cosmovisión indígena. En el apartado tercero se señala que, a pesar de los avances en términos de reconocimiento, persisten las

discriminaciones en contra de los pueblos originarios y en particular en contra de las mujeres, quienes además, enfrentan múltiples opresiones. Por último, en el apartado cuarto se analiza cómo converge la identidad de las mujeres indígenas, la violencia que éstas padecen y el patrimonio cultural.

I. MUJERES INDÍGENAS Y PUEBLOS ORIGINARIOS: EL MARCO CONSTITUCIONAL

A lo largo de la historia de México ha imperado una visión occidental—colonizadora de los pueblos originarios², en consecuencia, se les ha marginado y excluido del marco nacional. En el ámbito jurídico tradicionalmente también se les excluyó, incluso de los máximos ordenamientos legales³. Fue hasta el año de 1992 cuando la Constitución mexicana reconoció la “composición pluricultural de nuestra Nación, la cual se sustenta en los pueblos indígenas”⁴. No obstante, esto no significó un reconocimiento pleno de derechos ni mucho menos de las mujeres indígenas, fue más bien una norma declarativa que constataba una evidencia empírica, la presencia ancestral de los pueblos indígenas. El reconocimiento se dio en términos “de la pluralidad cultural de la

2 Durand Alcántara, Carlos, *Derechos indios en México ... derechos pendientes*, México, Editorial UACh, 1994

3 Las constituciones de 1824 y de 1857 denominaron “tribus extranjeras” a los indios, negando así al *otro-indígena*, pero sobre todo porque no les reconocieron derecho alguno. Por su parte, la Constitución de 1917 adoptó como novedad la aprobación de los artículos 27, 123 y 130, así, se dio un marco jurídico a la revolución mexicana. Sin embargo, se reconocieron algunos derechos agrarios y no así las reivindicaciones indígenas, una vez más, se pasó por alto la heterogeneidad étnica del país y quedó pendiente el reconocimiento de la multietnicidad de la nación mexicana. *Ibidem*.

4 H. Congreso de la Unión, *Diario Oficial de la Federación, Decreto*, Tomo CDLX, no. 19, 28 de enero de 1992, reforma artículo 4.

nación, y solo de manera indirecta se podía establecer la consideración de los pueblos indígenas como sujetos de derecho”⁵.

Los derechos reconocidos a los pueblos originarios en México, en buena medida, han sido resultado de sus propias reivindicaciones, mismas que han contribuido de forma importante a la visibilización de la histórica discriminación que han enfrentado. Al respecto, un punto de referencia relativamente reciente fue el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)⁶. Como resultado del movimiento indígena en general, en particular del zapatismo, aconteció una importante reforma constitucional en materia indígena en agosto de 2001. Es decir, hasta comienzos del nuevo milenio, por primera vez en la historia del país se reconocieron diversos derechos a los pueblos indígenas, lo cual quedó plasmado en el artículo 2º constitucional. Cabe subrayarlo, esto ha sido muy importante para los pueblos en general y de manera particular para las mujeres y niñas indígenas.

5 López Bárcenas, Francisco, “Los pueblos indígenas en las constituciones de México”, *Argumentos*, vol. 29, núm., 82, septiembre-diciembre, 2016, pp. 161-180.

6 Movimiento integrado principalmente por diferentes etnias del Estado de Chiapas que declaró la guerra al gobierno; las demandas eran básicas: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. La posibilidad de solucionar el conflicto a través de otros medios que no fueran las armas se presentó el año de 1996. El Gobierno Federal y el Ejército Zapatista firmaron los primeros acuerdos en materia de Derechos y Cultura Indígena, los Acuerdos de San Andrés, en donde se realizaron constantes referencias a la pluralidad cultural, respeto a la diversidad étnica, autodeterminación, autonomía, etc. En torno a estos postulados giran las demandas básicas de los indios chiapanecos y en general del movimiento indígena en México, que sufrió un replanteamiento centrado en muchos de los postulados que el Ejército Zapatista negoció con el Gobierno Federal. EZLN. *Documentos y comunicados*. México, ERA, 1995, p. 35.

El artículo segundo constitucional ha tenido cinco modificaciones⁷ desde el año 2001, la última aconteció en el año 2024. A través de este precepto, el marco jurídico nacional reconoce a los pueblos originarios diversos derechos, tanto individuales como colectivos. Aun cuando existen diversas leyes y programas⁸, el artículo segundo de la Constitución mexicana es especialmente importante, ya que, al ser la máxima norma del país, contiene la parte sustancial de los derechos de los pueblos originarios. Por este motivo es importante comentarlo, aunque de manera particular la atención se centra en la forma en que se concibe a los propios indígenas, a las mujeres, su identidad y su patrimonio cultural.

El citado artículo está conformado por diversos párrafos iniciales y cuatro apartados (A, B, C y D). El contenido de dichos párrafos es especialmente importante porque en ellos se plantea la forma en que la Constitución concibe a los pueblos originarios, es decir, se aportan elementos que los definen en sí mismos y/o aspectos tan relevantes como la identidad indígena. Como punto de partida se considera que la nación mexicana “tiene una composición pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”, mismos que son definidos como colectividades caracterizadas por: su continuidad histórica de las sociedades precoloniales; porque “conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales, normativas, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Estas colectividades, además, se consideran comunidades integrantes de un pueblo indígena cuando forman una unidad social, económica y cultural, están asentadas en un territorio y reconocen autoridades propias de acuerdo con sus

7 Una el año 2015, otra al año siguiente, dos más en 2019 y, la última el 2024.

8 Por ejemplo, el Programa Especial de los Pueblos Indígenas y Afromexicano 2021-2024; la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Comunidades Afromexicanas; la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; la Ley General de Derechos Lingüísticos de los pueblos Indígenas.

sistemas normativos, así mismo, se tendrán en cuenta criterios etno-lingüísticos y de autoadscripción⁹.

Un elemento clave es la identidad, la cual, es importante subrayarlo, se sustenta en la autoadscripción. De hecho, se considera la “conciencia de su identidad indígena” como criterio fundamental para determinar quiénes son sujetos de derechos como pueblos indígenas. En este marco, se les reconoce el derecho a la libre autodeterminación para preservar su cultura, tradiciones y formas de vida dentro de un Estado pluricultural y pluriétnico; y, cuestión importante, son considerados “como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio”¹⁰.

A partir de los elementos antes referidos, en el apartado A del artículo segundo, una primera cuestión destacable es el reconocimiento de la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas¹¹, lo cual significa que poseen plena libertad para decidir en torno a: propias formas de convivencia, aplicación de sistemas jurídico-normativos, elección de representantes, preservación de sus lenguas, preservación de su patrimonio cultural, mejora de su hábitat, participar en modelos educativos, medicina tradicional, temas relativas a la propiedad, acceso a la jurisdicción del Estado, entre otros¹².

De manera particular, se abordan los derechos de las mujeres indígenas en relación con la aplicación y desarrollo de los sistemas normativos propios; se reconoce que esta aplicación se deberá hacer respetando “las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres”¹³. Además,

9 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, (CPEUM), artículo 2, segundo, tercer y cuarto párrafos. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>, (consultada 20 mayo de 2025).

10 *Ibidem*, art. 2, quinto párrafo.

11 *Ibidem*, artículo 2, apartado A

12 *Ibidem*, artículo 2, A, fracc. I-XIII

13 *Ibidem*, artículo 2. A, fracc. II

en cuanto a la elección de representantes se sostiene el deber de garantizar condiciones de igualdad a mujeres y hombres indígenas para ejercer su derecho de votar y ser votados¹⁴, así como aplicar los principios de paridad de género y pluriculturalidad¹⁵.

Una segunda cuestión destacable, pero ya en el apartado B, es el deber de las autoridades de establecer las instituciones y las políticas públicas “que garanticen el ejercicio efectivo de los derechos de los pueblos indígenas y su desarrollo integral, intercultural y sostenible”¹⁶. Para conseguir esta finalidad, las autoridades tienen la obligación fundamental, entre otras, de asignar recursos presupuestales para los pueblos, así como proteger el patrimonio cultural, mejorar las condiciones de vida de los pueblos, garantizar la participación de las mujeres en el desarrollo de las comunidades, establecer políticas públicas para proteger comunidades, consultar a los pueblos indígenas, etcétera¹⁷.

Existen dos referencias específicas a los derechos de las mujeres en este mismo apartado B. Por un parte, se señala el deber de “garantizar la participación efectiva de las mujeres indígenas, en condiciones de igualdad, en los procesos de desarrollo integral de los pueblos y comunidades indígenas”¹⁸. Por otro lado, se reconoce la condición migrante de las indígenas y se señala la obligación de establecer políticas públicas para reconocer formas organizativas, garantizar derechos laborales, mejorar

14 *Ibidem*, artículo 2. A, fracc. III. La anterior redacción decía que se debería garantizar la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones.

15 *Ibidem*, artículo 2. A, fracc. X. La anterior redacción sólo señalaba que debería realizarse de acuerdo con los principios de paridad de género.

16 *Ibidem*, artículo 2, apartado B.

17 *Ibidem*, artículo 2. B, fracc., I-XV

18 *Ibidem*, artículo 2. B, fracc. VIII. La redacción anterior decía que se debería “propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo ...” CPEUM, 2019: artículo 2, apartado B, fracc. V.

las condiciones de salud, velar por el respecto a los derechos humanos y promover el pleno respeto a su identidad¹⁹.

El artículo segundo, en el apartado C, se reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas como parte de la composición pluricultural de la Nación. El caso de estas comunidades, como se señaló en la introducción, no se aborda de este trabajo, baste decir que, en lo que corresponda, se reconocen los mismos que a los pueblos originarios²⁰.

Por su parte, en el apartado D, se reconocen diversos derechos a las mujeres indígenas, en concreto se garantiza su participación “de manera efectiva y en condiciones de igualdad sustantiva” en los procesos de desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, en la toma de decisiones públicas, acceso a la educación, la salud, la propiedad y posesión de la tierra²¹. Así mismo, es destacable que específicamente se hace referencia a la niñez, adolescencia y juventud indígena; se reconoce el derecho “a una atención adecuada, en sus propias lenguas, para hacer efectivo el conocimiento y ejercicio pleno de sus derechos”²² como son educación, salud, tecnología, arte, cultura, deporte, capacitación para el trabajo. Además, se asume el reconocimiento de la atención adecuada en sus propias lenguas como el derecho que garantiza el acceso efectivo a “una vida libre de exclusión, discriminación y violencia, en especial de la violencia sexual y de género, y para establecer políticas dirigidas a prevenir y atender las adicciones, con visión de respeto a sus identidades culturales²³.

Cabe destacar, dada la revisión antes esbozada, que los derechos reconocidos a las mujeres indígenas en el artículo segundo giran en torno a diversos aspectos. En primer lugar, en lo relativo a los sistemas normativos propios, se sostiene que en su aplicación se deberán respetar

19 *Ibidem*, artículo 2. B, fracc. XIII, inciso c.

20 *Ibidem*, artículo 2, apartado C.

21 *Ibidem*, artículo 2, apartado D, primer párrafo.

22 *Ibidem*, artículo 2, D, segundo párrafo.

23 *Ídem*.

las garantías individuales, derechos humanos y dignidad e integridad de las mujeres. En segundo lugar, en el ámbito de la elección de representantes, se garantiza el derecho a votar y ser votadas en condiciones de igualdad y bajo los principios de paridad de género y pluriculturalidad. En tercer término, se garantiza la participación de las mujeres, en condiciones de igualdad, en los procesos de desarrollo de los pueblos y comunidades, además, se reconoce la condición de migración en que pueden verse las mujeres. Por último, se reconoce la niñez, adolescencia y juventud indígena. Lo anterior significa que no existe un reconocimiento en torno al papel que históricamente han tenido las mujeres indígenas en reproducción social de los pueblos originarios; no hay consideraciones particulares, por ejemplo, en torno a la identidad y el género, la identidad colectiva y las mujeres, o la relación de las mujeres con los aspectos espirituales, rituales o sagrados.

Por último, es importante señalar que el reconocimiento de derechos en el artículo segundo constitucional se realiza sin llegar a definir de manera explícita el patrimonio cultural de los pueblos originarios. Aunque se hace referencia a éste, especialmente en relación con su protección y preservación, no se plantea un concepto. Sin embargo, es posible encontrar una definición en el marco jurídico mexicano, dados los objetivos de este trabajo, es importante tener en cuenta dicho concepto de patrimonio cultural:

el conjunto de bienes materiales e inmateriales que comprenden las lenguas, conocimientos, objetos y todos los elementos que constituyan las culturas y los territorios de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, que les dan sentido de comunidad con una identidad propia y que son percibidos por otros como característicos, a los que tienen el pleno derecho de propiedad, acceso, participación, práctica y disfrute de manera activa y creativa ²⁴.

24 Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Comunidades Afromexicanas, Diario Oficial de la Federación, ley publicada el 17 de enero de 2022; última reforma29 de noviembre de 2023. artículo 3, fracción XII

Esta noción está estrechamente vinculada a diversos aspectos que forman parte de la manera en que se ha configurado conceptualmente la noción de identidad, como son diferentes criterios de diferenciación, por ejemplo, la lengua, objetos, territorios, o bien, “todos los elementos que constituyan las culturas”. Todo lo anterior, considera la ley, favorece un sentido de comunidad e identidad propia; además, se reconoce y garantiza a los pueblos originarios el derecho “sobre los elementos que conforman su patrimonio cultural, sus conocimientos y expresiones culturales tradicionales, así como la propiedad intelectual colectiva respecto de dicho patrimonio”²⁵; así mismo, la promoción del respeto “y desarrollo del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas”, y se prohíbe cualquier acto que lo afecte²⁶.

Para finalizar este apartado conviene tener en cuenta que la norma constitucional concibe a la nación mexicana con una composición pluricultural y multiétnica, y define a los pueblos indígenas con base en diversos criterios como son: continuidad histórica, conservación de instituciones; asentamiento territorial; autoridades y sistemas normativos propios; criterios etnolingüísticos y de autoadscripción, etcétera. El artículo segundo insiste en este tipo de aspectos a lo largo de su redacción, y aunque no lo menciona, puede decirse que todo ello forma parte de lo que en términos muy generales podría llamarse cosmovisión²⁷ indígena. En este último sentido, la norma hace solo referencias generales que evocan la cosmovisión, pero sin profundizar en tales aspectos, mucho menos lo hace en término de género o desde una perspectiva intercultural.

25 *Ibidem*, artículo 2 fracción II.

26 *Ibidem*, artículo 2, último párrafo.

27 Bonte, Pierre e Izard, Michael, *Diccionario de Etnología y Antropología*, Madrid, Akal, 1996, p. 188.

II. MUJERES INDÍGENAS, VIOLENCIAS Y PATRIMONIO CULTURAL

2.1 Identidad colectiva

La identidad de los pueblos originarios, en términos generales y hasta la década de los años setenta del siglo pasado, tradicionalmente se asoció a la idea de distinguir a un grupo de otro bajo diversos criterios de diferenciación, por ejemplo, un territorio, una composición demográfica, una lengua, determinadas instituciones sociales y rasgos culturales, memoria histórica, mitos fundacionales, etcétera²⁸. Esta visión fue criticada particularmente en la segunda mitad del siglo XX²⁹, se consideró que favorecía la idea de identidades sólidas y estables³⁰, y que mostraba la tendencia a equiparar grupo social a cultura o etnia³¹. En su lugar, se sostuvo que la definición de identidad requería tener en cuenta que los pueblos están conformados por un sí mismo colectivo³² y se consideró necesario un sentido de reciprocidad o reconocimiento mutuo³³.

28 Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, pp. 63-64.

29 Taylor, Charles, *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, España, Fondo de Cultura Económica, 2003; Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, España, Paidós, 1995; Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialistas"*, Colombia, Siglo del Hombre, 1997; Fraser, Nancy, *Escalas de justicia*, España, Herder, 2008.

30 Melucci, Alberto, *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Madrid, Trotta, 2001.

31 Pujadas, Joan, *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid, UDEMA Antropología, 1993, p. 48.

32 Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., pp. 65 y ss.

33 Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Actualmente, la atención se centra de forma importante en la idea de identidad colectiva. Aun cuando no hay una definición unívoca al respecto, existen algunos presupuestos en los cuales se sustenta, entre otros: la conciencia de la misma identidad; la construcción de la mismidad es social aunque sea un atributo del individuo; y, se basa en significados tanto individuales como colectivos³⁴. Además, si se asumen las sociedades contemporáneas como espacios multideterminados, entonces la definición de la identidad requiere tener en cuenta hibridaciones culturales³⁵, su carácter fragmentario³⁶ y su carácter “políglota, multiétnico, migrante, hecha con elementos cruzados de varias culturas”³⁷.

La noción de identidad, en el caso de las mujeres indígenas, se conforma con elementos que la tornan aún más compleja. En las últimas décadas, especialmente desde el feminismo, se ha visibilizado el papel de las mujeres en la cosmovisión indígena, es decir, como sostiene Florescano, en aquellas “ideas sobre el universo, la naturaleza y los seres humanos” de los pueblos originarios³⁸. En este sentido, el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM) ha señalado las mujeres tienen un importante rol de en la reproducción de la organización social de los pueblos indígenas; papel que es clave “en lo que se refiere a la transmisión intergeneracional de sus tradiciones espirituales, la historia de sus pueblos, su filosofía y

34 Taylor, Charles, *Multiculturalismo y ... op. cit.*; Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, *op. cit.*; Melucci, Alberto, *Vivencia y convivencia... op. cit.*

35 García Canclini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales en la globalización*. México, Grigalbo, 1995.

36 Melucci, Alberto, *Vivencia y convivencia...op.cit.*

37 Canclini, *Consumidores y ciudadanos ... op. cit.*, p.125

38 Florescano, Enrique, “La visión del cosmos de los indígenas actuales”, *Desacatos. Revista de Estudios Sociales*, num., 5, 2000, p. 15.

en la defensa de la tierra, el territorio y los recursos naturales”³⁹. Instituciones como el INAH también han destacado el papel de las indígenas “como guardianas de saberes ancestrales, tradiciones y prácticas que han pasado de generación en generación”⁴⁰. En el mismo sentido apuntan organismos internacionales como las Naciones Unidas⁴¹, el Comité de la CEDAW⁴² o la CIDH⁴³.

Nociones como la Tierra, el territorio, lo colectivo y la comunidad son otros aspectos destacables en la cosmovisión de los pueblos originarios. Aun cuando cada uno de estos términos puede definirse individualmente, aparecen constantemente interrelacionados con las mujeres indígenas. Es ilustrativa la forma en que inicia la Declaración de

-
- 39 Articulación feminista que agrupa a personas y organizaciones no gubernamentales en quince países de la región, con estatus consultivo ante el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC), la OEA y la UNESCO. CLADEM, *La participación de las mujeres indígenas en la conservación del patrimonio cultural*, Paraguay, s/f, p. 2
- 40 Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Día de las Mujeres Indígenas: legado y resistencia*, en línea, (consultado 30 de mayo de 2025) <https://www.inah.gob.mx/foto-del-dia/dia-de-las-mujeres-indigenas-legado-y-resistencia>
- 41 Naciones Unidas. Consejo de Derechos Humanos, *Violencia contra las mujeres y las niñas indígenas. Informe de la relatora Especial sobre violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias*, UN, 2022, DOC. A/HRC/5026; Naciones Unidas. Consejo de Derechos Humanos, *Promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas con respecto a su patrimonio cultural*, UN, 2015, doc., A/HRC/30/53.
- 42 Naciones Unidas. Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), *Recomendación general núm., 39 (2022) sobre los derechos de las mujeres y las niñas Indígenas*, Naciones Unidas, doc., núm., CEDAW/C/GC/39, párrafo, 23.
- 43 Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), *Mujeres indígenas desaparecidas y asesinadas en Colombia Británica*, Canadá, CIDH/OEA, 2014. Doc. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 30/14; Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), *Mujeres Indígenas y sus derechos en las Américas*, OEA/CIDH, 2017, OEA/Ser.L/V/II. Doc 44/17.

las Mujeres Indígenas del Mundo de Beijing: “La Tierra es nuestra madre. De ella recibimos nuestras vidas y nuestra capacidad para vivir. Es nuestra responsabilidad cuidar de nuestra madre y al cuidar de nuestra madre, cuidamos de nosotras mismas. Las mujeres, todas ellas féminas, son la manifestación de la Madre Tierra en forma humana”⁴⁴. En este mismo sentido apunta Naciones Unidas, este organismo ha destacado que “existe una profunda relación entre los pueblos indígenas y sus tierras, territorios y recursos”; relación a la que atribuyen diversas “dimensiones y responsabilidades sociales, culturales, espirituales, económicas y políticas”⁴⁵.

A las mujeres indígenas se les atribuye un rol particular en la reproducción social de sus comunidades, así como en la relación que desarrollan con la Tierra y con sus territorios. Pero la naturaleza e importancia de ello es tal, que incluso el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) propone el concepto de violencia ecológica para salvaguardar de alguna forma estos vínculos de las mujeres. Esta forma de violencia pone en el centro la estrecha relación entre las mujeres y la tierra, y “las formas en que la salud, las formas de vida, el estatus social y la supervivencia cultural de las Mujeres Indígenas están siendo amenazadas por las políticas y prácticas que afectan negativamente a la tierra, su estabilidad climática y sus diferentes ecosistemas”⁴⁶.

Una dimensión de la identidad de las mujeres indígenas se relaciona, según se ha reconocido en los últimos años, como transmisoras de sus respectivas prácticas culturas en el marco de desarrollo de la vida de los

44 Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo de Beijing. Foro de ONGs, Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing, China, 1995.

45 Naciones Unidas. Consejo Económico y Social, *Prevención de Discriminaciones y Protección a los pueblos Indígenas y Minorías. Las poblaciones indígenas y su relación con la tierra*, UN, 2001, Doc., E/CN.4/Sub.2/2001/21, párrafo 20.

46 Foro Internacional de las Mujeres Indígenas (FIMI), *Mairin Iwanka Raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia*, New York, FIMI, 2006, p. 20.

pueblos indígenas que se ha basado en nociones como lo comunitario, la convivencia, la espiritualidad o su relación con la madre tierra, entre otros⁴⁷. Esta parte de la identidad de las mujeres, a su vez, está estrechamente relacionada a la dimensión colectiva, lo cual resulta “fundamental para la identidad, la supervivencia y la viabilidad cultural de los pueblos indígenas”⁴⁸.

La vida espiritual constituye un importante elemento en la cosmovisión de los pueblos originarios, es un elemento particular de la identidad de las mujeres y se vincula estrechamente a la identidad colectiva, es decir, a prácticas cotidianas como preparar alimentos o preservar el conocimiento de plantas, pero también, a prácticas simbólicas, por ejemplo, la relación que construyen con sus territorios. La vida espiritual va más allá de la noción individual, constituye parte de la vida colectiva; se vincula a aspectos considerados sagrados e integrales a la identidad cultural⁴⁹. Esto significa que la realidad de las mujeres indígenas se debe enmarcar en un contexto colectivo que entraña una relación innegable e inseparable con el territorio⁵⁰.

Es destacable señalar que las Naciones Unidas se han pronunciado en torno a los derechos de los pueblos originarios y la promoción y protección de su patrimonio cultural. Han reconocido que dicho patrimonio comprende las visiones que del mundo tienen los pueblos originarios y, entre otras aspectos, debería considerarse una expresión de “sus relaciones espirituales y físicas con sus tierras, territorios y recursos”;

47 Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ), *et.al.*, *Informe sobre discriminación contra las mujeres indígenas en las Américas*, 2012, párrafo 158.

48 Naciones Unidas. Consejo Económico y Social, *Prevención de Discriminaciones y Protección a los pueblos Indígenas y Minorías. Las poblaciones indígenas y su relación con la tierra*, UN, 2001, Doc., E/CN.4/Sub.2/2001/21, párrafo 20

49 FIMI, *Mairin Iwanka Raya ...op.cit.*, p. 23.

50 CIDH, *Mujeres indígenas desaparecidas y asesinadas ...; y, Mujeres Indígenas y sus derechos en las Américas, op. cit.*

este organismo considera el patrimonio indígena como “un concepto holístico e intergeneracional basado en valores materiales y espirituales comunes influidos por el entorno”⁵¹.

La identidad indígena, por un lado, conforme al artículo segundo comentado en el apartado previo, es un elemento central del reconocimiento y la conciencia de ella es criterio fundamental para determinar quiénes son sujetos de derechos como pueblos indígenas. En la autoadscripción se sustenta la conciencia de la identidad indígena. Por otro lado, tal como se ha comentado en este apartado, la identidad de las indígenas está mediada por diversas particularidades que, en general, están vinculadas al desarrollo de los propios pueblos; todo ello se vincula a la identidad colectiva. Es importante destacar que buena parte de los criterios que son empleados para distinguir a los pueblos originarios, entre otros la identidad, también se emplean para definir el patrimonio cultural, tal como se indicó en el apartado previo. Aunque no significan lo mismo, ambas nociones están estrechamente relacionadas en el marco de reconocimiento constitucional de derechos.

2.2 Discriminaciones e interseccionalidad

La negación o el no reconocimiento de la identidad de los pueblos originarios, históricamente ha implicado invisibilizar, excluir, marginar y discriminar al *Otro-indígena*; ha propiciado diversas formas de injusticia, tanto estructurales como culturales o simbólicas⁵². Las mujeres y niñas indígenas constituyen un caso concreto de no reconocimiento de la

51 Naciones Unidas. Consejo de Derechos Humanos, Promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas con respecto a su patrimonio cultural, UN, 2015, Doc. A/HRC/30/53, párrafo 6.

52 Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 16.

identidad en diversas regiones del mundo, quienes además de la histórica negación de su identidad, han enfrentado diversas discriminaciones⁵³.

En este contexto, en las últimas décadas, sobre todo desde el feminismo, se han destacado dos aspectos particulares en torno a las mujeres indígenas. Por un lado, que padecen diversas opresiones, tanto por su género como por su condición socioeconómica y por su etnia⁵⁴. Por otro lado, se ha enfatizado la necesidad de dirigir la atención no sólo a las opresiones, sino también, a las condiciones que incrementa la vulnerabilidad y las discriminaciones y, sobre todo, al carácter interrelacionado de éstas⁵⁵; interrelación que se ha definido como interseccionalidad⁵⁶.

53 Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas*, México, PNUD, 2010; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Los siguientes pasos hacia el desarrollo en México: desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI*, México, PNUD, 2020; Naciones Unidas. Consejo de Derechos Humanos (NUCDH), *Efectos de las formas múltiples e interseccionales de discriminación y violencia en el contexto del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia sobre el pleno disfrute por las mujeres y las niñas de todos los derechos humanos*, Naciones Unidas, doc., A/HRC/35/10, 2017, párrafo 64; Consejo Nacional de Evaluación de Desarrollo de la Política Social (CONEVAL), *Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social en México 2014*, México, CONEVAL, 2015; CONEVAL, *Informe de Pobreza y Evaluación 2022*, en línea (consultado 30 de enero 2025) https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Paginas/Informes_Pobreza_Evaluacion_2022.aspx

54 Lagarde y de los Ríos, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM, 2006, p. 109 y ss.

55 bell hooks, *Teoría feminista: de los márgenes al centro*, Madrid, Traficantes de sueños, 2022, p. 70.

56 Mendia Azcue, Irantzu, et.al, *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Universidad del País Vasco, Guipuzkoa, 2014.

En este sentido, Naciones Unidas han señalado “la necesidad de ofrecer una protección específica adaptada a las mujeres y niñas indígenas frente a formas múltiples, combinadas o interseccionales de discriminación por razón de raza, sexo, origen étnico, religión, nacionalidad y situación migratoria”⁵⁷. En el mismo sentido apuntan las recomendaciones del Comité de la CEDAW⁵⁸.

En México, las mujeres indígenas han sido particularmente excluidas en el marco de las discriminaciones a los pueblos originarios, se ha señalado la triple opresión —histórica— por género, clase y etnia que han enfrentado⁵⁹. Al negarles su identidad han padecido múltiples discriminaciones, vulnerabilidad e incluso discriminación estructural histórica. Sin embargo, en los últimos años y de manera más visible desde el movimiento zapatista, las mujeres indígenas han denunciado diversas opresiones, han articulado un discurso y una práctica política que critica el sexismo, el racismo e incluso han señalado el etnocentrismo del feminismo surgido principalmente en el centro del país⁶⁰. De esta forma, las mujeres indígenas han comenzado a ser representadas como constructoras de su propia historia, con necesidades, demandas

57 Naciones Unidas. Consejo de Derechos Humanos, *Efectos de las formas múltiples e interseccionales de discriminación ...op.*, cit, párrafo 4; ver también párrafos 64 y 65 inciso a.

58 Naciones Unidas. Convención sobre la eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), *Recomendación general núm., 39 (2022) sobre los derechos de las mujeres y las niñas Indígenas*, Naciones Unidas, doc., núm., CEDAW/C/GC/39, párrafo, 23.

59 Lagarde y de los Ríos, *Los cautiverios de las mujeres ... op. cit.*, pp. 109 y ss.

60 Hernández, Aída, “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Debate Feminista*, vol. 24, 2001, pp. 206-229; Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta ... ; y, Escalas de justicia ... op. cit.*

específicas y se ha comenzado a apuntalar lo que podría denominarse feminismo indígena⁶¹.

No obstante, a pesar de las reivindicaciones de las propias mujeres, los avances legislativos y el desarrollo de políticas públicas, cabe subrayar la persistencia de las discriminaciones y desigualdades que padece los pueblos originarios en México, en particular las mujeres y las niñas indígenas. Sirva de ejemplo la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas en México⁶². De manera particular, los informes de CONEVAL sobre la Medición Multidimensional de la Pobreza, reportan que los pueblos originarios son el grupo social en las condiciones de mayor precariedad, con índices de pobreza que el 2016 alcanzaron el 73%, el 2018 el 70%, el 2020 el 73%, y el 2022 el 65%⁶³. Así mismo, en promedio, en el período 2016 a 2022, el 27% de la población indígena vivía en pobreza extrema, lo que representa 3.25 millones de personas. La enorme desigualdad social se hace evidente al observar que para el mismo período, es decir, 2016-2022, en promedio, el 90% de la población indígena vivía con al menos una de las carencias sociales estimadas por el CONEVAL⁶⁴. Los índices de de-

61 PTM-Mundubat, *Chiapas: mirada de mujer*, País Vasco, Gakoa, s/f; Sierra, Ma. Teresa, et.al., *Justicia Indígena y Estado. Violencias Contemporáneas*, México, FLACSO/CIESAS, 2013.

62 CONEVAL, *Informe de Evaluación de la Política ...*;e, *Informe de Pobreza ... op. cit*; PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano...op. cit*; Organización de las Naciones Unidas. Consejo Económico y Social, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, Sr. Rodolfo Stavenhagen, 2003, Doc. E/CN.4/2004/80/Add.2.

63 Porcentaje en función del número de personas y carencias promedio por indicador de pobreza, según pertenencia étnica 2016-2022. CONEVAL, Medición Multidimensional de la Pobreza Anexo Estadístico de Pobreza en México 2020. Disponible en https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/AE_pobreza_2022.aspx

64 *Ídem*.

sarrollo humano (IDH)⁶⁵ confirman esta información⁶⁶, pues México se ubica en el lugar número 77 de un total de 188 países evaluados por la Organización de las Naciones Unidas con un IDH del 0.762, lo cual impacta directamente la esperanza de vida, años promedio de escolaridad y el producto interno bruto per cápita⁶⁷.

En cuanto a la violencia, conforme a la ENDIREH 2021, la prevalencia de ésta en contra de las mujeres indígenas de 15 años y más, a lo largo de la vida, fue del 70%; en los últimos 12 meses fue del 43%⁶⁸. En este caso, no obstante, deben tenerse en cuenta las condiciones de vulnerabilidad y marginación de los pueblos originarios en general y, a su vez, de las mujeres en particular. En este sentido es significativo el aspecto de la violencia estructural abordado en la Consulta Nacional

65 “El índice de desarrollo humano (IDH) es un indicador de logro propuesto por el PNUD (1990) como una medida aproximada de la libertad de las personas para poder elegir entre diferentes opciones de vida. El IDH se compone por tres dimensiones básicas: una vida larga y saludable, educación y un nivel de vida digno”. PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano de los pueblos indígenas ... op.cit.*, p. 30. El IDH se define como “el desarrollo de las personas mediante la creación de capacidades humanas por las personas, a través de la participación activa en los procesos que determinan sus vidas, y para las personas, mediante la mejora de sus vidas. Se trata de un enfoque más amplio que otros, como el enfoque de recursos humanos, el de necesidades básicas y el de bienestar humano”. PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 2016. Desarrollo humano para todos*, Estados Unidos, PNUD, 2016, p. 2.

66 PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano de los pueblos indígenas, op. cit.*, p. 40; PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 2016, op. cit.*

67 Es importante resaltar que el Índice de Desarrollo Humano (IDH) se reduce en torno a un cuarto debido a la distribución inequitativa del progreso en desarrollo humano, en particular respecto de los ingresos. PNUD, *Informe de desarrollo humano 2016, op. cit.*, pp. 85 y ss.

68 Esto conforme a la situación de pertenencia y habla indígena, https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/endireh/2021/doc/endireh2021_presentacion_ejecutiva.pdf

sobre la situación que guardan los Derechos de las Mujeres Indígenas en sus Pueblos y Comunidades⁶⁹. El tema de derechos humanos y violencia estructural fue del que se realizó el mayor número de talleres de toda la consulta, ello debido a que, tal como lo expresaron “las facilitadoras y los enlaces de la CDI este es el problema que con mayor fuerza viven y preocupa a las mujeres de prácticamente todos los pueblos indígenas del país”⁷⁰; vinculado a ello, las mujeres indígenas sostuvieron que “entre los derechos más importantes que no se cumplen se encuentra el derecho a vivir una vida libre de violencia”⁷¹.

Para finalizar este apartado, cabe recordar una crítica destacable en torno a los derechos reconocidos hasta ahora a los pueblos originarios de México: “a pesar de los logros, persisten todavía grandes brechas entre la ley y la práctica. No solo hay contradicciones en las leyes mismas, lo que hace extraordinariamente compleja y difícil su aplicación, sino que además podemos detectar una brecha creciente entre el marco legal y las políticas públicas”⁷². Esta situación ha favorecido la reproducción de relaciones sociales que algunos autores denominan colonialismo interno y en ellas cabe una clara división étnica del trabajo⁷³. Incluso se ha sostenido que las actuales políticas multiculturales representan

69 Consulta realizada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, el año 2012, en donde participaron mujeres indígenas en diferentes talleres y foros, lo cuales; talleres realizados, a su vez, también por mujeres indígenas. Esta experiencia constituye la primera consulta nacional a población femenina indígena. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Informe de la Consulta Nacional sobre la situación que guardan los Derechos de las Mujeres Indígenas en sus Pueblos y Comunidades*, México, CDI, 2012.

70 *Ibidem*, p. 112.

71 *Ibidem*, p. 113

72 Stavenhagen, Rodolfo, “Cómo hacer que la Declaración de los Derechos Indígenas sea efectiva”, *Revista IIDH*, 52, 2010, p.143

73 Melucci, Alberto, *Vivencia y convivencia... op. cit.*, pp. 100-101.

una continuidad de un modelo etnocéntrico colonial⁷⁴. En este sentido, como se apuntó en el apartado previo, el artículo segundo constitucional obliga a las autoridades a asignar recursos presupuestales para los pueblos originarios. No obstante, una cuestión es el formal —jurídico— reconocimiento de derechos y, otra muy distinta, las condiciones materiales y el acceso efectivo a la justicia.

2.3 Identidad, violencia y patrimonio cultural

La nación mexicana, conforme a la norma constitucional, se define como pluricultural, multiétnica y sustentada en sus pueblos indígenas, quienes son definidos con base en diversos criterios, por ejemplo, históricos, territoriales, conservación de instituciones propias, etnolingüísticos y de descendencia histórica. Lo anterior ha supuesto el reconocimiento de derechos individuales y colectivos, a su vez, ha implicado el reconocimiento del patrimonio cultural de los pueblos originarios. Sin duda, todo ello es muy importante.

Lo anterior, sin embargo, no significa necesariamente que la cosmovisión de los pueblos indígenas esté incorporada, o al menos no plenamente, en la legislación, en las políticas públicas o en la interpretación judicial; tampoco que se tenga en cuenta una perspectiva de género o intercultural. El panorama legal esbozado en el primer apartado de este trabajo, más allá del contenido particular de cada derecho, constituye un esfuerzo de hacer operativa o instrumentalizar la noción de la identidad indígena y así aplicarla en el ámbito jurídico y de políticas públicas.

En la últimas décadas se ha visibilizado que las mujeres indígenas, tal como se señaló en el apartado previo, dentro de la cosmovisión de los pueblos originarios, entre otros aspectos, tienen un importante rol

74 Wilhelmi, Marco Aparicio, “Derechos de los pueblos indígenas: avances objetivos, debilidades subjetivas”, *Revista de Antropología Social*, 24, 2015, p.129.

en la reproducción social de comunidades y pueblos, especialmente en lo que se refiere a la transmisión de sus prácticas culturales, tradiciones o en la defensa del territorio como guardianas de saberes ancestrales, tradiciones y prácticas⁷⁵; se ha destacado su relación con la Tierra, el territorio, lo colectivo y la comunidad⁷⁶. Un particular elemento de la identidad de las mujeres indígenas lo constituye la vida espiritual, misma que se vincula estrechamente a aspectos considerados sagrados e integrales de la identidad cultural⁷⁷. Lo anterior implica una dimensión colectiva tan importante que resulta “fundamental para la identidad, la supervivencia y la viabilidad cultural de los pueblos indígenas”⁷⁸.

La identidad individual y colectiva, y la forma en que éstas están imbricadas, tienen importantes implicaciones. En el caso de las mujeres, su identidad estará mediada por el género, la edad, la etnia o el nivel socioeconómico, pero, además, se interrelaciona con elementos como el territorio, la comunidad, el rol que tienen en sus comunidades y su estrecha relación con la Tierra y con las expresiones de sus vidas cul-

75 Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM), *La participación de las mujeres indígenas en la conservación del patrimonio cultural*, Paraguay, s/f, p. 2; INAH, en línea, <https://www.inah.gob.mx/foto-del-dia/dia-de-las-mujeres-indigenas-legado-y-resistencia> (consultado 7 de mayo de 2025); Naciones Unidas, *Efectos de las formas múltiples ... op. cit.*; Comité de la CEDAW, *Recomendación General, núm., 39 ... op. cit.*; CIDH, *Mujeres indígenas desaparecidas y asesinadas ...; y, Mujeres Indígenas y sus derechos en las Américas, op. cit.*

76 Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo de Beijing. Foro de ONGs, Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing, China, 1995; Naciones Unidas. Consejo Económico y Social, *Prevención de Discriminaciones y Protección a los pueblos Indígenas y Minorías. Las poblaciones indígenas y su relación con la tierra*, UN, 2001, Doc., E/CN.4/Sub.2/2001/21, párrafo 20.

77 FIMI, *Mairin Iwanka Raya ... op. cit.*, p. 23, CIDH, *Mujeres Indígenas y sus derechos ... op. cit.*, párrafo 47.

78 *Ídem*

turales y espirituales⁷⁹. Además, cabe tener en cuenta, como sostiene la UNESCO, en referencia al patrimonio cultural inmaterial, que éste es recreado constantemente por las comunidades infundiéndoles “un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana”⁸⁰.

La identidad de las mujeres indígenas dada esta cualidad multidimensional, a su vez, las expone a la intersección de estas dimensiones y en consecuencia a diversas discriminaciones. En este sentido, la violencia en contra de las mujeres indígenas se vincula a la identidad, tanto individual como colectiva. Ante todo, porque está profundamente ligada a la discriminación y vulnerabilidad históricas y estructural que han enfrentado y que persiste hasta nuestros días. Por otra parte, porque trasciende la individualidad y se vincula a aspectos como el rol particular de las mujeres como transmisoras de la cultura, a aspectos simbólicos, espirituales y sagrados⁸¹. Es decir, la violencia en contra de las mujeres indígenas impacta en el plano individual, en el colectivo, identitario, cultural y espiritual⁸².

El aspecto simbólico y espiritual es importante para los pueblos originarios y a las mujeres indígenas se les ha vinculado a ellos de manera particular. Esto significa que la violencia en contra de las mujeres indígenas, además de la etnia, la condición socioeconómica o el sexo, también es interseccional con su género y su rol en aspectos sagrados y simbólicos particularmente. Esta violencia en contra de las mujeres ha recibido un nombre particular, violencia espiritual: aquella que “es percibida no sólo como un ataque contra ellas individualmente sino que también suele perjudicar la identidad colectiva de las comunidades a

79 CIDH, *Mujeres Indígenas y sus derechos ... op. cit.*, párrafo 39.

80 UNESCO, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, UNESCO, 2003, artículo 2.

81 COAJ *et.al.*, *Informe sobre discriminación ... op. cit.*, párrafos 158 y 163.

82 CIDH, *Mujeres Indígenas y sus derechos ... op. cit.*, párrafo 132.

las cuales pertenecen”⁸³. Con esta forma de violencia, la identidad colectiva se ve afectada en doble sentido, porque constituye “una ofensa a la dignidad de las mujeres y una ofensa a la cultura de la comunidad a la que pertenecen”⁸⁴. Ofensa a la cultura que estará determinada por la importancia que tiene para los pueblos originarios los aspectos simbólicos y espirituales. Aspectos que no sólo son importantes para los pueblos originarios, sino que, además, de manera particular hacen referencia a la identificación de las mujeres con las tradiciones, con la Tierra, con el rol que desempeñan “en sus comunidades con respecto a la continuación de su cultura y la supervivencia de sus pueblos”⁸⁵. De esta forma, de acuerdo con la FIMI la violencia espiritual es una ofensa a la cultura de las comunidades en la medida que constituye un “ataque sistemático contra las prácticas espirituales indígenas”⁸⁶.

La violencia espiritual incluso se recoge en algunas encuestas, mismas que la han definido como “los actos de violencia o de discriminación contra los Pueblos Indígenas particularmente a las Mujeres Indígenas, por sus conocimientos y saberes, por expresar su contacto o comunicación con el creador a través de sus rezos, cantos y ceremonias”⁸⁷. Violencia que en este caso, también se perciben como un ataque individual y un daño a la identidad colectiva y cultural de los pueblos indígenas.

La violencia en contra de las mujeres indígenas se caracteriza por su interseccionalidad, por tanto, posee un impacto que va más allá del género, etnia y condición socioeconómica, y se vincula de manera particular a la identidad, el territorio y la cultura, o bien, en términos jurídicos, puede decirse que se vincula a tres derechos colectivos: a la identidad,

83 *Ibidem*, párrafo 49.

84 CIDH, *Mujeres indígenas desaparecidas y asesinadas ... op. cit.*, párrafo 147.

85 CIDH, *Mujeres Indígenas y sus derechos ... op. cit.*, párrafos 80 y 49.

86 FIMI, *Mairin Iwanka Raya ... op. cit.*, p. 20.

87 Red Nacional de Mujeres Indígenas (RNMI), *et.al., Segunda Encuesta de Violencia de Género de Mujeres Indígenas*, El Salvador, RNMI, 2023, p. 13.

a la cultura y al territorio⁸⁸; además, la relación entre estos elementos en el marco de la cosmovisión indígena, se vincula también al patrimonio cultural tal como es definido en el marco jurídico mexicano. La violencia espiritual cobra especial relevancia, tal como ha sostenido la CIDH, porque “tiene su centro en la identidad colectiva de los pueblos, constituyéndose en un ataque directo a los símbolos espirituales y sagrados de los pueblos indígenas, que al ocurrir acelera dinámicas de disrupción cultural”⁸⁹.

La violencia en contra de las mujeres, así como también de las niñas, debe plantearse en términos tanto individuales como colectivos, con especial énfasis en este último sentido; e impacta en su plena participación en la vida social, política y cultural de sus comunidades, así como en la identidad indígena individual y colectiva. Es decir, identidad, género y patrimonio cultural constituyen elementos interseccionales con la violencia en contra de las mujeres indígenas; en el cruce de estos elementos, la violencia impacta todos ellos, además, si se tiene en cuenta la discriminación y vulnerabilidad estructurales, la violencia no sólo vulnera derechos fundamentales, sino que también dificulta la transmisión y conservación del patrimonio cultural.

III. REFLEXIÓN FINAL

El reconocimiento de derechos de los pueblos originarios en el marco jurídico constitucional, sin duda, es de gran importancia y así puede constatarse en el actual artículo segundo de dicho ordenamiento. Esto ha favorecido la consolidación de derechos individuales y colectivos, así mismo, en términos generales, se han impulsado diversos ámbitos de la vida de los pueblos originarios. Aun cuando todo ello es muy importante, la inequidad en el ingreso y en la distribución de recursos persisten y

88 COAJ *et.al.*, *Informe sobre discriminación ... op. cit.*, párrafo 123.

89 CIDH, *Mujeres Indígenas y sus derechos ... op. cit.*, párrafo 145.

son una constante que, pese a todo, se refleja de forma importante en la vida de las comunidades y pueblos originarios. Si bien la última reforma constitucional necesita tiempo para verificar su concreción, los resultados de los diversos cambios jurídicos hasta ahora realizados permiten poner en tela de duda los mecanismos de distribución de recursos e igualdad de oportunidades. Continúa siendo palpable la inequitativa distribución de recursos, los altos índices de pobreza y de escaso desarrollo humano de los pueblos originarios de México, por ello, cobran especial relevancia los aspectos de redistribución de recursos, el reconocimiento y la representación política.

En el ámbito de la violencia en contra de las mujeres indígenas, es importante destacar que ésta va más allá del daño individual, constituye un daño a la identidad colectiva de toda la comunidad, constituyendo una forma particular de violencia, la cual se vincula a aspectos sagrados y simbólicos, y ha sido definida como violencia espiritual. En este sentido, tiene impacto negativo en el patrimonio cultural. Es decir, las violencias en contra de las mujeres indígenas tienen un carácter interrelacionado en términos de sexo, raza o clase, pero, además, con la identidad individual y colectiva, lo cual implica el patrimonio cultural.

Aunado a lo anterior, el derecho a una vida libre de violencia y discriminación implica el ejercicio de la autonomía y la libertad, lo cual, en el caso de las mujeres indígenas debe definirse también en términos colectivos. La libertad se refiere a tener realizados sus derechos colectivos, lo cual implica las prácticas culturales de los propios pueblos, así como su cosmovisión. En este sentido, la violencia en contra de las mujeres indígenas se vincula a prácticas culturales y en general al patrimonio de los pueblos originarios. Así mismo, la participación política y social de las mujeres indígenas es un elemento clave para fortalecer su autonomía, pero, además, para combatir la violencia de género y la defensa de su patrimonio cultural, pues todo ello promueve la igualdad y el respeto a sus derechos dentro y fuera de sus comunidades.

Para finalizar, cabe señalar que el artículo segundo constitucional adicionó un apartado relativo a la niñez, adolescencia y juventud indígenas, lo cual, en términos de reconocimiento de derechos constituyó un gran acierto. No obstante, es significativa la escasa presencia de nociones como género o violencia de género o interseccionalidad. Llama la atención que no hay reconocimiento de que, por el hecho de serlo, las mujeres indígenas padecen históricas discriminaciones múltiples, violencias, vulneraciones y violencia estructural histórica. Por último, es significativa la ausencia de referencias explícitas a los niños indígenas en el marco del artículo segundo constitucional, especialmente, si se tiene en cuenta la importancia de favorecer nociones renovadas en torno a lo masculino, los tradicionales roles asignados conforme al género y los vínculos de todo ello con la violencia hacia las mujeres y también hacia otros hombres.

IV. REFERENCIAS

- BENHABIB, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- BONTE, Pierre e IZARD, Michael, *Diccionario de Etnología y Antropología*, Madrid, Akal, 1996.
- COMITÉ DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE PARA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES (CLADEM), *La participación de las mujeres indígenas en la conservación del patrimonio cultural*, Paraguay, s/f.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH), *Mujeres indígenas desaparecidas y asesinadas en Colombia Británica, Canadá*, CIDH/OEA, 2014. Doc. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 30/14.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH), *Mujeres Indígenas y sus derechos en las Américas*, OEA/CIDH, 2017, OEA/Ser.L/V/II. Doc 44/17.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, INFORME DE LA CONSULTA NACIONAL SOBRE LA SITUACIÓN QUE GUARDAN LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN SUS PUEBLOS Y COMUNIDADES, México, CDI, 2012.

- CONSEJO NACIONAL DE EVALUACIÓN DE DESARROLLO DE LA POLÍTICA SOCIAL (CONEVAL), *Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social en México 2014*, México, CONEVAL, 2015.
- CONSEJO NACIONAL DE EVALUACIÓN DE DESARROLLO DE LA POLÍTICA SOCIAL (CONEVAL), *Informe de Pobreza y Evaluación 2022*, en línea (consultado 30 de enero 2025) https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Paginas/Informes_Pobreza_Evaluacion_2022.aspx
- CONEVAL, Medición Multidimensional de la Pobreza Anexo Estadístico de Pobreza en México 2020. Disponible en https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/AE_pobreza_2022.aspx
- CONSEJO DE ORGANIZACIONES ABORÍGENES DE JUJUY, *et.al.*, Informe sobre Discriminación contra las Mujeres Indígenas en las Américas, 2012.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS (CPEUM), México, <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>.
- DECLARACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS DEL MUNDO DE BEIJING, *Foro de ONGs, Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*, Beijing, China, 1995.
- DURAND ALCÁNTARA, Carlos, *Derechos indios en México ... derechos pendientes*, México, Editorial UACH, 1994.
- DURAND ALCÁNTARA, Carlos, “El Estado mexicano y los indios”, *Alegatos* No. 38 Enero-abril, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.
- EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados*, México, ERA, 1995.
- FLORESCANO, Enrique, “La visión del cosmos de los indígenas actuales”, *Desacatos. Revista de Estudios Sociales*, num., 5, 2000, pp. 15-30.
- FORO INTERNACIONAL DE LAS MUJERES INDÍGENAS, *Mairin Iwanka Raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia*, New York, FIMI, 2006.
- FRASER, Nancy, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “post-socialistas”*, Colombia, Siglo del Hombre, 1997.
- FRASER, Nancy, *Escalas de justicia*, España, Herder, 2008.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales en la globalización*, México, Grijalbo, 1995

- H. CONGRESO DE LA UNIÓN, *Diario Oficial de la Federación, Decreto*, Tomo CDLX, no. 19, 28 de enero de 1992, reforma artículo 4.
- HERNÁNDEZ, Aída, “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Debate Feminista*, vol. 24, 2001, pp. 206-229.
- INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, *Día de las Mujeres Indígenas: legado y resistencia*, en línea, (consultado 30 de mayo de 2025) <https://www.inah.gob.mx/foto-del-dia/dia-de-las-mujeres-indigenas-legado-y-resistencia>
- HERNÁNDEZ, Luis y VERA, Ramón (comp.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998.
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, España, Paidós, 1995.
- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM, 2006.
- LEY FEDERAL DE PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS Y COMUNIDADES AFROMEXICANAS, *Diario Oficial de la Federación*, ley publicada el 17 de enero de 2022; última reforma 29 de noviembre de 2023.
- HOOKS, Bell, *Teoría feminista: de los márgenes al centro*, Madrid, Traficantes de sueños, 2022.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, “Los pueblos indígenas en las constituciones de México”, *Argumentos*, vol. 29, núm., 82, septiembre-diciembre, 2016, pp. 161-180.
- MELUCCI, Alberto, *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Madrid, Trotta, 2001.
- MENDIA AZCUE, Irantzu, et.al, *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Universidad del País Vasco, Guipuzkoa, 2014.
- NACIONES UNIDAS. CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS, *Violencia contra las mujeres y las niñas indígenas. Informe de la relatora Especial sobre violencia contra las mujer, sus causas y consecuencias*, UN, 2022, DOC. A/HRC/5026.
- NACIONES UNIDAS. CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS, *Promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas con respecto a su patrimonio cultural*, UN, 2015, doc., A/HRC/30/53.

- NACIONES UNIDAS. CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS (NUCDH), *Efectos de las formas múltiples e interseccionales de discriminación y violencia en el contexto del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia sobre el pleno disfrute por las mujeres y las niñas de todos los derechos humanos*, Naciones Unidas, doc., A/HRC/35/10, 2017.
- NACIONES UNIDAS. CONVENCIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER (CEDAW), *Recomendación general núm., 39 (2022) sobre los derechos de las mujeres y las niñas Indígenas*, Naciones Unidas, doc., núm., CEDAW/C/GC/39.
- NACIONES UNIDAS. CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL, *Prevención de Discriminaciones y Protección a los pueblos Indígenas y Minorías. Las poblaciones indígenas y su relación con la tierra*, UN, 2001, Doc., E/CN.4/Sub.2/2001/21, párrafo 20
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Doc. E/CN.4/2004/80/Add.2, 2003.
- PRIMERA LEY REVOLUCIONARIA DE LAS MUJERES ZAPATISTAS, *Debate feminista*, no. 9
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD), *Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas*, México, PNUD, 2010.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD), *Informe sobre desarrollo humano 2016. Panorama general. Desarrollo humano para todos*, Nueva York, PNUD, 2016.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD), *Los siguientes pasos hacia el desarrollo en México: desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI*, México, PNUD, 2020.
- PTM-Mundubat, *Chiapas: mirada de mujer*, País Vasco, Gakoa, s/f; Sierra, Ma. Teresa, *et.al., Justicia Indígena y Estado. Violencias Contemporáneas*, México, FLACSO/CIESAS, 2013.
- PUJADAS, Joan, *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid, UDEMA Antropología, 1993.

- RED NACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS (RNMI), *et.al.*, *Segunda Encuesta de Violencia de Género de Mujeres Indígenas*, El Salvador, RNMI, 2023.
- RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- SIERRA, Ma. Teresa, *et.al.*, *Justicia Indígena y Estado. Violencias Contemporáneas*, México, FLACSO/CIESAS, 2013.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, “Cómo hacer que la Declaración de los Derechos Indígenas sea efectiva”, *Revista IIDH*, 52, 2010, pp. 141-169.
- TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, España, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- UNESCO, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, UNESCO, 2003, artículo UNESCO, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, UNESCO, 2003.
- VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.
- WILHELMI, Marco Aparicio, “Derechos de los pueblos indígenas: avances objetivos, debilidades subjetivas”, *Revista de Antropología Social*, 24, 2015, pp. 127-147.

Capítulo 6

La investigación y educación del patrimonio cultural en la educación superior pública de México

Ada Marina Lara Meza¹

Sumario. Introducción; I. El estudio del patrimonio en la educación formal; II. La educación del patrimonio pone en el centro a la comunidad; III. La educación en el patrimonio en instituciones de educación superior en México; IV. Referencias.

INTRODUCCIÓN

El patrimonio cultural, ya sea tangible o intangible, es un tema que ha cobrado gran difusión en los últimos tiempos, al igual que los procesos de patrimonialización que consisten en reconocer valores y atributos a manifestaciones culturales materiales e inmateriales, ya sea por alguna organización internacional como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO, por alguna entidad gubernamental nacional, estatal o municipal, o por los integrantes de grupos sociales y comunidades que son en primera instancia los creadores, depositarios y custodios del patrimonio. El concepto de patrimonio cultural se ha ampliado en sus significados y en los elementos que lo integran y le dan vida, es un concepto dinámico.

1 Departamento de Derecho. División de Derecho, Política y Gobierno. Universidad de Guanajuato

La “Convención para la Protección de Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado” y su Reglamento, que tuvo lugar en los Países Bajos en 1954 una vez que concluyó la Segunda Guerra Mundial, es uno de los primeros Tratados Internacionales que emplea el concepto de patrimonio cultural: “Considerando que la conservación del patrimonio cultural presenta una gran importancia para todos los pueblos del mundo y que conviene que ese patrimonio tenga una protección internacional”.²

En 1970 en París se realizó la “Convención sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícita de bienes culturales”, en dicha Convención se retoma el concepto de patrimonio cultural señalando que la protección de éste debe ser eficaz y debe organizarse tanto en el plano nacional como en el internacional, por medio de una colaboración entre los Estados.³

Es en el año de 1972 cuando la Organización de las Naciones Unidas por medio de la UNESCO, en la “Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural” elaboraba una definición y establecía los elementos que integrarían lo que sería considerado a partir de entonces como patrimonio cultural y natural, desde una óptica occidental y hegemónica. Estas definiciones serían retomadas por los Estados Partes de la UNESCO, entre ellos México.⁴ Más que enlistar los elementos que serían considerados como parte del patrimonio mundial cultural y natural, es importante señalar que este acuerdo internacional de 1972 introdujo el criterio de “valor universal excepcional” para fijar reglas y seleccionar las manifestaciones culturales y naturales que por contar con

2 Instituto Nacional de Cultura del Perú, *Documentos Fundamentales para el Patrimonio Cultural*, consultado en: <https://catedrapatrimonio.wixsite.com/ugto/lecturas-maestria> mayo 2025.

3 *Ídem*

4 Convención para la Protección del Patrimonio Cultural y Natural, UNESCO, 1972, consultada en <https://catedrapatrimonio.wixsite.com/ugto/legislacion/C3%B3n>

valores representativos de trascendencia universal se inscriben en la Lista de Patrimonio Mundial de la Humanidad para su protección.

La construcción del concepto de patrimonio cultural evoluciona, no se trata de una fotografía fija. Entre los años de 1972 – 2005 se han integrado elementos relacionados estrechamente con el aspecto social, como el patrimonio cultural inmaterial, se considera a la diversidad cultural como una característica esencial de la humanidad y un patrimonio común, se reconoce que hay un patrimonio vivo y que éste es una parte central en las políticas de desarrollo sostenible de las comunidades. La visión conservacionista del patrimonio cultural y natural ahora convive y se enriquece de la concepción y del quehacer de los actores que dan vida al patrimonio, del llamado patrimonio vivo. La dimensión social del patrimonio que pone en el centro a los integrantes de las comunidades cualquiera que ésta sea, ha generado una gestión diferente para el patrimonio e incluso para la educación patrimonial. Esta nueva gestión ha impulsado en que los parlamentos de los Estados nacionales realicen modificaciones en su legislación para el reconocimiento de los derechos culturales de las comunidades y la ciudadanía en general. Además, desde entidades globales como UNESCO se impulsan estrategias y programas que colocan al patrimonio cultural como impulsor del desarrollo sustentable para las comunidades.⁵

I. EL ESTUDIO DEL PATRIMONIO EN LA EDUCACIÓN FORMAL

La ampliación del concepto de patrimonio cultural ha provocado que se amplíen también sus campos de estudio en la educación formal y la academia, dando lugar en México y en América Latina al surgimiento

5 Convención sobre la Diversidad de las Expresiones Culturales, UNESCO, 2005 consultada en <https://catedrapatrimonio.wixsite.com/ugto/legislacion/C3%B3n>

de programas educativos de posgrado que podemos considerar como emergentes, que parten de bases teóricas para la investigación del patrimonio cultural y natural, y que en algunos casos se orientan a la investigación aplicada y de frontera.

Como contexto, señalo algunos de los primeros institutos y programas de educación superior en nivel licenciatura dedicados a la investigación y la educación en el patrimonio en América Latina: en 1939 se funda en México el Instituto Nacional de Antropología e Historia con el objetivo de investigar, conservar y proteger el patrimonio arqueológico, antropológico e histórico de México. En 1941 se funda en Colombia el Instituto Etnológico Nacional cuyo objetivo consistía en promover la investigación antropológica, ese mismo año en Panamá se promulga la Ley 67 que prohíbe la explotación de objetos arqueológicos por inexpertos y sin autorización. Con respecto a la educación formal en el patrimonio a lo largo del siglo XX, México fue pionero en la materia en América Latina y El Caribe. Las instituciones educativas centraron sus objetivos en formar profesionales que se dedicaran a la conservación de patrimonio arqueológico, patrimonio edificado y patrimonio documental en primera instancia. Por ejemplo, en 1939 se funda la Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH (con un antecedente en 1938), todo un referente a nivel global en materia de formación y capacitación para la preservación de patrimonio edificado y arqueológico. Cuando se fundaron los programas educativos de la ENAH los objetivos eran la enseñanza de la arqueología y el registro, conservación y difusión del patrimonio edificado. En lo que respecta a patrimonio documental en el año de 1945 la Secretaría de Educación Pública SEP y el Instituto Politécnico Nacional fundan la Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía para salvaguardar y difundir el patrimonio documental. En 1966 se funda el Centro Regional de Conservación del INAH que sería más tarde la Escuela Nacional de Conservación y Museografía Manuel Negrete, para la investigación y enseñanza en conservación y restauración en bienes inmuebles. Entre 1968 y 1970 surgen las primeras maestrías en

conservación y restauración de sitios y monumentos históricos, por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Guanajuato.

Para el resto de América Latina será hasta la última década del siglo XX que aparecen las primeras maestrías orientadas a la conservación del patrimonio cultural. En 1996 la Universidad de las Artes de Cuba abre la maestría en Conservación de las Artes orientada a formar profesionales en conservación y restauración de bienes culturales, museología, e introduce dos áreas novedosas pero que responden a las necesidades que plantea el patrimonio cultural durante la última década del siglo XX. Me refiero al estudio del patrimonio intangible y la gestión del patrimonio documental. En este sentido, en 1989 la UNESCO había emitido una Recomendación para la salvaguardia de la cultura tradicional y popular, y en 2003 celebraba su Convención para la Salvaguardia del patrimonio inmaterial.⁶ En lo que respecta al patrimonio documental, durante los últimos años del siglo XX y la primera década del siglo XXI, varios Estados Nacionales crearon sus propias leyes para garantizar la protección y el acceso a fuentes documentales. En decir, el estudio del patrimonio responde a las condiciones de su tiempo. Colombia, Perú y Argentina también cuentan con instituciones de educación superior IES que ofertan entre sus programas maestrías orientadas al patrimonio cultural creadas durante la segunda década del siglo XXI. Sus áreas de especialización se han alejado de la visión meramente conservacionista y se han incluido áreas como la gestión del patrimonio, gestión de proyectos culturales, el territorio, el paisaje y la sostenibilidad.

A partir de 2018 han surgido tanto en México como en Colombia programas de maestría orientados al patrimonio que se ocupan de temas emergentes planteados de manera transversal, como la pedagogía del

6 Consultado en Patrimonio Inmaterial, página web Cátedra UNESCO Legislación, Sociedad y Patrimonio, <https://catedrapatrimonio.wixsite.com/ugto/patrimonio-inmaterial> 28 enero 2025.

patrimonio que busca propiciar procesos educativos innovadores que vinculan de manera concreta a la sociedad en el proceso formativo de los profesionales, y vinculan los objetivos de sus unidades de aprendizaje con algunas metas que buscan impulsar el cumplimiento de los Objetivos del Desarrollo Sostenible. Por ejemplo, la maestría en Sociedad y Patrimonio de la Universidad de Guanajuato que comenzó sus funciones en 2018, entre sus unidades de aprendizaje cuenta con una Estancia de Intervención, que permite que los estudiantes pongan en práctica y apliquen lo aprendido en beneficio o apoyo de alguna comunidad relacionada con su proyecto de investigación al tiempo que retroalimentan su formación. Se han realizados Estancias en comunidades de artesanos, en comunidades de ancianos, de jóvenes, en instituciones culturales, en barrios y escuelas públicas. Es importante señalar que estos esfuerzos aún son aislados en el caso de México.

Aún con la ampliación y diversificación de los campos de estudio sobre el patrimonio cultural, en México más del 90% de los programas de estudio de posgrado de instituciones de educación superior han dejado fuera la vinculación y la atención a los problemas que viven las comunidades y grupos sociales que son los creadores, recreadores y custodios del patrimonio cultural. Las comunidades indígenas que conceptualizan al territorio como aquello que desde la concepción occidentalizada se entiende como patrimonio enfrentan problemas de explotación de su territorio, los ciudadanos de a pie que viven en ciudades con declaratorias de Patrimonio Cultural de la Humanidad y los pueblos indígenas que cuentan con manifestaciones intangibles enfrentan problemas de expolio, robo o explotación de sus manifestaciones culturales, derivados de malas prácticas en la administración de su patrimonio por parte de las autoridades de diversos niveles, o porque la declaratoria de patrimonio cultural de la Humanidad les ha acarreado más problemas que beneficios debido a una explotación sistemática sin planeación. Tal es el caso de ciudades como Guanajuato en donde el “turismo cultural” ha desbordado la capacidad de carga de la ciudad, o el caso de la Pirekua, música tradicional purépecha inscrita en la lista de Patrimonio Cultural

Inmaterial de la UNESCO en 2010, sin consulta previa de las comunidades en donde se recrea. Robo, expolio, tráfico ilegal de patrimonio, pérdida de manifestaciones identitarias, son algunos de los problemas actuales del patrimonio cultural.

II. LA EDUCACIÓN DEL PATRIMONIO PONE EN EL CENTRO A LA COMUNIDAD

Si bien durante las últimas décadas se ha ampliado el concepto patrimonio cultural en lo que respecta a sus tipologías, y este crecimiento ha alcanzado las acciones para administrar y gestionar el patrimonio, este crecimiento ha traído consecuencias negativas para los integrantes de los pueblos y las comunidades que son sus depositarios. Las problemáticas tienen su origen en cómo son entendidas y llevadas a la práctica dos dimensiones del patrimonio: la política y la económica. Los tomadores de decisiones y algunos académicos y educadores del patrimonio privilegian la dimensión política y económica del patrimonio, sobre las dimensiones social e identitaria. Estas cuatro dimensiones del patrimonio cultural son un constructo epistémico que permiten el análisis de problemas actuales del patrimonio.

Durante el período o neoliberal la administración y gestión del patrimonio cultural privilegió las dimensiones política y económica. En México a partir de la década de 1980 el patrimonio cultural fue concebido por el gobierno federal en sus planes de gobierno como una mercancía posible de ser explotada para la generación de recursos económicos vía el llamado turismo cultural. Durante el sexenio de Carlos Salinas, México recibió las primeras 14 declaratorias de Patrimonio Cultural de la Humanidad de un total de 35 que ostenta.⁷ Considero que este cúmulo

7 Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO. <https://whc.unesco.org/es/list/> consultado 29 diciembre 2024.

de declaratorias responde más a la dimensión política y económica del patrimonio y no a la social e identitaria.

Una revisión a los Planes de Gobierno de los presidentes Carlos Salinas, Ernesto Zedillo, Felipe Calderón y Enrique Peña, revela que el patrimonio cultural fue considerado como un medio para obtener recursos económicos por la explotación turística, sin una planeación sustentable y sin considerar la opinión de las comunidades y sus necesidades e intereses. El hecho de que el patrimonio sea considerado como motor de una poderosa economía, ha acarreado problemas a las comunidades depositarias y custodias del patrimonio cultural, como el robo, el expolio, el tráfico ilegal; el no reconocimiento de la propiedad intelectual colectiva por parte de grandes marcas globales que lucran con manifestaciones del patrimonio intangible de comunidades indígenas; el cambio de uso de suelo para la explotación turística en ciudades Patrimonio Cultural de la Humanidad que provoca desigualdad económica y gentrificación; los efectos de la economía turística en las sociedades receptoras de grandes masas de turistas que acuden a sitios en donde ocurren escenificaciones mercantilizadas con fines de consumo para el turismo en detrimento de las manifestaciones culturales inmateriales de las comunidades y los grupos sociales y con efectos negativos sobre la pérdida de valores sociales, comunitarios y de identidad y memoria colectiva, sobre todo entre las generaciones de jóvenes que no encuentran significado alguno en su pasado por no reconocerse parte de él. Estas son algunas de las problemáticas que detectamos derivadas de la aplicación de un modelo neoliberal para la administración y gestión del patrimonio.

Durante los últimos seis años, el gobierno federal ha comenzado a modificar esta concepción, se han planeado políticas públicas diferentes por medio de la promulgación de leyes que velan por los derechos culturales colectivos de comunidades olvidadas. Por ejemplo, la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y las Comunidades Indígenas y Afromexicanas, del 17 de enero de 2022, que garantiza el derecho de propiedad de los pueblos y comunidades indígenas

y afromexicanas “sobre los elementos que conforman su patrimonio cultural, sus conocimientos y expresiones culturales tradicionales, así como la propiedad intelectual colectiva respecto de dicho patrimonio”.⁸ En esta Ley está reflejada la dimensión social y la identitaria del patrimonio cultural.

La permanencia de las dimensiones social e identitaria del patrimonio son necesarias para que las comunidades y los grupos sociales realicen acciones concretas para la preservación de su rico patrimonio cultural y natural, para ello se requiere de programas sólidos de educación en el patrimonio cultural. Es decir, los programas de estudio orientados al patrimonio deben considerar como parte sustantiva las dimensiones social e identitaria del patrimonio cultural. La educación en el patrimonio debe contener acciones claras que impulsan la inclusión, que permiten el ejercicio pleno de los derechos culturales, la preservación de la diversidad cultural y el desarrollo sustentable comunitario.

Es decir, lo que interesa destacar en este texto es lo que se gana en colectivo cuando se plantea, aplica y desarrolla una educación formal en el patrimonio que sea incluyente; que beneficie en sus objetivos curriculares las dimensiones social e identitaria sobre las dimensiones política y económica. Una educación patrimonial que impulsa el hacer comunidad.

8 Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, 17 de enero de 2022, <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lfpccpcia.htm> consultada 25 de diciembre 2024. Se consultó además, la conferencia de Miguel Poot Grajales, secretario técnico de la Comisión de Cultura del Senado de la República de la LXV Legislatura, ofrecida como parte del foro “Las aportaciones culturales para la consecución de los ODS” organizada por la Cátedra UNESCO Legislación, Sociedad y Patrimonio de la Universidad de Guanajuato, en noviembre de 2023, consultada en: <https://www.youtube.com/watch?v=YOTfD-3hQCg>

Quiero destacar que, la educación en el patrimonio cultural, es una disciplina emergente en el mundo entero, sobre todo cuando nos referimos a una educación con dimensión social e identitaria. Las acciones colectivas tanto de organizaciones globales como la UNESCO creada como el organismo para atender la educación y la cultura después de la II Guerra Mundial se han orientado a la conservación del patrimonio cultural, y de manera reciente han comenzado a realizar acciones locales en donde el patrimonio cultural es una parte sustantiva para dar cumplimiento a la Agenda global 2030 y los Objetivos del Desarrollo Sostenible ODS. Existe el ODS 4 referido a una Educación de Calidad y el ODS 11 Ciudades y Comunidades Sostenibles que en su meta no. 11 propone la conservación del patrimonio cultural, existe una ausencia en los planteamientos sobre una educación para el patrimonio. También, existen las Cátedras UNESCO que es una amplia red de Universidades en el mundo que cuenten con alguna Cátedra UNESCO y que tienen por objetivo el intercambio de conocimiento en sectores como el de Educación y Cultura, “desde la exploración de problemáticas emergentes hasta la creación de instrumentos normativos internacionales y la implementación de recomendaciones políticas a nivel nacional”.⁹ En México existen 31 Cátedras UNESCO, de las cuales 9 se orientan a temas ya sea de la educación o del patrimonio cultural. No de manera conjunta y explícita.

En el caso de México, es de resaltar que incluso antes de la creación de la ONU y por supuesto de la UNESCO, se creó el Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1939 durante la presidencia de Lázaro Cárdenas. México se encontraba a la vanguardia en temas de preservación de la cultura.

Por tanto, hay una problemática que detectamos debe ser atendida por las instituciones de educación superior que están formando a los profesionales en el patrimonio cultural y natural: la constante transformación que viven las sociedades acarrea relaciones diferentes con los

9 <https://www.unesco.org/es/unitwin> consultado 29 de diciembre 2024.

elementos que integran en conjunto su patrimonio cultural y natural. Estas relaciones pueden ir desde una desvinculación con los atributos del patrimonio de una comunidad, derivado de que no sienten alguna identificación con dichos atributos, o la sobre explotación económica de lugares patrimoniales con el detrimento que ello acarrea en la vida cotidiana de las comunidades, hasta llegar a la pérdida de valores patrimoniales materiales e inmateriales. Esto es común que ocurra en los sitios o ciudades que han recibido la declaratoria por parte de la UNESCO de valor universal excepcional. Este reconocimiento, cuando es entendido y administrado privilegiando la dimensión económica del patrimonio como un medio para sobre explotar el sitio declarado y obtener recursos, se convierte más en una maldición para los habitantes de los sitios que atestiguan como día con día lo que era su ciudad, su territorio, va perdiendo los rasgos con los que se identificaban, que pueden ser elementos de la naturaleza, o edificaciones, o rituales y festividades locales.

Entonces, la educación en el patrimonio debe incluir estas problemáticas, sus objetivos deben incluir estas necesidades de los grupos sociales depositarios del patrimonio. No podemos conformarnos con una educación patrimonial conservacionista. Las nuevas necesidades de sociedades en constante transformación requieren de la revisión de los planes y proyectos en educación en el patrimonio, si es que estos existen. El binomio educación y patrimonio es estratégico para las políticas culturales y es necesario integrar a los grupos sociales y a las comunidades como protagonistas centrales en los conceptos de educación y patrimonio cultural. Me refiero a integrar su participación, sus intereses y necesidades en los planes y programas de estudio de las Instituciones de Educación Superior. Los planes de estudio pueden convertirse en una herramienta y un medio eficaz para impulsar el efectivo acceso a la cultura, el respeto a la diversidad cultural, el desarrollo comunitario sustentable y el refuerzo de los elementos que integran la identidad cultural como mecanismo para una cultura de la paz.

III. LA EDUCACIÓN EN EL PATRIMONIO EN INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR EN MÉXICO

Se ha elaborado un diagnóstico sobre los programas educativos que en el nivel de posgrado se ofertan en México en IES públicas y que se ocupan del patrimonio cultural y natural, para conocer si consideran a las comunidades y los grupos sociales, así como sus necesidades en el diseño de sus planes de estudio. Esto nos permite comparar las metodologías, la implementación, la investigación y la innovación que se llevan a cabo en las IES en temas centrales de la educación en el patrimonio cultural con una perspectiva social y comunitaria.

Partimos de la premisa o hipótesis de que el desarrollo o no desarrollo de una educación en el patrimonio con perspectiva social y que incluya a los grupos sociales y las comunidades como parte integral de los planes de estudio, es una de las formas eficaces y competentes para la preservación de bienes culturales, para el acceso a la cultura como un derecho humano, para la diversidad cultural, la inclusión y el desarrollo sustentable de las comunidades.

Los resultados del diagnóstico pueden ser un insumo para proponer metodologías básicas abiertas que reconozcan la diversidad cultural y transversales en términos de generar estrategias en los planes de estudio que permitan la participación activa de las comunidades en la enseñanza del patrimonio cultural, por medio de prácticas de intervención y trabajo de campo en las comunidades, no como observadores o gestores o asesores, sino como acompañantes y con una actitud para aprender de la comunidad. También, se propone que los resultados de esta investigación sean un insumo para que las Cátedras UNESCO en México puedan coordinar acciones en materia de investigación en la educación en el patrimonio con un componente social. Se trata de unificar los ejes educación / patrimonio cultural / sociedad.

La educación en el patrimonio cultural con un componente social se propone como una disciplina orientada a la apropiación por parte

de los ciudadanos de la enseñanza en el patrimonio cultural, para el beneficio de sus comunidades.

Esta premisa o hipótesis apenas se ha comenzado a desarrollar en México en los Libros de Texto Gratuitos de primero a sexto grado en educación básica de la Nueva Escuela Mexicana.

De manera reciente en México, la Nueva Escuela Mexicana y su proyecto de Libros de Texto Gratuitos que fueron entregados a las escuelas públicas y privadas en el año 2023, para las fases de enseñanza primaria de primero a sexto grados, del campo formativo Proyectos Comunitarios, contienen proyectos que tienen en el centro a la comunidad para el reconocimiento y respeto de las manifestaciones culturales impulsando con ello el reconocimiento de la diversidad cultural, la interculturalidad.¹⁰

La educación en el patrimonio puede reorientarse hacia las necesidades de los grupos sociales y las comunidades, con un enfoque crítico, inter y transdisciplinario, considerando a los integrantes de las comunidades y los grupos sociales para que la educación patrimonial pueda ser un componente para la consecución del desarrollo sustentable y de una cultura y educación inclusiva, que reconozca, respete y preserve la diversidad cultural.

En la práctica cotidiana, estos cambios no se han reflejado en la Educación en el patrimonio cultural. Las instituciones de educación superior, salvo dos excepciones, no han incluido la dimensión social del patrimonio cultural entre sus objetivos y sus planes de estudio.

10 Con información obtenida del “Documento de Trabajo del 18 de enero de 2022”, entregado por la Dirección de Materiales Educativos de la SEP para la elaboración de proyectos de Educación Primaria de los Libros de Texto Gratuito de la Nueva Escuela Mexicana. Quien propone este proyecto participó en este proceso con un proyecto sobre memoria y patrimonio de las comunidades para el libro de quinto grado de la fase Proyectos Comunitarios.

Conceptos: Patrimonio cultural, educación en el patrimonio

El universo a investigar son los programas educativos de posgrado de instituciones de educación superior en México, que se orientan de manera específica a la educación en el patrimonio, ya sea de en el área de conservación, gestión, administración o su vinculación con la sociedad.

Los programas de estudio con los que se realizó el diagnóstico, como primera herramienta de la investigación se han seleccionado a partir del diagnóstico elaborado por medio de la consulta de la base de datos de CONAHCYT y los posgrados que, en diciembre de 2024, aparecen como posgrados posibles de recibir apoyo por medio de la convocatoria de becas nacionales.

Se revisó una base de datos con un total de 1,216 posgrados de investigación y 896 profesionalizantes. Es decir, de un total de 2,112 posgrados que en diciembre de 2024 apoya CONAHCYT en su programa de Becas nacionales, solamente 14 de ellos se orientan de manera clara a la investigación básica y aplicada o de frontera relacionada con el patrimonio cultural de nuestro país.

Este dato resulta por demás interesante y revelador, si consideramos la riqueza cultural de México tanto material como inmaterial. No contamos con un registro único sobre el patrimonio cultural y natural de México. Incluso el INAH no cuenta con un padrón o listado actualizado, sobre todo porque las obras del Tren Maya han sacado a la luz un cúmulo de manifestaciones patrimoniales del mundo Maya. Lo que sí sabemos es que, contamos con representaciones del patrimonio cultural de todas las clasificaciones que reconocen organismos internacionales como UNESCO, tales como: bienes arqueológicos; sitios de patrimonio rupestre; sitios de fósiles; conjuntos urbanos y ciudades históricas; bienes religiosos; paisaje patrimonial; patrimonio subacuático; sitios y manifestaciones que cuentan con la declaratoria de patrimonio cultural de la humanidad como es la Pirekua, la ciudad de Guanajuato y sus minas adyacentes, las pinturas rupestres de la Sierra de San Francisco o el Archipiélago de Revillagigedo, por citar algunos. Por ejemplo, el Centro

regional INAH Guanajuato tiene registro para el estado de Guanajuato un total de 1,494 sitios que contienen alguna manifestación de patrimonio edificado.¹¹

Si consideramos que los 14 posgrados que apoya CONAHCYT en su programa de becas nacionales, y que cada programa puede tener alrededor de 10 estudiantes, cifra que, por supuesto puede variar, tenemos que, en México, se forman alrededor de 140 profesionales del más alto nivel académico para atender los miles de sitios y manifestaciones patrimoniales que tiene el país.

Imaginamos entonces, que el mal manejo y errada administración de sitios patrimoniales como la ciudad de Guanajuato, puede estar relacionada con la ausencia de personas formadas y capacitadas en el patrimonio, de manera profesional y con una visión social e identitaria.

A continuación, presentamos el listado de los 14 posgrados que apoya el CONAHCYT, de 2024, de acuerdo a la consulta que realizó quien escribe este texto, de su base de datos en diciembre de 2024:

Listado de posgrados apoyados por CONAHCYT en diciembre de 2024:

1. Doctorado en Arqueología. INAH. Investigación.
2. Maestría en Arqueología. INAH. Investigación.
3. Doctorado en Arquitectura, urbanismo y ciencias de la conservación. IPN. Investigación
4. Maestría en Arqueología. Colegio de Michoacán. Profesionalizante.
5. Especialidad en Museología. INAH. Profesionalizante.
6. Maestría en Conservación de acervos documentales. INAH. Profesionalizante.

11 Con información proporcionada por personal del Centro Regional INAH Guanajuato en enero de 2025.

7. Maestría en Conservación y restauración de bienes culturales. INAH. Profesionalizante.
8. Maestría en Estudios y prácticas museales. INAH.
9. Doctorado en Diseño para la rehabilitación, recuperación y conservación del patrimonio construido. UAM. Profesionalizante.
10. Maestría en Diseño para la rehabilitación, recuperación y conservación del patrimonio construido. UAM. Profesionalizante.
11. Maestría en Territorio, turismo y patrimonio. BUAP. Profesionalizante.
12. Maestría en Sociedad y Patrimonio. Universidad de Guanajuato. Profesionalizante.
13. Especialidad en Restauración de Sitios y Monumentos. UMSNH. Profesionalizante.
14. Maestría en Patrimonio cultural. UMSNH. Profesionalizante.

A manera de cierre, el diagnóstico preliminar que compartimos es un insumo para una investigación de largo aliento que se encuentra en desarrollo sobre la educación patrimonial como línea de desarrollo estratégica en México en Instituciones Públicas de Educación Superior, la investigación se realiza como parte de las investigaciones de la Cátedra UNESCO Legislación, Sociedad y Patrimonio de la Universidad de Guanajuato. Es necesario realizar un diagnóstico con indicadores que contemplen los contenidos de las unidades de aprendizaje que se vinculan con los grupos sociales de manera concreta, como son las Prácticas o Estancias de Intervención, la realización de actividades complementarias con una función social, la integración de grupos sociales en actividades específicas de formación. Todo ello en conjunto fortalece la dimensión social de la educación en el patrimonio. El objetivo es, que desde la Cátedra UNESCO Legislación, Sociedad y Patrimonio se genere un insumo para ser compartido entre los tomadores de decisiones en este caso, en materia de Humanidades, con miras a un posible Plan Nacional de Educación Patrimonial como

una herramienta que sea eficaz en formación y capacitación de personas que se dediquen a la administración, registro, preservación y gestión del patrimonio cultural y natural, tangible o intangible. Así, el Plan Nacional de Educación Patrimonial puede convertirse en una herramienta que, por medio de la investigación y educación patrimonial con carácter social e identitario, impulsará el ejercicio de los derechos culturales, el respeto a la diversidad cultural y el impulso al desarrollo comunitario sustentable desde la territorialidad y la identidad cultural.

IV. REFERENCIAS

- UNESCO, *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*, UNESCO, 1972.
- UNESCO, *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*, UNESCO, 2003.
- UNESCO, *Convención Sobre la Diversidad de las Expresiones Culturales*, UNESCO, 2005.
- CONAHCYT, *Portal de consultas del Sistema Nacional de Posgrados*, México, en línea, <https://seciht.mx/consultas-snp/>
- GONZÁLEZ-VARAS, Ignacio, *Patrimonio Cultural. Conceptos, debates y problemas*, España, Editorial Cátedra, 2024.
- INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA DE PERÚ, *Documentos fundamentales para el patrimonio cultural. Textos internacionales para su recuperación, repatriación, conservación, protección y difusión*, Lima, 2007.
- Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, Senado de la República, 2022.
- SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA, *Libros de Texto Gratuitos. Nueva Escuela Mexicana, Proyectos Comunitarios*, SEP, México, 2023.

Recursos digitales

Cátedra UNESCO Legislación, Sociedad y Patrimonio <https://catedrapatrimonio.wixsite.com/ugto/legislaci%C3%B3n>

Universidad de Guanajuato, División de Derecho, Política y Gobierno, 2025.

Sociedad, patrimonio y mujeres indígenas terminó su tratamiento editorial en el mes de noviembre de 2025. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Tirant lo Blanch México S. de R.L. de C.V.

