

# COSMOVISION Y DESAFÍOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE GUERRERO



Coordinadores:

Silvestre Licea Dorantes

Manuel Garza Zepeda

Fernando I. Salmerón Castro

Ever Sánchez Osorio



LA BIBLIOTECA

# **Cosmovisión y desafíos de los pueblos originarios de Guerrero**



# Cosmovisión y desafíos de los pueblos originarios de Guerrero

*Silvestre Licea Dorantes*  
*Manuel Garza Zepeda*  
*Fernando I. Salmerón Castro*  
*Ever Sánchez Osorio*  
*(Coordinadores)*



LA BIBLIOTECA

Esta publicación fue evaluada por pares académicos especialistas en la materia, mediante un proceso a doble ciego.

**Cosmovisión y desafíos de los pueblos originarios de Guerrero**  
**Silvestre Licea Dorantes**  
**Manuel Garza Zepeda**  
**Fernando I. Salmerón Castro**  
**Ever Sánchez Osorio**  
**(Coordinadores)**

Primera edición: diciembre 2024

D.R. © Grupo Editorial Biblioteca, S.A. de C.V.  
Manantiales 29, Colonia Chapultepec  
C.P. 62450, Cuernavaca, Morelos.  
Tel. 55-6235-0157 y 55-3233-6910  
Email: contacto@labiblioteca.com.mx

**ISBN: 978-607-5927-21-3**

Diseño: Fernando Bouzas Suárez

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la Ley Federal de Derechos de Autor y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

Impreso y encuadernado en México  
*Printed and bound in México*

# Índice

---

Introducción <i>Fernando I. Salmerón Castro</i> . . . . .	7
<i>Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa</i> : cosmovisión y vida cotidiana en la Costa Chica de Guerrero. <i>Ever Sánchez Osorio, Manuel Garza Zepeda</i> y <i>Aline Zárate Santiago</i> . . . . .	23
Prácticas bioculturales en territorios <i>Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa</i> y <i>Ñuu Savi</i> : perspectiva comparada en Guerrero. . . . . <i>Martín Fierro Leyva</i>	45
El espanto, una enfermedad común y ampliamente reconocida entre los <i>Nn'anncue Ñomndaa</i> de Guerrero. . . . . <i>Guadalupe Antúnez Nájera, Aleyda Alejandra Hernández Ojeda</i> y <i>Noemí Mosso Heredia</i>	65
Medicina tradicional y espiritualidad en la cultura <i>Ñomndaa</i> . . . . . <i>Hernández Ojeda Aleyda Alejandra, Antúnez Nájera Guadalupe</i> y <i>Mosso Heredia Noemí</i>	81
Desafíos de la medicina tradicional y herbolaria amuzga como recurso para la salud: práctica, permanencia y evolución . . . . . <i>Tannia Alexandra Quiñones Muñoz</i>	97
Agricultura <i>Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa</i> de Guerrero: cambios y continuidades . . . . . <i>Georgina Alethia Sánchez Reyes y Jacinto Morales de la Cruz</i>	113
Saberes agrícolas campesinos y su importancia para una agroecología comunitaria . . . . . <i>Germán Bautista García</i>	137
Juventudes invisibles. Violencia en jóvenes indígenas en Guerrero . . . . . <i>Silvestre Licea Dorantes y María Fernanda Terrazas de la Vega</i>	155

Modelo de Colaboración Comunitaria e intersectorial para la incidencia social. . . . .	173
<i>Virginia Guadalupe Reyes de la Cruz y Ever Sánchez Osorio</i>	
Ideas sobre el racismo de los estudiantes del Instituto Internacional de Estudios Políticos Avanzados “Ignacio Manuel Altamirano”, de la Universidad Autónoma de Guerrero. . . . .	193
<i>Silvestre Licea Dorantes</i>	
Juventudes y violencias en el municipio Ñuu Savi de Guerrero . . . . .	213
<i>Alejandra Santoyo Serrano y Mariela Cázares Núñez</i>	

# Introducción

---

FERNANDO I. SALMERÓN CASTRO\*

Esta compilación, que lleva por título *Cosmovisión y desafíos de los pueblos originarios de Guerrero*, se propone dar a conocer algunas reflexiones sobre grandes retos que enfrentan los pueblos indígenas de este estado mexicano en el contexto actual de la crisis contemporánea.

Los textos que aquí se incluyen examinan los desafíos que enfrentan los pueblos indígenas de Guerrero para preservar y fortalecer su cosmovisión frente a las presiones de la sociedad moderna. La cosmovisión de estos pueblos combina un universo estructurado que contrasta con las imposiciones de las leyes del mercado y la expansión capitalista. Crean y recrean mundos flexibles, sustentados en la interacción con los entornos naturales que aseguran la continuidad de las diversas formas de vida. Los fenómenos naturales no son elementos aislados, sino que forman parte del ciclo de la vida y mantienen un vínculo indisoluble con el entorno. Las relaciones con la naturaleza son comunitarias, no utilitarias; así la lluvia escucha, la lluvia agradece, es parte de la comunidad y del ciclo natural. Establecer relaciones entre la modernidad y la espiritualidad originaria representa grandes desafíos para las prácticas comunitarias, la transmisión de los saberes ancestrales y la coherencia de la vida comunitaria. En este contexto, además, deben enfrentar la violencia persistente y el racismo estructural imperantes actualmente en México. Los textos contribuyen con esto a las discusiones actuales sobre la dicotomía cultura-naturaleza (Tola, 2016) y las dinámicas de acumulación capitalista basadas en el extractivismo y el despojo (Svampa, 2019; Gudynas, 2017).

Este planteamiento general arroja una colección relativamente caledoscópica que ofrece el conjunto de textos redactados desde diversas perspectivas, con propósitos de ilustración de cambios y transformaciones muy variados. ¿Qué es lo que permite darlos a conocer como un conjunto unitario? Los textos que integran este volumen tienen dos grandes ejes en común: una región del estado de Guerrero y un énfasis importante en la relevancia de la identidad y la conciencia indígena que denominamos cosmovisión.

---

\* CIESAS, fernando.salmeron@gmail.com.

El ámbito geopolítico de los análisis está presente en el texto y cada ensayo sitúa el espacio en el que se realizó la pesquisa. La mayor parte de ellos se construyeron en colaboración con miembros del pueblo Nn'ancue Ñomndaa que habitan la región denominada Costa Chica en el estado de Guerrero, particularmente en los municipios de Xochistlahuaca, Ometepec y Tlacoachistlahuaca. En esta región se han desarrollado trabajos de exploración, reconocimiento, intercambio de perspectivas e incidencia para el desarrollo desde hace varios años. En la última etapa, el Proyecto Nacional de Investigación e Incidencia No. 322656, "Cosmovisión Nn'ancue Ñomndaa: patrimonio biocultural emergente para la salud, alimentación y justicia ambiental" permitió establecer un equipo interinstitucional con la colaboración de un componente territorial que impulsó acciones comunitarias creativas para resguardar saberes bioculturales en el territorio, con la colaboración de jóvenes estudiantes, docentes, sabedores y sabedoras locales de prácticas tradicionales.

En los textos elaborados, frutos de un proyecto de largo alcance, hemos insistido en la estrecha relación que existe entre la lengua, las prácticas culturales, el conocimiento del entorno y el manejo de la biodiversidad en los territorios indígenas. Se trata de un conjunto de conocimientos que el modelo científico clásico no ha podido articular de mejor manera. Cada vez con mayor claridad sabemos que las formas de conocimiento de los pueblos indígenas descansan en epistemologías y pedagogías inscritas en las tradiciones orales que tienen una larga tradición y una riqueza dignas de valorarse. Se trata de analizar aspectos de la cultura, entendida como el conjunto del conocimiento colectivo de un grupo social; lo que incluye la lengua, las relaciones sociales los elementos materiales para asegurar su existencia (cultura material) y las explicaciones sobre su existencia, sus orígenes y su destino (cosmovisión).

En este volumen hemos considerado a esta última, la cosmovisión, como un eje articulador de los diversos análisis. Consideramos que este elemento cultural se nutre de una simbiosis particular entre los miembros de la comunidad y el entorno natural. La cosmovisión tiene un papel central en la organización de la vida cotidiana porque, desde la perspectiva que los N'ancuee Ñomndaa tienen de sí mismos y de su mundo, la tierra es un ser vivo y los que la habitan forman un tejido indisoluble con ella y la naturaleza. La relación con la tierra es de ese modo porque la naturaleza incluye a todos los seres animados e inanimados. Nada está desligado de la naturaleza. Esta comprensión es la que orientó la bús-

queda de las prácticas y actividades con las que opera su sociedad y que guían su vida cotidiana.

Un texto de Guadalupe Vargas Montero (2020), basado en estudios sobre los pueblos indígenas de Veracruz describe con detalle lo que es necesario considerar cuando hablamos de cosmovisión. De acuerdo con ella, es la concepción que un grupo social tiene de su entorno natural y social. Se trata de una forma de concebir y explicar el mundo desarrollada a lo largo de muchos años, con influencias diversas, que se crea, recrea y comparte con otras tradiciones. Es la forma en que un pueblo resuelve preguntas fundamentales sobre el universo y la existencia humana y se expresa en las creencias profundas, los mitos, y los ritos que estructuran la vida cotidiana y están son los cimientos de la identidad de las comunidades. En este sentido, la cosmovisión contiene los elementos ordenadores de la existencia y le da sentido al universo, pero no constituye un conjunto cristalizado y uniforme de costumbres y expresiones sociales que se transmitan pasivamente de una generación a otra.

La cosmovisión indígena incluye representaciones sobre la naturaleza, los orígenes del mundo y de la propia existencia. Estas representaciones se materializan en prácticas sociales e instituciones que organizan el ciclo vital de las comunidades. De ahí que se exprese en creencias, valores y normas que guían la conducta social de los miembros del grupo como parte de una narrativa global sobre el origen del mundo y el lugar de seres que lo integran.

La cosmovisión se expresa en mitos que narran el origen de los seres que habitan el mundo y las relaciones que expresan entre ellos y se plasma en fórmulas que rigen la vida cotidiana y la relación con el entorno. De este modo, encontramos, por una parte, mitos, deidades y rituales que revelan las relaciones y las pautas normativas entre lo humano y lo sobrenatural. Y, por otra, las fórmulas que definen la existencia humana en el conjunto del universo. Las prácticas asociadas a la relación con la naturaleza, el mantenimiento de la salud y las actividades agrícolas forman parte de este conjunto.

Los diversos textos que se incluyen aquí analizan los desafíos que enfrentan estos pueblos indígenas de Guerrero para mantener y fortalecer su cosmovisión frente a los embates de la sociedad moderna. Este es un asunto contencioso debido a la crítica que los conocimientos tradicio-

nales enfrentan de los defensores de la modernidad y el progreso como únicas perspectivas válidas.

La mayor parte del negativismo asociado a la tradición provino de la idea de que basarnos exclusivamente en aquellas herencias transmitidas aparentemente sin modificación de generación en generación eran la base de todo, lo que impedía el cambio y el perfeccionamiento de la sociedad. En este sentido, durante mucho tiempo se consideró que la tradición se oponía a la ciencia y al progreso. Las tradiciones se veían como aquellos conocimientos antiguos que estaban en proceso de desaparición. Durante años los antropólogos y folcloristas recopilaron y estudiaron todo aquello que consideraban costumbres curiosas, juegos, rituales, cuentos y creencias que veían como vestigios de formas anteriores de la sociedad que estaban en proceso de desaparición. Estas investigaciones, sin embargo, mostraron varias cosas: las tradiciones son rutas de comportamiento, ejes troncales de interpretación de la realidad y guías generales para la acción, pero no son repeticiones idénticas de lo mismo; se adaptan, cambian con el tiempo, con las necesidades y el nuevo conocimiento, todo el tiempo se reinventan en alguna medida. Al paso, se reivindicaron también las sociedades tradicionales como algo valioso que había sido en parte destruido por una sola forma de entender la modernidad occidental. Las discusiones sobre el patrimonio biocultural son un excelente ejemplo de esta nueva manera de entender las tradiciones.

Basados en una cosmovisión sólida, los pueblos indígenas pueden resistir estos embates y, de hecho, se han estudiado casos en los que han recuperado y vuelto a cultivar sus tradiciones artísticas, agrícolas y de organización social, sin que esto signifique una “vuelta al pasado” (véase, por ejemplo, Grabourn, 2000).

Sin embargo, los pueblos indígenas enfrentan desafíos importantes para mantener y fortalecer sus cosmovisiones. Se ha insistido, por ejemplo, en la pérdida de sus territorios, que se ven crecientemente amenazados por la expropiación y destrucción de tierras ancestrales (véase García, 2017; Gómez, 2018; Tetreault et al., 2023). El extractivismo y el despojo conducen a la pérdida de las condiciones que permiten la subsistencia de los pueblos indígenas y afectan directamente su conexión espiritual y cultural con su entorno. Por eso Boege ha subrayado que se trata de la “muerte biocultural de los pueblos indígenas” (Boege, 2013).

Otro elemento muy importante que lleva a la pérdida de la identidad y la cosmovisión de los pueblos indígenas es la dificultad que enfrentan para la preservación de las lenguas. Especialistas como María Heise, Fidel Tubino y Wilfredo Ardito (1994) han señalado que la lengua es un conjunto de formas y modos adquiridos de concebir el mundo, de pensar, de hablar, de expresarse, en estrecha asociación con las culturas. Por lo tanto, el lenguaje no sólo es un instrumento de comunicación, sino principalmente “la expresión de una manera de concebir el mundo”. La pérdida de la lengua implica que una comunidad de habla deje de tener todos los elementos para mantener una manera propia de concebir la realidad y una forma propia de pensar.

En México, el dominio de la lengua materna está en estrecha relación con el proceso educativo. El sistema educativo mexicano considera al español como la lengua de enseñanza, de manera casi única. Las escuelas bilingües en el ámbito privado tienen como segunda lengua a idiomas extranjeros como el inglés y el sistema bilingüe de la educación pública es más bien un sistema de alfabetización transicional con predominio de español (véase Porras y Salmerón, 2015). A pesar de las recientes reformas al sistema de la educación bilingüe, persisten retos significativos en relación con la forma en la que el sistema educativo atiende las necesidades de los pueblos indígenas. La compilación publicada recientemente por Ana Laura Gallardo y Carlo Rosa propone una problematización de las epistemologías de la dominación, particularmente en el campo de la educación (Gallardo y Rosa, 2022).

La justicia educativa en un país pluricultural implica considerar, además de la distribución equilibrada de la educación, y el uso de la lengua materna del estudiantado, la participación equitativa de las distintas identidades, visiones del mundo y formas de conocimiento. Es decir, garantizar el derecho a un currículo que incorpore conocimientos, valores, costumbres, creencias hábitos, formas de aprender, de transmitir conocimiento y de evaluar los aprendizajes de los distintos grupos socioculturales que componen la sociedad (Gallardo, 2014). Sin esto, las dificultades que enfrentan los pueblos indígenas para mantener su identidad y su cosmovisión resultan casi imposibles de remontar.

En estrecha relación con lo anterior, la discriminación y la marginación representan también ataques significativos para el mantenimiento de las cosmovisiones indígenas. Ya hemos mencionado el desprecio por

considerarlas conservadoras y enemigas del progreso. Es común que la falta de reconocimiento y respeto hacia sus conocimientos y prácticas tradicionales puede llevar a la discriminación y marginación social. En este sentido, es muy importante evaluar críticamente a qué se refieren las condiciones de pobreza y marginación de las que hablamos. Patricia Rea Ángeles (2020) ha insistido reiteradamente en la desigualdad social que enfrentan los pueblos indígenas y afroamericanos, a quienes aquejan serias condiciones de pobreza, marginación, injusticia, discriminación y racismo. Sin embargo, también ha sido cuidadosa en señalar que estas condiciones tienen que ver con la falta de atención a sus necesidades y condiciones de vida, así como a la vulneración de sus derechos en alimentación, salud, vivienda, educación y cuidados. En ningún sentido pueden opacar sus contribuciones a las sociedades. Los pueblos originarios contribuyen significativamente a la conservación de la biodiversidad y de la diversidad cultural. Participan también en diversos ámbitos de la sociedad, además del ámbito rural megadiverso, lo hacen en “empresas desarrolladoras de software, tecnologías de la información y la comunicación; organismos internacionales; instituciones gubernamentales; universidades y academia, entre otros ámbitos...” (Rea Angeles, 2020).

Por último, es necesario subrayar la relevancia que tienen los procesos de globalización en el mundo contemporáneo. La influencia de la cultura dominante y sus preconcepciones acerca de la modernización inciden directamente en el respeto a las tradiciones y los valores de las comunidades indígenas. La globalización no se circunscribe a los intercambios económicos y las redes de mercadeo; está montada en una ruptura de formas anteriores de entender el tiempo y el espacio en un mundo cada vez más interconectado. Penetra hasta los últimos rincones de la vida cotidiana mediante el avance de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, que conllevan una creciente interconexión global. Estos cambios inciden en la vida económica, política y cultural de los pueblos con las consiguientes ventajas y desventajas. Las principales ventajas se han identificado en el ámbito del consumo, el desarrollo tecnológico, la cooperación internacional, los intercambios culturales y el mayor acceso a sucesos repartidos globalmente. Las desventajas, sin embargo, parecen ser mayores, sobre todo para algunos grupos sociales. En particular, la desigualdad económica y social ha crecido alrededor del mundo, llevando a crecientes presiones sobre el empleo, la migración, la devastación de la naturaleza y la consiguiente pérdida de valores identi-

tarios y de cosmovisiones tradicionales (Véase Gutiérrez Rivas y Burgos Matamoros, 2020).

A pesar de estas dificultades, llama la atención que los pueblos indígenas mantienen elementos clave de sus cosmovisiones, sus lenguas y sus prácticas cotidianas. En este proceso resisten y se oponen a porciones del entorno que los afectan, pero también adaptan otros conjuntos de elementos para mantener su identidad y sus formas de vida. En este volumen, presentamos algunos ejemplos de la forma en la que estos diálogos y discusiones tienen lugar.

La cosmovisión de los pueblos originarios combina un multiverso estructurado que contrasta con las determinaciones impuestas por las leyes del mercado y la expansión capitalista. Crean y recrean mundos moldeables y flexibles sustentados en la interacción con los entornos naturales que procuran la continuidad de las distintas formas de vida. Los fenómenos naturales no son elementos aislados, sino que forman parte del círculo de la vida y su vínculo indisoluble con el entorno. Las relaciones con la naturaleza son comunitarias, no utilitarias; así la lluvia escucha, la lluvia agradece, es parte de la comunidad. Plantear relaciones entre la modernidad y la espiritualidad originaria plantea grandes desafíos para las prácticas comunitarias, la reproducción de los saberes ancestrales y la coherencia de la vida comunitaria. En este contexto, además, deben hacer frente a la violencia persistente y el racismo estructural imperante en México.

Como puede verse, a pesar de la extensión de este volumen, no se pueden abordar todos los temas posibles en los que influye de manera determinante la cosmovisión en la vida cotidiana. De ahí que los textos incluidos se refieren a principalmente a la relación entre cosmovisión y vida cotidiana (Sánchez, Garza y Zárate), el patrimonio y las prácticas bioculturales (Fierro), la relación entre la cosmovisión, el conocimiento de la naturaleza y atención a la salud (Antúnez, Mosso y Hernández, Hernández, Antúnez y Mosso), la agricultura y formas de organización social (Sánchez y Morales), los saberes agrícolas y la cosmovisión (Bautista), las juventudes y oportunidades de desarrollo, riesgo y desatención (Antúnez, Licea y Terrazas), las juventudes y la violencia (Santoyo y Cázares), jóvenes y racismo (Licea). Finalmente, se presenta un ensayo que propone un modelo de colaboración comunitaria (Reyes y Sánchez) que tiene el propósito de fortalecer, desde la comunidad, la cosmovisión y las

prácticas que la reproducen y le dan sustento. Estos textos, agrupados de acuerdo con ejes de afinidad temática se refieren a los siguientes temas.

Ever Sánchez Osorio, Manuel Garza Zepeda y Aline Zárate Santiago realizan una aproximación detallada a lo que denominan el saber-hacer-y vivir de los *Nn'a'ncue* Ñomndaa a partir de su cosmovisión y su vida cotidiana. Sostienen que miembros de este pueblo, principalmente las personas de mayor edad organizan su vida cotidiana de acuerdo con la cultura y las creencias heredadas. Este conocimiento es el que permite mantener haceres prácticos y dinámicos como la organización social, la medicina tradicional, el manejo del telar, la lengua, el cuidado del territorio, las prácticas agrícolas y la relación con el entorno natural. Sin embargo, como toda construcción cultural, la cosmovisión se relaciona estrechamente con formas, materiales, instrumentos, imágenes y símbolos provenientes de otras culturas. Se trata de cosmovisiones que no viven en aislamiento, sino que coexisten, conviven, se articulan e interrelacionan de manera consonante o antagónica con otras. De este modo, instituciones como el aparato educativo, el sistema político, la medicina institucional o el mercado pueden resultar ajenas o contrapuestas, lo que genera tensiones y altercados. Estas instituciones cuestionan entonces las cosmovisiones de los pueblos y las señalan como fuentes de atraso o tradicionalismo. En la exploración de la vida cotidiana y pueden identificarse realidades en tensión y lucha permanente por la imposición de cosmovisiones distintas, o articulación y enriquecimiento mutuo. Es aquí donde pueden encontrarse formas de resistencia, adaptación y construcción de otros mundos posibles.

Martín Fierro Leyva realiza una primera aproximación, de manera comparativa, al patrimonio y las prácticas bioculturales en los territorios *Nn'a'ncue* Ñomndaa y Ñuu Savi en Guerrero. A partir de la idea de que el patrimonio biocultural de las comunidades indígenas constituye un contenedor vivo de saberes, procesos resilientes y de anclajes de identidad, sostiene que es aquí donde se arraigan la identidad y el fortalecimiento de las prácticas para el cuidado y la conservación de la biodiversidad en los territorios. Con base en entrevistas y observación directa obtenidas en el marco del proyecto “Catálogo de las prácticas bioculturales” (CONAHCYT 322656) concluye que los propósitos comunes de combate de enfermedades, alimentación y cuidado del territorio constituyen mecanismos de contención y mitigación del deterioro de los ecosistemas indígenas.

Guadalupe Antúnez Nájera, Noemí Mosso Heredia y Aleyda Alejandra Hernández Ojeda analizan los componentes sociales y espirituales en la relación con la naturaleza que hacen posibles algunas prácticas curativas de los *Nn'a'ncue Ñomndaa* para atender enfermedades comunes como el *Tycu Ty'ue* (espanto). Al hacerlo, desentrañan formas de entender el carácter filosófico de los saberes ancestrales para atender la enfermedad desde la cosmovisión propia. Y encuentran cómo, con el paso del tiempo, se han incorporado en el proceso de atención del padecimiento aprendizajes derivados de la medicina alópata moderna.

Aleyda Alejandra Hernández Ojeda, Guadalupe Antúnez Nájera y Noemí Mosso Heredia abortan la relevancia de la espiritualidad en el proceso de curación de la medicina tradicional de los pueblos *Ñomndaa*. Desde un enfoque cualitativo y una visión intercultural, describen el tratamiento de estos males y la presencia de actos de fe que tienen implicaciones tanto físicas como emocionales. Retoman las narrativas de sabedores y sabedoras para comprender el trasfondo de enfermedades como el espanto, el motolín o el empacho y la forma en la que se les trata.

Tannia Alexandra Quiñones Muñoz estudia los principales factores que deben atenderse para avanzar en el reconocimiento del potencial de la medicina tradicional y herbolaria *Nn'ancue Ñomndaa* como recurso para la salud en el mundo. Explora la relevancia cultural, histórica, biológica, patrimonial, sanitaria, asistencial y económica que la medicina tradicional herbolaria tiene para la comunidad y la relevancia que su difusión general puede tener más allá de los territorios. Plantea mecanismos de difusión y reflexión sobre estos saberes que redunden en su fortalecimiento y mayor conocimiento. Finalmente, explora escenarios de cambio y crecimiento de este importante acervo cultural.

Georgina Alethia Sánchez-Reyes y Jacinto Morales de la Cruz estudian la agricultura y las formas de organización social en los municipios que habitan los *Nnancue Ñomndaa* de Guerrero durante un periodo de casi 45 años para identificar sus rasgos distintivos, cambios, continuidades y principales tendencias. Identifican los grandes cambios en el uso del suelo y la organización social para la agricultura, tanto los que derivan de la propia cultura local como los que responden a las exigencias nacionales y globales en el sector. Sobre esta base, discuten diversas posibilidades para la generación de propuestas que favorezcan la

permanencia de la agricultura basada en los conocimientos tradicionales de los Nnancue Ñomndaa.

Germán Bautista García realiza una aproximación a los saberes agrícolas campesinos indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero. Explora de qué manera estos saberes se han mantenido a lo largo de la historia mediante la transmisión oral hasta generar lo que hoy conocemos de la interacción con el medio natural y el aprovechamiento de los recursos del entorno. Advierte, sin embargo, que hoy aparecen riesgos y amenazas a la reproducción social de estos saberes y su entorno natural. El avance de la agricultura intensiva, el uso de agroquímicos y la lógica mercantilista parecen impulsar la conversión de la milpa al monocultivo y la pérdida gradual de saberes agrícolas originarios. Afortunadamente, encuentra también la gestación de nuevos modelos propositivos, colaborativos y participativos desde los territorios que se basan en diálogos de saberes y otras innovaciones, tan importantes en el contexto actual del cambio climático.

Silvestre Licea Dorantes y María Fernanda Terrazas de la Vega exploran lo que denominan las juventudes invisibles y la forma en la que la violencia afecta a las juventudes en Guerrero, particularmente a las y los jóvenes indígenas. Discuten la doble exclusión de las juventudes indígenas, asociadas a su grupo de edad y a su origen étnico. Subrayan que estos procesos colocan a esas juventudes en terrenos riesgosos al dificultar su acceso a la educación superior, limitar su acceso al empleo y favorecer la migración. Todo lo que les coloca en condición de vulnerabilidad frente a la inseguridad y la violencia. Su principal conclusión se centra en resaltar la usencia de información oficial desagregada por etnia sobre la violencia que sufren las juventudes en México y cómo esto perpetúa el racismo e impide detonar acciones y políticas para la atención y la prevención.

Silvestre Licea Dorantes en una segunda contribución a este volumen, explora las ideas sobre el racismo que encontró entre el estudiantado del Instituto Internacional de Estudios Políticos Avanzados “Ignacio Manuel Altamirano” de la Universidad Autónoma de Guerrero. En este texto, el autor analiza entrevistas realizadas a estudiantes de la carrera en Ciencia Política y Administración Pública de esa institución para esclarecer cómo perciben el racismo. A pesar de que los resultados parecen indicar que la mayoría de las personas entrevistadas no tienen una clara

idea de lo que significa el racismo, resulta evidente la necesidad de explorar esta problemática que aqueja a las universidades.

En el mismo eje de atención, Alejandra Santoyo Serrano y Mariela Cázares Núñez abordan la compleja situación de las juventudes en el municipio Nuu Savi de Guerrero donde sus oportunidades de desarrollo se ven seriamente afectadas por las diversas manifestaciones de violencia directa, estructural y cultural. Exploran de qué manera la violencia no se revela únicamente en forma de daño físico, sino que manifiesta también en su carácter de exclusión social, discriminación y limitación del acceso a derechos básicos en ámbitos como la salud, la educación y la participación política. Para este análisis describen cómo las dinámicas históricas de marginación, la falta de infraestructura y de dotación de servicios básicos se combinan con la penetración de la violencia que afectan principalmente a la población joven. Subrayan asimismo de qué manera estas condiciones de infraestructura educativa deficiente y escasas oportunidades laborales impulsan la migración y debilitan tanto el tejido social como la identidad comunitaria. Estos procesos favorecen también la presencia del crimen organizado y los conflictos intracomunitarios.

Virginia Guadalupe Reyes de la Cruz y Ever Sánchez Osorio desarrollan un “modelo de colaboración comunitaria” que tiene la intención de articular acciones en los territorios entre diversos actores institucionales, autoridades y grupos organizados de la sociedad. La propuesta busca generar procesos de incidencia social para “generar comunidad” basándose en esquemas de aprendizaje colaborativo y participativo que permitan detonar la capacidad de agencia de los miembros de la comunidad. Con su participación se busca impulsar acciones de política pública, desde abajo, vividas y desarrolladas por los propios participantes. De ahí que el modelo plantee, como actividad inicial, la identificación de aquellos actores que establezcan lazos y nodos de una red para la incidencia, así como las relaciones de poder que es necesario tener en consideración para construir territorios de paz y fundamentos del bien común.

Para concluir esta introducción, me gustaría hacer referencia a un texto publicado por la UNESCO hace una década que se relaciona estrechamente con los temas aquí discutidos. En la introducción a este texto que lleva por título *Replantear la Educación en 2015*, la entonces directora general del organismo, Irina Bokova insistía en los cambios que requería la educación en el mundo.

Partía de la idea de que “la educación debe servir para aprender a vivir en un planeta bajo presión”, por lo que en las condiciones del momento se necesitaban desarrollar competencias en materia de cultura, sobre la base del respeto y la dignidad igual para todos. Los cambios que, a su juicio enfrentaba el mundo en 2015 se debían a su creciente interconexión e interdependencia, que dan lugar a una mayor complejidad, a nuevas tensiones y paradojas. Consideraba necesario, entonces, hacer planteamientos nuevos sobre el progreso y el bienestar de la Humanidad. Para avanzar en este sentido estimaba indispensable comenzar por reconocer la diversidad de visiones del mundo en un planeta plural y multidiverso.

Como señalaba el análisis de la UNESCO, “es esencial estudiar las distintas maneras de enfocar el progreso y el bienestar de la humanidad”. Debemos tomar conciencia de la diversidad de las sociedades alrededor del mundo. Bokova insistía en que la diversidad cultural es la mayor fuente de creatividad y riqueza de la humanidad. Entraña maneras distintas de ver el mundo. Ofrece enfoques diferentes para la solución de problemas que nos afectan a todos y la valoración de aspectos fundamentales de la vida: el ecosistema natural, la comunidad, la persona y la espiritualidad. Debemos reconocer la diversidad de las realidades vividas, rearmando al mismo tiempo un meollo común de valores universales.

Llama vigorosamente mi atención este planteamiento. La UNESCO no plantea ya únicamente la instrucción escolar como una forma de lograr las competencias básicas universales. Este esfuerzo debe mantenerse, como el organismo ha señalado en otros documentos. Probablemente se adhiere también a los pronunciamientos sobre su carácter obligatorio, laico y con una presencia estatal significativa como forma de asegurarlo. Aquí, sin embargo, se plantea una revisión de los propósitos últimos de la educación: el ecosistema natural, la comunidad, la persona y la espiritualidad.

En ese texto, la entonces directora de la UNESCO insiste en la necesidad de “examinar alternativas al modelo dominante de conocimiento”; reconocer los sistemas alternativos de conocimiento y considerarlos seriamente, en vez de relegarlos a una condición inferior. Y subraya la necesidad de que las sociedades aprendan unas de otras y logren mayor apertura al descubrimiento y al entendimiento de otras cosmovisiones, Esto, claro está, no puede lograrse sin “abandonar nuestras propias cer-

tezas y abrir nuestra mente a las posibilidades de otras explicaciones distintas de la realidad”. De ahí que el futuro de la educación que se requiere para un mundo como el que hoy tenemos requiere de un diálogo abierto entre cosmovisiones distintas. Sólo así podría lograrse integrar sistemas de conocimiento, originados en realidades diferentes, pero basados en un patrimonio verdaderamente común.

Los textos compilados en este volumen intentan mostrar la relevancia de la cosmovisión para la organización de la vida cotidiana y el mantenimiento útil de saberes tradicionales. Estamos seguros de que su lectura resultará benéfica para avanzar en el propósito de lograr una mayor apertura a la diversidad cultural, a la mejor comprensión de las distintas lógicas que rigen la vida de los muy diversos habitantes del México de hoy.

## Referencias

- BOEGE, E. (2013) “Minería: el despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI.” *La Jornada del Campo*, (69), 10-12. <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/la-mineria-industrial-territorios-bioculturales/>.
- GALLARDO, A.L. (2014) “Racismo y discriminación en el sistema educativo mexicano: claves desde las reformas a la educación básica nacional en el siglo XXI (2006 y 2011)”. *Tesis para optar por el grado de Doctor en Pedagogía*. IISUE-UNAM.
- GALLARDO, A.L y C. Rosa (Coords.) (2022) *Epistemologías e interculturalidad en educación*. UNAM-IISUE, 2022
- GARCÍA García, A. (Coord.) (2017) *Extractivismo y neoextractivismo en el sur de México: múltiples miradas*. México, Universidad Autónoma de Chapingo.
- GÓMEZ Rivera, M.M. (2018) “Extractivismo y pueblos indígenas en México”, *El Cotidiano*, No. 210, julio-agosto, 2018. Pp. 93-106.
- GRABURN, N. H.H. (2000) “What is tradition?” *Museum Anthropology*, Vol. 24, No. 2-3, pp. 6-11.
- GUDYNAS, E. (2017) “Neo-extractivismo y crisis civilizatoria”, en Guillermo Ortega (Coord.), *América Latina: avanzando hacia la construcción de alternativas*. BASE, Asunción, pp. 29-54.

- GUTIÉRREZ Rivas, R. y M. Burgos Matamoros (Coords.) (2020) *Globalización, neoliberalismo y derechos de los pueblos indígenas en México*. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- HEISE, M., F. Tubino, y W. Ardito. (1994) *Interculturalidad, un desafío*, 2da. edición, Lima, CAAP, 1994, pp. 7-22.
- KÖSTER, A. J. (2016) “Educación asequible, accesible, aceptable y adaptable para los pueblos indígenas en México: Una revisión estadística”. *Alteridad. Revista de Educación*, 11(1), pp. 33-52. <https://doi.org/10.17163/alt.v11n1.2016.03>.
- PORRAS, R. y F. I. Salmerón (2015) “Equidad educativa: igualdad de oportunidades, de acceso, de programas y de resultados”, Anexo 5 del Informe Miradas 2015 sobre la educación en Iberoamérica. Educación de los pueblos y comunidades indígenas (originarios) y afrodescendientes. Madrid, OEI. (2015: Anexo 5 en versión electrónica <https://oei.int/downloads>).
- PUERTO Díaz, O. (2025) *Extractivismo en México: impactos y resistencia comunitaria. “El caso Huayacocotla”*. Universidad Iberoamericana, Blog del Programa de Interculturalidad y Asuntos Indígenas. <https://piai.ibero.mx/extractivismo-en-mexico-impactos-y-resistencia-comunitaria-el-caso-huayacocotla/>.
- REA Ángeles, P. (2020) “A pesar de la pobreza, violencia y desigualdad, persisten pueblos indígenas mexicanos”, *Diario Marca*. La historia de Oaxaca, 9 agosto 2020. <https://www.diariomarca.com.mx/2020/08/a-pesar-de-la-pobreza-violencia-y-desigualdad-persisten-pueblos-indigenas-mexicanos/>.
- SVAMPA, M. (2019) *Las Fronteras del Neoextractivismo en América Latina: Conflictos Socioambientales, Giro Ecoterritorial y Nuevas Dependencias*. CALAS, Wetzlar.
- TETREAUULT, D., C. Lucio y C. McCulligh (Coords.) (2023) *Extractivismo, contaminación y luchas socioambientales en México*. Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas-Ítaca.
- TOLA, F. (2020) “Introducción al dossier: Heterogeneidad ontológica y ontologías en conflicto en Sudamérica”. *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* 24 (2):455-464.
- VARGAS Montero, G. (2010) “La cosmovisión de los pueblos indígenas”, en *Atlas del patrimonio natural, histórico y cultural del Estado de Vera-*

*cruz*, Vol. III, pp. Xalapa, Universidad Veracruzana y Comisión para la Conmemoración del Centenario de la Revolución y Bicentenario de la Independencia en Veracruz. [https://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec\\_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/05COSMOVISION.pdf](https://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/05COSMOVISION.pdf).



# *Nn'a'ncue Ñomndaa:* Cosmovisión y vida cotidiana en la Costa Chica de Guerrero

---

EVER SÁNCHEZ OSORIO\*

MANUEL GARZA ZEPEDA\*\*

ALINE ZÁRATE SANTIAGO\*\*\*

Este trabajo hace un acercamiento al saber -hacer- y vivir de los amuzgos a partir de la cosmovisión y su materialización práctica en la vida cotidiana. Conocidos como amuzgos, se llaman a sí mismos *Nn'a'ncue Ñomndaa*, hombres que hablan la palabra del agua. Geográficamente habitan la Región Costa Chica de Guerrero y Oaxaca: Tlacoachistlahuaca, Ometepec y Xochistlahuaca en el primero; San Pedro Amuzgos y Santa María Ipalapa en el segundo.

Los *Ñomndaa*, principalmente las personas adultas mayores (mujeres y hombres), basan su saber-hacer cotidiano en la cosmovisión, la que se materializa en sus vidas inmediatas, recreándose en haceres prácticos constitutivos de la organización social comunitaria: la medicina tradicional, el telar, la lengua y otros elementos distintivos de la vida, como el cuidado del territorio y procedimientos específicos en el campo agrícola. Pero como no viven en aislamiento, esas representaciones y prácticas coexisten articulándose e interpenetrándose, o en abierto antagonismo en algunos casos, con formas de organización que les son ajenas, como la organización capitalista de la producción, el sistema político de gobierno, la educación, el sistema oficial de salud, entre otros.

En este sentido buscamos enfatizar en la importancia de la cosmovisión y sus haceres prácticos en la vida cotidiana de los *Ñomndaa*. Tenemos como premisa principal que estas formas de hacer han sido elementos que fortalecen a este y otros pueblos originarios, en un proceso de lucha con perspectivas y concepciones del mundo que aluden

---

\* Profesor-investigador IxM-SECIHTI – IISUABJO, eso316@gmail.com / esanchez@iisuabjo.edu.mx.

\*\* Profesor-investigador IISUABJO, magaze@iisuabjo.edu.mx.

\*\*\* Profesora en la Universidad Pedagógica Nacional, unidad 098. Ciudad de México, zarateline@gmail.com.

a modos de vida organizados en torno a principios de la reproducción del capital. Nos limitamos, sin embargo, a ciertas prácticas propias de la vida cotidiana, como son la lengua, el telar de cintura y la medicina *naseincue* (amuzga), vistas como realidades en tensión con prácticas que no solamente son diferentes sino que se encuentran en franco antagonismo con ellas.

No hay certeza absoluta acerca de los orígenes del pueblo Ñomndaa. Una versión viene de la historia oral, la cual afirma que provienen del mar. Desde esta perspectiva se entiende que la lengua es vital para comprender una gran diversidad de símbolos y significados que dinamizan el saber hacer de estos pueblos. Expresiones que dan sentido y coherencia a aspectos culturales y tradicionales que se resguardan en las distintas actividades que se llevan a cabo de manera ordinaria por hombres y mujeres de la población. Por ejemplo, para los campesinos es importante cuidar las semillas porque eso representa la vida del cuerpo. Para los médicos/as tradicionales es necesario conservar el cultivo de las plantas para realizar sus actividades curativas. Para las tejedoras del telar de cintura es importante la siembra del algodón, así como aprender y, a su vez, enseñar la técnica de elaboración del telar porque significa la herencia de las abuelas. Esta es una reafirmación de las prácticas tradicionales condensadas en símbolos y rituales que alcanza su mayor expresión en los portadores de la lengua, quienes aún la utilizan, fundando prácticas de resistencia de los *Ñomndaa*.

Con la intención de observar la cosmovisión en la vida cotidiana de los *Ñomndaa* organizamos el documento de la siguiente manera: en la primera parte introducimos perspectivas sobre los orígenes y la forma de vida de los *Nn'a'ncue Ñomndaa*, entretejiendo la trayectoria de este pueblo con significados identitarios del *ser y estar*, como la percepción interna y externa que los sitúa y define en su quehacer cotidiano a partir del lugar donde viven, lo que conocemos como territorio. Posteriormente, nos apoyamos de los testimonios obtenidos en el trabajo de campo para situar algunas reflexiones sobre la lengua (la palabra del agua), la medicina tradicional y el telar de cintura, como prácticas características de los *Ñomndaa*. Finalmente, se desarrolla el sentido de ser *Ts'an ncue Ñomndaa* (amuzgo) que se funda en los tres elementos destacados previamente (medicina tradicional, telar de cintura y la lengua) a través de los cuidados de conservación y de lo que consideramos una motivación para la defensa del territorio.

## ***Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa*: breve historia y cotidianidad**

Los amuzgos o *Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* (hombres y mujeres del maíz que hablan la palabra del agua), habitan en la Costa Chica de los estados de Guerrero y Oaxaca. El territorio se encuentra dividido de manera administrativa desde 1890, delimitado por el río Santa Catarina que antes juntaba a las dos entidades. En el estado de Guerrero los Ñomndaa habitan en los municipios de Xochistlahuaca (*Suljaa'*, llanura de flores), Ometepec (*Ndyawe*, lugar entre dos cerros) y Tlacoachistlahuaca (*Sei'chue*, llanura de los tlacuaches) (Sánchez, et al, 2023).

En términos históricos se ha afirmado que los *Ñomndaa* son parte de procesos migratorios que los llevaron al territorio que actualmente habitan (Sánchez, et al, 2023). Investigaciones de lingüistas ven una relación de semejanza entre su lengua y el mixteco. Aunado a la teoría de Sahagún y Torquemada (Aguirre, 2007), quienes consideran que emigraron del norte junto con el grupo mixteco, siguiendo la ruta del Pánuco, ascendiendo a la Meseta Central y estableciéndose en Tula; posteriormente pasan hacia Cholula y después al territorio de Oaxaca y Guerrero. De acuerdo con Gutiérrez Ávila (como se citó en Aguirre, 2007), las hipótesis de Gay y Burgoa señalan que emigraron de Sudamérica. En la historia oral hay registros de que su origen está en el mar, de algunas islas o tierras de en medio, y que de ahí llegaron a las costas del Pacífico en los límites de Guerrero y Oaxaca. Con la expansión de los mixtecos, antes de la Conquista, a la llegada de los españoles después y con el arribo de los afroestizos con la encomienda, los amuzgos abandonaron sus poblaciones en las costas del Pacífico y se establecieron en Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca. Existe la versión oral y documental de que Xochistlahuaca, antes de la invasión española, ya era capital del reino amuzgo y que estaban sujetos en parte a los ayacastecas y en parte al cacicazgo mixteco de Ipacteppec, coligado con el de Tututepec. Aunque este cacicazgo estaba sometido al imperio azteca, éste no ejercía dominio sobre los amuzgos (Gutiérrez Ávila, como se citó en Aguirre, 2007, p. 10).

El idioma amuzgo pertenece a la familia otomangué, subfamilia mixteca; es un idioma tonal que contiene palabras que difieren por el nivel de voz (Anaya, 1988. En Aguirre, 2007, p. 9). Rensch (1976) y Longracre (1968) señalan que el amuzgo es una rama independiente distinta de las siete subfamilias de otomangué, y consta de 14 segmentos consonánticos de los fonemas básicos, divididos en una consonante, una

semivocal y dos deslices. Los segmentos vocálicos de los fonemas básicos son 12, divididos en siete orales y cinco nasales (Cuevas, como se citó en Aguirre, 2007, p. 10).

Los amuzgos le dan a su lengua el nombre de *ñomnda*, palabra compuesta de *ñoom*, que significa “palabra” o “idioma” y *ndaa*, que quiere decir “agua”, o sea, “idioma” o “palabra del agua”. Al mismo tiempo, se autodenominan *nn'anncue*, que viene de las voces *nn'án*, “personas”, y *ncue*, “de en medio”: la interpretación es “las personas de en medio” (Aguirre, 2007, p. 12). Los simbolismos del origen del pueblo amuzgo y la relación con el agua se clarifican en los relatos de la memoria oral:

Cuando nosotros empezamos a investigar con los abuelos nuestro origen, nos dijeron que nosotros veníamos del agua. En nuestra lengua el agua, y ya empezamos a encontrar todas las palabras que se manejan, y ahí encontramos *tsoóndaá*, *tsoóndaá* es decir soñar. Pero su interpretación literal, su traducción literal *tsoó*, viene de dormir y *ndaá* agua, o sea duermo, pero estoy recordando, o estoy pensando, o estoy imaginando el agua. Entonces, preguntando con los abuelos le decíamos por qué pues, cuando los abuelos llegaron aquí, siempre recordaban el agua de donde ellos venían. Entonces quiere decir que hasta en los sueños el agua estaba presente, y cuando llegaron a estas tierras dicen algunos que había bastante agua aquí, entonces fue por eso que decidieron quedarse por acá, por el agua. (Comunicación personal, B. 2023).

Bajo ese argumento, el origen de los Ñomndaa en relación con el elemento agua se puede describir en un sentido espacial, como los espacios de representación de horizonte o camino

vividos más que concebidos, no se someten jamás a las reglas de la coherencia, ni tampoco a las de la cohesión. Penetrados por el imaginario y el simbolismo, la historia constituye su fuente, la historia de cada pueblo y la de cada individuo perteneciente a éste. El espacio de representación se vive, se habla; tiene un núcleo o centro afectivo: el ego, el lecho, el dormitorio, la vivienda o la casa; o la plaza, la iglesia, el cementerio. Contiene los lugares de la pasión y de la acción, los de las situaciones vividas y, por consiguiente, implica al tiempo. (Lefebvre, 2013, p.100)

En este sentido, a través de la lectura de Marc Augé (1998), decimos que son lugares de connivencia y de intercambio, de identidad relacional e histórica. Estas relaciones se recrean en los asentamientos en los

que actualmente se localizan la mayoría de los amuzgos, en poblaciones específicas de los municipios de Ometepec, Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca.

La lengua, la vestimenta elaborada en telar de cintura y la medicina tradicional constituyen elementos importantes que dan sentido al mundo de vida de los *Ñomndaa* y su relación con el *otro*. Estas relaciones de vínculos físicos y metafísicos organizan experiencias que develan identidades a través de la repetición de prácticas y quehaceres cuyos símbolos y significados tienen expresión principalmente dentro del territorio. En este sentido, “el sujeto reconoce su situación en un horizonte y acepta su conformación psicofísica para una correlación hombre-mundo. Ligado al cuerpo aparece la percepción y la experiencia del mundo y de sí mismo, la relación con el otro mediada por la mirada, el gesto y la palabra” (Becerra, s/f, p. 150).

Así, es posible decir que el reconocimiento mutuo de los *Ñomndaa* se configura en la tradición como práctica cotidiana heredada a través de generaciones. Esta transmisión y preservación de conocimientos ancestrales reafirma el valor simbólico y cultural *Ñomndaa* como *continuum* de una tradición que pervive y que se continúa transmitiendo como compromiso generacional. El saber hacer *Ñomndaa* se da como una práctica rutinaria, en ocasiones se sabe que son conocimientos que provienen de los abuelos, o de personas que vivieron tiempos pasados. Pero comúnmente, en el despliegue de la vida ordinaria, no se dice si un saber o conocimiento viene o no de tiempos pasados, porque también, varias de las prácticas se han fusionado con otras provenientes de modos de vida ajenos.

En este sentido, no buscamos romantizar y/o idealizar a la población. Más bien, mostrar algunos aspectos -saberes y haceres principalmente- que existen en lucha con otras provenientes de la dominación de la relación de capital. Luchas que no se expresan en la forma de confrontaciones abiertas entre actores claramente identificables, sino como reproducción de prácticas en la vida cotidiana que de tal manera resisten y confrontan la agresión del capital en su intento de organizar esa vida en torno a la reproducción del valor.

## La lengua: palabra del agua Ñomndaa.

El sentir-pensar de los Ñomndaa plasmado en la cosmovisión y practicado en lo cotidiano no tendría sentido sin la conservación lingüística como fuerza y afirmación de lucha. Como dice una mujer amuzga, “me siento orgullosa por mis abuelas; me gustaba escuchar cómo hablaban, cómo vivían, sus creencias y festividades, cómo pensaban, los cuentos que escuchaban, por eso me gusta hablar Ñomndaa” (Comunicación personal, G. 2023).

Los elementos simbólicos y significaciones contenidos en la lengua Ñomndaa se entretajan con representaciones y prácticas de la vida cotidiana enmarcadas en memoriales de una historia sobre el pueblo Ñomndaa. Así, la lengua es el arquetipo que apunta a los orígenes del pueblo, devenidos de una historia que está más allá del espacio físico en el que actualmente cohabitan. En este sentido, podemos decir que la lengua Ñomndaa se fija en un pasado traído de espacios físicos lejanos a las geografías en las que actualmente resisten. A través de esta lengua se exponen singularidades de ver, pensar y sentir la vida, que entran en contradicción con proyecciones contenidas en la lengua castellana como conducto de comunicación entre dos concepciones de vida. De esta manera, el proceso de traducción entre ambas lenguas no se da de manera literal, sino de forma equivalente. Por ejemplo,

para nosotros decir que queremos a alguien, decir que nos duele el corazón por esa persona [es] [wi'ts'om]; [wi'] es doler, [ts'om] es corazón. Así decimos cuando amamos a alguien; o cuando no amamos a alguien, cuando lo odiamos, decimos: Tengo el corazón cortante con esa persona, decimos [taáts'om], [taá] es filoso. Tengo el corazón filoso. (Comunicación personal, D. 2023)

Para Becerra, “la lengua es un hecho eminentemente social por el que se posibilita la construcción de todo un sistema que se articula en varios momentos de la vida del hombre en su relación con los otros” (s/f, p. 142). En este sentido, la comunicación por medio del lenguaje reivindica la cosmovisión Ñomndaa como vínculo con el territorio, puesto que hay personas que hablan con los árboles, con la montaña, con el agua, con los seres que allí habitan, sobre todo las personas mayores. Sin embargo, de acuerdo con los testimonios de la población entrevistada, esta práctica tradicional está en decadencia porque la juventud ya no tiene

ese conocimiento y sabiduría ancestral. Así como en otras latitudes de México, en esta región del estado de Guerrero las lenguas originarias están en riesgo de perderse. Este es el caso de la lengua amuzga que, por ejemplo, en Xochistlahuaca el término

*Nn'a'ncue ñomndaá* ya se estaba perdiendo; era, es, una forma de autonombrarnos, de autoidentificarnos, pero durante mucho tiempo se dejó de usar, ya nosotros lo recuperamos y lo empezamos a difundir, a readaptarlo, a darle nuevo valor. Ahora ya es un término de uso común, podríamos decir, *nn'a'ncue* viene de *a'ncue* es personas, *ncue* puede ser de dos, que vienen de dos o personas del centro. No hay una claridad ahí, y *ñomndaá* es por la lengua que se habla, aunque el concepto de *nn'a'ncue* ahora se aplica para todos los indígenas. *Nn'a'ncue* puede ser mixteco, puede ser tlapaneco, puede ser nahua, es *nn'a'ncue*, y ya el término *ñomndaá* es el que complementa, es para decir que somos los que hablamos amuzgo (Comunicación personal, B. 2023).

No obstante, hay situaciones distintas, como en Zacualpan, Ometepec, aquí la pervivencia que tiene la lengua amuzga se debe a que las infancias y los jóvenes practican esta lengua como materna y el castellano lo aprenden en el entorno escolar. Aunado a esto hay un sentido de orgullo proveniente de relaciones ancestrales y familiares, así se describe a continuación: “me siento orgullosa porque, cuando vivían mis abuelos y abuelas, bueno, principalmente mis dos abuelas, ellas tienen mucha experiencia y sabiduría. Desde que eran niñas escuchaban de sus abuelos también y luego esos conocimientos me los transmitían a mí y me gustaba verlas hablar en el amuzgo que ellas hablaban” (Comunicación Personal, B. 2023). Una práctica que no es fácil de preservar en la medida en que los *Ñomndaa* también se enfrentan a situaciones discriminatorias y la racialización sustentadas en concepciones nacionalistas y de superioridad racial, minimizando el sentido y el carácter de la lengua por debajo del castellano:

Yo creo que no se sienten orgullosos porque, es verdad, cuando llegaron las escuelas, en las que enseñaban las letras y el español, hubo pueblos en los que las personas pensaron que si hablaban el español serían mejores, porque así podrían ir a otros lugares a trabajar. Porque hace mucho tiempo, bueno, todavía ahora, las personas que hablan el amuzgo son discriminadas, por eso es que hay personas que ya no quieren hablar amuzgo, hacen el esfuerzo de enseñarles a sus hijos a hablar

español, aunque no sea lo correcto, porque el español no lo hablan correctamente, y por eso sus hijos van a ser discriminados también (Comunicación personal, G. 2023).

Los efectos de las imposiciones nacionalistas tienen un impacto parcial en el pensamiento de un sector de la población que recuerda los actos de burla efectuados por profesores cuando se identificaban a través de la lengua y la vestimenta Ñomndaa. Estas violencias simbólicas traen consigo respuestas de abandono del uso de la vestimenta, así como de la práctica de la lengua. No obstante, sobresale una profunda relación de los Ñomndaa con la cultura y el lenguaje, elementos constituyentes de lo que se conceptualiza como nación amuzga. En esto “el territorio sirve como lugar de anclaje, como espacio de inscripción y como referente simbólico. El territorio no sólo es una apropiación instrumental del espacio, sino también una apropiación simbólico-expresiva o cultural, y se convierte en patria, patria, tierra ancestral, tierra natal, terruño, a la que una persona pertenece y se identifica emocionalmente y donde los antepasados murieron y fueron sepultados” (Giménez, 2009, pp. 131-133).

Si bien entre los Ñomndaa la palabra territorio no tiene una traducción precisa, las relaciones y las prácticas cotidianas devenidas de la cosmovisión y la cultura están presentes en los lugares del territorio y, como espacio físico, se reconfiguran con otros elementos inmateriales como la lengua, así como el telar de cintura y la medicina tradicional. El agua es un elemento central para el pueblo amuzgo conformando el territorio más allá de un espacio físico. Esto se traduce en la tierra como centro en el que “nos reproducimos como pueblo, y el agua como elemento que da vida, el elemento que nos identifica con nuestra lengua” (Comunicación Personal, D. 2023). “La relación con la lengua es un hecho social porque posibilita la construcción de todo un sistema que se articula en varios momentos de la vida del hombre en su relación con los otros” (Becerra, s/f, p. 144).

El territorio como espacio simbólico va más allá de lo físico que está delimitado por divisiones administrativas y por las mojoneras; en el pensamiento amuzgo hay una doble visión al respecto. Por un lado, está la división física de la tierra a través del ejido o la comunidad agraria. Sin embargo, no hay una identidad limitada que corresponda a esta división artificial del territorio, tampoco a la delimitación estatal o municipal. La relación con el territorio deviene del reconocimiento de las personas que

viven ahí, los lugares, los nombres de los cerros, de los arroyos, etc. Los límites territoriales y administrativos constituyen aspectos difusos que dan lugar al desconocimiento y a la confusión que se vive en torno al despojo. Los rasgos que distinguen el territorio son la lengua, la forma de vida, la comida, la vestimenta, no delimitaciones imaginarias.

## **Medicina *naseincue* (amuzga)**

El uso de la medicina tradicional es común en el territorio **Ñomndaa**, práctica que, sin embargo, poco a poco se ha combinado con la medicina alópata. Durante la pandemia de COVID-19 los síntomas principales fueron tratados con hojas de árboles, raíces, corteza de árboles, frutos, entre otros elementos de la naturaleza, que fueron acompañados de algún medicamento para la tos, fiebre o diarrea, según las señales que presentaba el enfermo. En el ámbito cotidiano, es común que algunos médicos alópatas originarios de la población primero recomienden o hagan su primera evaluación con aproximaciones de la medicina *naseincue*, para después continuar conforme a procedimientos de la disciplina biomédica.

En este sentido, a pesar de las dificultades causadas por factores vinculados a la influencia de la biomedicina, la preocupación por la conservación de conocimientos ancestrales se encuentra presente entre las personas, y se observa en su relación con las infancias y con la juventud. No obstante, no conciben a estas otras prácticas y conocimientos distintos como antagónicos o en conflicto con sus saberes propios, sino más bien son articulados prácticamente en la búsqueda de recuperar la salud de las personas. Como se describe a continuación:

Si se enferma un niño o adulto tiene que checarlo un sabedor (persona que adivina sobre el tratamiento que se dará al paciente) para saber si tiene mal del coraje u otro remedio tradicional. Si no se cura entonces sí debería llevarlo con un doctor. Algunos prefieren llevar al paciente con un doctor primero, pero en ocasiones no le sale bien las cosas, incluso pueden ocasionar otro problema al paciente. (Comunicación personal, I. 2023)

Si bien la medicina tradicional se practica de algún modo en armonía siguiendo los conocimientos heredados a través del tiempo, la biomedicina se ha posicionado como otra opción en algunos pueblos,

concediendo mayor importancia a este tipo de conocimientos. Esto es debido a que hay elementos importantes de la población referidos a la enfermedad, por ejemplo, fríos o calientes, o bien enfermedad común que se da en la población, o enfermedades que proceden del mundo moderno: de esa caracterización o identificación dependerá al médico al que se acude. Aunque también depende de los recursos económicos con que se cuenta; en este caso, si se cuenta con recursos, puede ser que acudan a los médicos alópatas, alguna clínica particular o al hospital de la región. Este sería el último recurso para los de menos ingresos económicos: “no sabemos en otros pueblos, a lo mejor no se hace, así como aquí, ahí siempre acuden a un hospital. Pero aquí, como también en la comunidad de Arroyo de Barranca Honda, Cumbre de Barranca Honda y Cochoapa, usamos la medicina tradicional. Creo que solo en Ometepic, a lo mejor ya no” (Comunicación Personal, I. 2023).

De la misma manera, otra persona entrevistada explica que es importante identificar el padecimiento humano para poder decidir si primero se debe ir con el médico tradicional o a un hospital:

Primero acudimos a un médico tradicional, en caso de que la persona enferma no se mejore entonces acudimos al centro de salud o a un hospital. Es importante tratar al paciente con un médico tradicional ya que sabe identificar lo que padece la persona y qué tipo de remedios debe de utilizar. En caso de que esos remedios no funcionen ella/él mismo (médico tradicional) aconseja a la paciente que acuda a un centro de salud para tratar su enfermedad; en caso de que la persona enferma se cure con los remedios entonces no tiene que acudir al centro de salud. Las enfermedades que se curan con medicina amuzga son: el coraje, espanto, antojo, fiebre y dolores del cuerpo. Para mi familia es importante acudir primero al médico tradicional ya que ellos curan con remedios caseros, es una forma más sana y natural para tratar los síntomas sin tomar medicinas farmacéuticas. (Comunicación personal, J. 2023)

El testimonio de una médica tradicional refiere la preferencia de personas mestizas *nn'a'n'oom* que se inclinan por la biomedicina, y de los *nn'a'ncue*, que optan por la medicina tradicional:

La mayoría de las personas que son *nn'a'n'oom* (mestizo) conocen la medicina en inyección, en pastillas y nosotros los *nn'a'ncue* usamos medicina tradicional. Pero también usamos las inyecciones para nuestras enfermedades, usamos la medicina tradicional y moderna. Pero la mayor

parte usamos la medicina tradicional porque es mejor, es la que se hace con las plantas, porque están vivas y frescas. (Comunicación personal, B. 2023)

La pervivencia de estas costumbres subyace en su valor como forma de reconocimiento a los saberes tradicionales y sobre todo de la confianza fundada en la experiencia de la persona que ejecuta estos conocimientos. Es por esta razón por la que las personas consideran importante conservar esos saberes, así como procurar el cuidado y reproducción de plantas que sirven para curar las enfermedades:

Algunas personas cultivan las plantas medicinales en sus casas y lo venden cuando alguien lo necesita, otras se consiguen en el monte. Nos hace sentir contentos porque después de haber dado un remedio a la persona enferma se va mejorando y te das cuenta de que le habías dado el remedio correcto. Una vez que el remedio haya dado buenos resultados se repite hasta que se cure la persona. No hay que perder esas costumbres porque son de nuestras abuelas, abuelos, fueron parte de su vida cotidiana por eso no hay que perderlo, hay que valorar. De esa manera permite que siga la medicina tradicional en nuestros hogares hoy en día. (Comunicación personal, I. 2023).

La medicina *naseincue* se arraiga al territorio y sus espacios de representación no solo porque allí se encuentran las plantas medicinales, sino porque también se encuentran otros elementos indispensables para la curación o sanación de los enfermos. Nos referimos a los espacios sagrados y de ritualidad que tienen al agua como elemento característico: ríos, arroyos, cascadas, piedras y montes viejos. Los conocimientos de la medicina antigua y de la medicina tradicional están inscritos en el territorio y en lo que Lefebvre (2013) describe como espacios de representación. Desde esta conceptualización consideramos que los arroyos o peñascos son considerados especiales porque son lugares que tienen la función de ser curativos, de sanar:

La gente que cura, ellos llevan un conocimiento y dicen hoy, al otro día ya sé qué día es, al otro día sé qué es, y, de acuerdo a ese calendario, el día inicia a mediodía y termina al mediodía del siguiente día. O sea, a las 12 del día inicia y termina el otro y a las 12 del día inicia el otro día. Y así van girando, ellos ya saben, y son cuatro días. El primer día, más o menos traducido al español, es el día de sanación, el día más espiritual, podríamos decir, y solo ocupan mucho los que curan, los que rezan. El

segundo día es el día para sembrar frutales, principalmente. El tercer día es el día que no podemos hacer muchas cosas porque le llaman el día de enfermedad. El cuarto día es el día frío, que le llaman ellos, ahí hasta no se pueden hacer ciertas cosas nada más, puede decirse, pero todo va en relación si es el día especial, porque el día bueno para los árboles frutales cae en cada mes y, si cada mes coincide con la luna llena o con la luna nueva, es un muy buen día para sembrar. Entonces es lo que ellos [*saben*], el conocimiento que hay, pero [*de*] ese conocimiento todavía no hay un material escrito así, una investigación más a fondo. Nosotros en las escuelas hemos trabajado esos temas y los maestros han recopilado información, pero no hemos todavía sistematizado. (Comunicación personal, B. 2023)

El proceso de sanación que realizan las personas dedicadas a la medicina tradicional puede realizarse en distintos espacios. Por ejemplo,

Yo curo, hay personas que me piden que vaya a su casa a curarles y hay personas que llegan a mi casa, es lo mismo, igual funciona, porque yo misma la curo en cualquier lugar, solo acordamos, o voy a su casa o viene a la mía. Yo veo que es igual de efectivo, el caso es realizar la sanación. La sanación por enfermedad del nahual, digamos que la practico, pero no voy lejos, sino que en la misma casa lo realizo. Porque para eso no es necesario ir a otro lugar, porque como decía, el remedio no lo harás en el arroyo, lo harás en casa porque ahí tienes las herramientas para moler las plantas medicinales con el metate. En el arroyo no vas a encontrar metate por eso lo preparas en casa, ya luego le llevarás el remedio para que el enfermo se bañe con él. Es lo que sé. (Comunicación personal, B. 2023)

Desde la concepción de las médicas tradicionales Ñomndaa algunas enfermedades pueden curarse con plantas medicinales:

Cuando te duele la cabeza o tienes fiebre, la hoja de lengua de vaca, *tSCO chom'* (metatera o cuextomate), *tSCO xua' tye* (hoja de tequereque), *tSCO n'oom lcuua* (cacahuananche). Muelas las cuatro hojas juntas, lo cueles, te lo tomas y te quita el dolor de cabeza, pero la mejor es la hoja del sauce llorón: esto es para la persona que siempre tiene dolores de cabeza, de estas hojas hierves tres ramitas, te lo tomas diario y así se te quitan los dolores. Pero veo que ni en el campo, ni aquí en el pueblo lo siembran aun siendo una planta medicinal importante y muy buena. Antes cuando tenías fiebre no había hospital, creo que apenas hace como

25 años llegó al pueblo el hospital básico a la comunidad; 25 o 27 porque en ese año nació mi hijo Sergio en abril, y ya iban las mujeres a dar a luz ahí en el hospital, y antes no era así, por ejemplo, mis hijos nacieron en casa. (Comunicación personal, S. 2023)

La curación desde la medicina tradicional se produce mediante una suerte de don o poder concedido desde el nacimiento, con éste la persona intercede desde sus conocimientos y con la ayuda de plantas y algunos otros instrumentos para sanar al paciente:

Dios ya dejó que cada quien que realice la medicina tradicional, bendice el remedio que va a usar. A mí que me curaron hace poco, me dijo el curandero que me espanté porque vi sangre cuando se accidentó el abuelo de mis hijos. Él tuvo una lesión en la cabeza, me dijo que por eso no veía yo bien, y es cierto que mejoré, ya no me salen muchas lagañas. Y antes, por ejemplo, no podía levantar *x'e* (parte del telar) sin lentes, y me curó, no me pidió mucho solo *tscó n'oomlcuaa* (hojas de cacahuananche), *tscó ndeii*, un huevo de gallina y ese me lo pasó por el cuerpo, con aguardiente. Me lo pasó por la cabeza, luego prendió fuego y ahí echó el huevo, explotó fuerte. Con el segundo huevo pasó igual, el tercero ya no explotó solo se estiró. Ya quedó, me dijo. Eso se hizo en casa, no fue a otro lugar, ni hizo muchas cosas, solo me bañé en aguardiente y me pasó el huevo por la cabeza. Me llamaba también, gritaba mi nombre para que viniera el espíritu. Ven espíritu, decía, eso hizo y en serio se desinflamó mi estómago que ya parecía buche de gallina. Y ya cuando fui al hospital me dijeron las enfermeras que no estaba enferma, que estaban bien mis riñones, que todo estaba bien pero ahora esto, iban a insertar un dispositivo y me harían una colonoscopia, por eso se dieron cuenta los doctores que tengo el colon inflamado y gastritis. Para curar la enfermedad del nahual te bañan con *tscó chom'* (metatera), se usa *tscó chom' jndyo*, ese es el más efectivo. (Comunicación personal, S. 2023)

La enseñanza y la transmisión de conocimientos de la medicina tradicional se da a través de la experiencia proveniente de las abuelas y abuelos. Así se describe en el siguiente testimonio:

Lo aprendí de mi mamá y de una abuela. Ella era una buena persona y sabía cómo levantar la mollera de los bebés. Cuando eso pasa a los bebés les da diarrea, y aunque los lleves al hospital no se van a curar hasta que les levanten la mollera que, quién sabe cómo, pero eso hace que los bebés les dé diarrea y vómito y, quien sabe de eso te dirá: “se cayó,

por eso se le sumió la mollera”. Y los doctores no saben, ellos recetan medicamentos para la infección gastrointestinal, pero eso les pasa más a los bebés alimentados con fórmula, porque a los bebés alimentados por un año y más no se enfermarán tanto, se enfermarán poco. A los bebés sanos después de los nueve meses de nacidos se enferman, les dará diarrea porque le saldrán los dientes. (Comunicación personal, S. 2023).

## El telar de cintura: entre grecas, colores y resistencias

Para algunos pobladores, principalmente mujeres, quienes se dedican al trabajo artesanal del telar de cintura, la actividad representa lucha y resistencia indígena en un mundo capitalista homogéneo carente de otro sentido que no sea el de la reproducción de la riqueza por la riqueza misma en forma de dinero. En este sentido, el telar de cintura representa una lengua encriptada en cada greca, figuras y/o imagen tejida en huipiles y otros trajes originarios de la población. Por una parte, las grecas y figuras tejidas hacen una aproximación a la cosmovisión, lo que representa el mundo natural, flora y fauna. Pero también representa el nacimiento o surgimiento de la vida: cuando las mujeres comienzan a tejer lo hacen amarrando un hilo en una de las columnas de la casa o bien en algún árbol, donde pasarán tejiendo; una vez concluido el trabajo, el hilo se corta. Se da paso a la creación de una pieza única que será la vestimenta o una segunda piel para su portador. El cual no siempre es consciente de los significados impresos en el traje.

La práctica del telar de cintura en los Ñomndaa inicia a la edad de 15 años. Esta actividad implica la limpieza del algodón para obtener hilos delgados o gruesos, del grosor del hilo dependerá la densidad del huipil. Este conocimiento es heredado a través de generaciones, adaptando las piezas nuevas a partir de modelos antiguos:

Son de mis abuelas, los copio de los pedazos de telar que quedan de sus huipiles de ellas, por ejemplo, a veces pido prestado esos pedacitos de tela a mis hermanas o a mis tías para copiarlas porque me gustan. Ella todavía tiene de esos trabajos que hacían anteriormente, de esa forma se siguen conservando porque ellas los guardan como figuras de pájaro. Las personas mayores todavía guardan esas figuras, de ahí puede tomar uno para hacer, las personas mayores siempre los guardan porque son figuras que se hace mucho antes, más si una figura es complicada de

hacer lo guardan para que otros lo puedan copiar después, es así como se siguen haciendo y no se pierden. (Comunicación personal, I. 2023)

El proceso de enseñanza para la elaboración del telar de cintura inicia durante la infancia. La maestra tejedora lo narra de la siguiente manera:

Al principio solo veía cómo lo hacía mi mamá, se sentaba, bueno urdía su telar y yo veía cómo contaba los hilos para los nudos, luego veía que se sentaba, preparaba su telar, recogía los hilos para introducir las varitas. Debes saber cómo colocar el hilo para empezar la figura, cuántos hilos debes contar para obtener la figura y qué figuras o flores harás; y si no te sale, lo deshaces y vuelves a empezar para que lo hagas bien. Por eso es importante que tengas paciencia al sentarte a tejer y debes esmerarte, porque te darás cuenta que no lo puedes dejar así nada más, a medias y que la figura esté mal, debe de salir bien, como debe de ser. (Comunicación personal, G. 2023)

El tejido del huipil guarda significados históricos de prácticas familiares y comunitarias que se conservan por generaciones y se plasman en las flores y otras figuras conocidas como *ljeii ntei' lcaa*, *ljeii ntsio'*, cucarachas de agua. El producto final se presenta para la venta o para uso personal o familiar.

Desde que empiezas a urdir el telar debes pensar qué es lo que harás, porque cada telar significa algo. Si vas a hacer un huipil es importante saber cuántos nudos debe tener, porque esa prenda tiene tres partes. Ahora, si piensas hacer un rebozo, también saber colocar el *ts'oom tymeim* (varita para llevar el ancho del textil), cuánto debe tener de largo, porque debes dejar hilos, una parte de cada lado para hacer los flecos. (comunicación personal, G. 2023)

Esta práctica tradicional se organiza a través del proceso de producción de algodón que implica la elaboración de los hilos. Con el algodón elaboran el *cantuu* (culebras) para la hechura de los hilos. De acuerdo con los testimonios de tejedoras, este proceso es muy laborioso “porque se debía limpiar el algodón, quitar sus semillas, golpear el algodón, después hilarlo con el malacate, hervir el hilo hecho en agua con cal, extenderlo para el secado, separar los hilos porque se quedan pegados por el agua con cal” (Comunicación personal, G. 2023).

En el territorio el telar de cintura tiene mucho aprecio y valor estético. Su comercialización fuera del territorio adquiere costos muy altos. Durante la pandemia muchas artesanas aprendieron a comercializar y

colocar sus piezas por Facebook, WhatsApp y Mercado Libre. El precio del telar depende del tiempo que lleve para la elaboración de la pieza y de la complejidad de las grecas o figuras que la adornan. Así, el trabajo puede durar meses o año, las piezas a nivel local pueden venderse entre \$ 8,000.00 y \$ 10, 000.00, fuera del territorio es mucho más caro.

El domingo de plaza las artesanas bajan de sus comunidades para vender sus piezas en la cabecera municipal de Xochistlahuaca. Las mujeres llegan a partir de las 05:00 am, para terminar como a las 09:00 am. Revendedores locales y externos son quienes acaparan las compras, para después comercializarlas allí mismo, después de las 09:00 am, o distribuirlas en diferentes estados del país o el extranjero. Voces locales señalan que los telares se han encarecido, según ellos por el gusto y uso que le dan hombres y mujeres del ámbito político. Es importante mencionar que algunos acaparadores revendedores, principalmente foráneos, abusan solicitando rebajas o pagando lo que ellos quieren por el trabajo de meses. O incluso pagando con billetes falsos. Así ocurrió durante la pandemia, los compradores señalaban que nadie llegaría a comprar, por lo cual pagaban lo que querían y todavía con dinero falso (notas de campo). Las tejedoras por necesidad tenían o tienen que vender sus trabajos por debajo de su valor:

El huipil es muy bonito para admirar, también al hacerlos te da gusto. Desde que pones el hilo para empezar la figura y ves cómo va creciendo, cómo termina tu huipil, hasta que unes las piezas. Es muy bonito, sientes bonito ver terminado un trabajo que sabes que tú hiciste, al ponértelo sabes el valor que tiene, cuánto tiempo estuviste sentada y cansada. Todo eso se te junta y te [*hace*] sentir contenta. (Comunicación personal, G. 2023)

Las tejedoras de telar de cintura reconocen la importancia de no perder esta tradición, porque en ella subyacen conocimientos ancestrales que dan identidad y al mismo tiempo develan su orgullo Nn'a<sup>n</sup>cue Ñomndaa:

Es necesario no perder esos trabajos de personas mayores, como mi abuela, ella le enseñaba a mi mamá a tejer, por eso ella misma hacía ropa para mi papá. Él también se vestía con ropa hecha en telar de cintura. Mi abuela le decía cómo hacerlo, porque hacía la ropa de mi abuelo, por eso sabía. Si te das cuenta cuando se teje, la del hombre es ancha: cómo hacer para que salga el algodón o el calzón, por eso mi abuela le enseñaba

a mi mamá. Actualmente la gente se viste de ropa ya hecha, se puede comprar, hay muchas variedades de ropa, pero antes no; eso he visto yo. (Comunicación personal, I. 2023).

### **Ser *Ts'an ncue ñomndaa* (amuzgo)**

Hemos dicho que la lengua, el telar de cintura y la medicina tradicional se constituyen como elementos importantes de la cultura y la cosmovisión *Ñomndaa*. Estas prácticas se reafirman en el *ser y estar* que se consolida en las relaciones comunitarias fundadas en el tequio, la mano vuelta y la cooperación que son funcionales para tejer lazos con la comunidad. La ayuda mutua es una práctica que trasciende a espacios diversos de la comunidad, por ejemplo, en Huehuetónoc se produjo la organización para el mantenimiento del manantial. Es por eso por lo que las personas consideran importante conservarlo: “hay que cuidarlo, hay que darle mantenimiento, hay que darle fuerza para que siga ayudándonos como nosotros, así vinculándonos con ese ser” (Comunicación personal, H. 2023).

Estas relaciones prefiguran vínculos comunitarios que trascienden en tiempo y espacio, y su preservación reposa en la conciencia de sentido de orgullo *Nn'a'ncue Ñomndaa*. En todo esto es importante distinguir y reconocer las diferencias para sostener la convivencia y reafirmar el hacer territorio, que además implica estar consciente de que estos lazos son como una cadena que hay que preservar para que se beneficien las siguientes generaciones (Comunicación personal, B. 2023). La conservación de elementos como la lengua, el telar de cintura y la medicina tradicional devienen de un sentido de herencia y de tradición que define a las personas como *Ts'an ncue ñomndaa*: “Ser *Ts'an ncue ñomndaa* quiere decir que es una persona que habla amuzgo, que usa su vestimenta originaria, como la que vestían nuestros abuelos antes. Es una persona que come lo que comían nuestros abuelos, lo que hay, lo que consiguen, como cocinaban, eso muestra que es un *ts'a'ncue Ñomndaa*” (Comunicación personal, G. 2023).

El *ser y estar Nn'a'ncue Ñomndaa* implica, sin embargo, más allá de afirmaciones identitarias, un proceso de lucha. Lucha en contra de formas de organización que tienden a imponerse en el marco de una sociedad más amplia organizada en torno a los imperativos de la reproducción

del valor. Pues la preservación de las prácticas propias de los *Nn'an'cue Ñomndaa* solo ha sido posible en tanto resistencia a los ataques provenientes de otras prácticas, otras formas de concebir el mundo natural, de la relación de lo humano con él, de la salud y de la enfermedad, del sentido de la vida misma. En este sentido, los *Nn'an'cue Ñomndaa* establecen relaciones que han hecho posible la preservación de la comunidad y sus prácticas a través de la defensa de la tenencia de la tierra que es predominantemente ejidal y comunal. Desde esta concepción, los pueblos establecen un acuerdo implícito de no venderla a personas que no son originarias de la comunidad. Y, asimismo, expresan preocupación por preservar el agua, elemento importante para el desarrollo de la comunidad. El siguiente testimonio lo describe de esta forma:

Si tú tienes un terreno de riego y estás en la cabecera de esa comunidad de esas tierras húmedas, entonces las personas te van a pedir permiso para que pasen con su presa, para almacenar el agua o se coordina con el dueño, haciendo acuerdos qué día les toca su turno para sembrar, para que puedan trabajar por acuerdos, para que puedan aprovechar el agua más de dos personas hasta donde dé el agua. (Comunicación personal, R. 2023)

La defensa del territorio amuzgo tiene que ver con la defensa de la vida de los pueblos. La organización política de la defensa territorial está concentrada en la participación de los ejidatarios y en algunos casos con un sector de jóvenes. En Huehuetónoc, por ejemplo, hay un reglamento para cuidar el territorio que fue elaborado por el mismo pueblo:

Ese reglamento estipula que no podemos explotar de más, entonces, en [el] caso de nuestro territorio nosotros cuidamos lo más que podemos. Hay reglas: si quiero arena, tiene que ser conforme a lo estipulado; y, en cambio en las localidades vecinas, algunas no nos apoyan en esa parte, ahí explotan. Nosotros, si queremos arena, tiene que ser la forma en que nosotros decidimos y se respeta, hasta ahorita lo hemos logrado, que se respete esa forma que elegimos: ¿quiero arena? La tengo que ir a sacar, pero con pala, no con maquinaria. Entonces, por esa parte, nosotros tenemos esa norma que nos rige para cuidar nuestro territorio, y algunas comunidades no tienen una norma, entonces nos fregaron más. (Comunicación personal, M. 2023)

La defensa del Arroyo Sangre, por ejemplo, da cuenta de la importancia para la siembra de los campesinos y, como bien común, su uso

debe ser llevado a partir de decisiones colectivas ajenas a intromisiones del poder político, económico o caciquil. La defensa del territorio tiene que ver entonces no con un pedazo de terreno delimitado, sino con las relaciones sociales, la forma de vida, la historia, el agua y la tierra. Esto como forma de vida representa la historia de los pueblos, de donde destacamos el bagaje de costumbres, tradiciones y elementos naturales que hacen posible la vida en un sentido más allá de lo puramente biológico. No obstante, el problema de la defensa territorial enfrenta también la manipulación y las relaciones clientelares que surgen como resultado de las necesidades sociales, de la pobreza y marginación, y que son prácticas que fracturan la resistencia.

El cuidado y la defensa de los elementos naturales significa que la preservación es para beneficio colectivo, frente a la mercantilización del agua por parte de cacicazgos que intentan entubarla y someter a la población figurando el agua como mercancía, susceptible de apropiación e intercambio. Los amuzgos son muy estrictos con el uso de las palabras y llaman bienes naturales o comunes, en lugar de usar la connotación de recursos naturales que alude ya a su carácter mercantil.

Si se le da el uso nada más de puro comercio, sí, correría el riesgo de que se triplicaría el saqueo, favorecería más a la disminución de la naturaleza. No es lo mismo un uso de consumo mismo a comercializar, eso puede subir hasta diez veces más, el hombre conforme encuentre lo puede aprovechar más, usted sabe que, por dinero, sí se da el modo de hacer más. Ha pasado en los ríos, donde ha sacado mucho. Una señora que tuvo ese problema que sacaba mucha arena y mucha grava, entonces la gente comenzó a molestarse y le pusieron un límite, ya no le dieron chance, ya después creo que compró fuera, ya no aquí. (Comunicación personal, D. 2023).

## Comentarios finales

El orgullo *Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* se funda en el valor de la lengua como vía de transmisión de saberes y conocimientos ancestrales que se heredan por generaciones. Este sentido de preservación tiene una connotación de resistencia materializada de manera física y metafísica en el *ser* y *estar* en el territorio, considerando elementos de la naturaleza como el agua, los ríos, las montañas, etc, en conjunto con representaciones

y manifestaciones artísticas como la elaboración de prendas en telar de cintura y prácticas curativas desde la medicina tradicional. La lengua, como parte fundamental del hombre y mujer Ñomndaa, da sentido a la cosmovisión, en ella el telar y la medicina *naseincue* (amuzga), entre otros elementos constituidos del mundo que trasladan a sus vidas cotidianas. Cada elemento se vincula entre sí, y adquiere sentido por la relación que los une.

En todo esto se condensa el orgullo *Nn'a<sup>n</sup>cue Ñomndaa* en un entorno que podemos considerar como lucha permanente, y que se traduce en testimonios como el siguiente:

Yo estoy orgullosa de ser amuzga, me gusta porque hablo una lengua, que, por ejemplo, la gente que viene de otros lugares no saben qué significa lo que hablo, me alegra porque sé que yo sí entiendo lo que dice la gente de mi comunidad y también la gente de mi comunidad entiende lo que hablo yo. Por eso digo que es bonito. (Comunicación personal, G. 2023).

Orgullo que no es fácil mantener si no es como resistencia frente a la discriminación y el menosprecio que surgen de discursos de “progreso” y modernidad que fomentan abiertamente el abandono de la lengua, los saberes, las creencias y las formas organizativas al considerarlas rasgos propios del atraso y la ignorancia. Quizá esta sea la lucha que día a día enfrentan las personas del territorio, el aferrarse a la cosmovisión, a sus saberes y sus prácticas porque son conscientes que, si esos elementos se pierden, en sentido figurado, ellos mueren. En ese sentido, cotidianamente, conscientes o no de la lucha que enfrentan, viven bajo prácticas que le fueron impuesta (sistema médico, gobierno, educación, religión), reproduciendo sus propios saberes y haceres.

## Referencias

- AGUIRRE Pérez, I. (2007). *Amuzgos de Guerrero*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- AUGÉ, M. (1998). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa
- BECERRA Mayorga, W. (2008). Ser y estar. Fenomenología y lingüística. Un acercamiento a la comprensión de la cultura latinoamericana. *Revista colombiana de humanidades*. (72). 141-172.

- DÍAZ, L. & Rojas, P. (2004). “Suljaa’La flor se llama rebeldía”. *Revista Rebeldía*.
- GONZÁLEZ Casanova, P. (2006). Colonialismo interno. Una redefinición. *Revista cubana de Ciencias Sociales*.
- GIMÉNEZ. G. (2009). *Identidades sociales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- LEFEBVRE, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- OTA Otaní G. (2013). *La Radio Comunitaria Amuzga, Radio Ñomndaa La palabra del agua*
- DE Xochistlahuaca Suljaa’, Guerrero. *La dinámica de un medio de comunicación del pueblo para el pueblo*. (tesis de maestría en antropología).
- RAFFESTIN, C. (2009). *Por una geografía del poder*. (Traducción Yanga Villagómez). Colegio de Michoacán.



# Prácticas bioculturales en territorios *Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* y *Ñuu Savi*: perspectiva comparada en Guerrero

MARTÍN FIERRO LEYVA\*

El patrimonio biocultural prevaleciente en las comunidades indígenas constituye un vivo contenedor de saberes, procesos resilientes y de alteridad donde los anclajes de identidad son piezas relevantes para el fortalecimiento de buenas prácticas para conservación y el cuidado y de la biodiversidad de los territorios. El objetivo de este manuscrito es realizar un primer acercamiento en perspectiva comparada de las prácticas bioculturales *Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* y *Ñuu Savi* en Guerrero. Asimismo, se integra información de otras comunidades rurales indígenas y no indígenas para completar el análisis de escalabilidad de estas generosas prácticas en Guerrero. La reflexión fundamenta su guía metodológica en el “Catálogo de las prácticas bioculturales: medicina tradicional, saber campesino y cuidado del territorio de los pueblos amuzgos de Guerrero” (Proyecto Conahcyt 322656). La región amuzga integra los municipios de Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca y Ometepec de la Costa Chica y los territorios *Ñuu Savi* se distribuyen fundamentalmente en la Montaña; en este caso se pondrá énfasis en el municipio que lleva ese nombre (*Ñuu Savi*) de nueva creación.

Los datos obtenidos en este último territorio fueron a través de entrevistas a informantes clave, quedando pendiente la realización de diálogos comunitarios para fortalecer el conocimiento de estas prácticas. En el caso del municipio *Ñuu Savi* las autoridades se comprometieron a rescatar y fortalecer su patrimonio biocultural considerando que inician a construir un nuevo municipio con un componente totalmente indígena. Las diferencias en las prácticas bioculturales encontradas en los dos pueblos originarios fueron de estilos o mínimas, resaltando el propósito común relevante de que el saneamiento de enfermedades, alimentación

---

\* Doctor en investigación en ciencia política. Instituto Internacional de Estudios Políticos Avanzados “Ignacio Manuel Altamirano”, Universidad Autónoma de Guerrero. Correos: martinferroleyva@yahoo.com.mx y 01622@uagro.mx

y cuidado del territorio funcionan como un excelente mecanismo de contención y mitigación ante posibles deterioros de los ecosistemas indígenas; la preocupación las comunidades es rescatar y fortalecer estas prácticas bioculturales mediante estrategias continuas de sensibilización a la población y en especial a las nuevas generaciones. Es fundamental construir alianzas entre actores, o la estrategia pentahélice, para el cuidado de la biodiversidad a través del fortalecimiento de estas generosas prácticas ancestrales.

## Los *Nn'anncue Ñomndaa* de Guerrero y su patrimonio cultural

Los *Nn'anncue Ñomndaa* se ubican en los municipios de Tlacoachistlahuaca, Ometepec y Xochistlahuaca y constituyen un esencial bastión de prácticas bioculturales que trascienden y definen un modo de vida integrado en estos territorios. La interacción entre la comunidad y el entorno natural no solo es una parte fundamental de su identidad, sino también una piedra angular de su supervivencia.

Los territorios *Ñomndaa* abarcan una superficie aproximada de 3 000 km<sup>2</sup>, ubicados entre los macizos montañosos de la sierra Madre del Sur y el océano Pacífico; la altitud oscila entre los 1000 a 200 msnm. La hidrología se fortalece los ríos Quetzalapa y Ometepec principalmente. y, además de los ríos de la Arena, Putla, Sordo, San Pedro y Santa Catarina. Clima en la parte serrana subhúmedo y en las partes cercanas a la costa es cálido, la temperatura oscila en los 25°C con lluvias de mayo a principios de noviembre. La vegetación es variada, pero pondera la de tipo subcaducifolio con variedades como el guamúchil, ceiba, palmas, cajinicuil, coapinol, otras diversas especies endémicas. La fauna también es diversa representada por el tejón, zorra, armadillo, mapache, tigrillo, jabalí y venado, entre otras especies ((La población-Amuzgos, 2008, párr. 2).

La principal actividad económica es la siembra de productos básico, mediante un sistema de economía campesina con procesos tradicionales de preparación de la tierra, siembra, cosecha y consumo; se cultiva principalmente el maíz, frijol, chile y calabaza, compartiendo con otras especies como la Jamaica, jitomate, ajonjolí, piña, cacahuete, camote, caña de azúcar, mango, plátano, zapote, ciruela, anona, nanche y algunos cítricos. En las unidades productiva se cría principalmente en escala me-

nor: ganado bovino, porcino y caprino (La población-Amuzgos, 2008, párr. 3).

En la cosmovisión de los amuzgos, es imprescindible estar bien con la voluntad divina mediante rituales de peticiones de lluvias, para el logro de una abundante cosecha, con productos saludables para el bienestar de la comunidad. Los responsables de las ceremonias constituyen el grupo de electos para establecer comunicación con elementos virtuosos representantes de procesos naturales, así como con seres del inframundo y todos aquellos que organizan la vida comunitaria que requieren un agradecimiento a través de ofrendas, rezos y plegarias (La población-Amuzgos, 2008, párr. 4).

Las prácticas ancestrales y fomento del patrimonio cultural se ha entrelazado con mucha potencia con la religión católica; como evidencia se encuentran los altares con cruces e imágenes de santos y reliquias, como símbolos sagrados, dotados de poderes, a los que oran para evitar el mal o solicitar algún favor. Se encuentran muy organizados en torno a los múltiples festejos en honor a los santos patronos de cada pueblo, así como de otras festividades del calendario litúrgico (La población-Amuzgos, 2008, párr. 5).

Las actividades bioculturales no constituyen simplemente prácticas heredadas, sino un testimonio vivo de la conexión profunda que la población tiene con la tierra y sus recursos. La agricultura tradicional, fundamentada en saberes ancestrales transmitidos de generación en generación, se erige como un monumento a la armonía con los ciclos naturales. El cuidado y protección del territorio en la gente *Nn'anncue Ñomndaa* va más allá de la simple práctica agrícola. Se extiende hacia una gestión comunitaria integral de los elementos bioculturales donde los comuneros y ejidatarios se convierten en activos vigilantes de los recursos bióticos, abióticos y culturales. Se analizan en este documento tres prácticas bioculturales: 1. Producción de artesanías (Componente: cuidado del territorio); 2. Sanación del nahual (Componente: medicina tradicional) y; 3. Peticiones de lluvias (Componente: saber campesino).

### *Elaboración de artesanías y cuidado del territorio*

Uno de los pilares fundamentales de las prácticas bioculturales de estos territorios originarios, es sin duda alguna, la imponderable herencia

prehispánica en los diseños de textiles, así como el invaluable arte de la alfarería mediante el uso sustentable de materiales orgánicos y creativas técnicas ancestrales. Con relación en la elaboración de textiles, podríamos considerarlo como una práctica biocultural porque es parte de la cultura, se porta con orgullo, sobre todo las mujeres, según algunos comentarios, en los dibujos que se realizan en el telar se muestran parte de la tradición, como es la guía de la calabaza, animales como la cucaracha de agua y parte de historias y leyendas, como la figura del águila de dos cabezas. Para la elaboración del telar se toman en cuenta muchos factores, como, por ejemplo, la madera que se usa para la realización del telar es madera especial de determinados árboles, se comienza nuevamente a fortalecer el uso de algodón natural y de pigmentos naturales, con material que se encuentra en la naturaleza del territorio amuzgo, para teñir los hilos, se valora un poco más el trabajo de la mujer, pues ella con sus prendas aporta a la economía del hogar.

### *Sanación del nahual y medicina tradicional*

El procedimiento para la sanación del nahual es complejo porque representa la cosmovisión de las comunidades amuzgas. La persona afecta presenta un intenso dolor de cabeza, con exposición de moretones en diferentes partes del cuerpo, con vómito, fiebre, diarrea y una sensación de frío intenso; se percibe nervioso, con seria dificultad para conciliar el sueño y expresa una actitud de “desesperación” (Amuzgos, 2009).

En realidad, este mas no es muy frecuente en la región, pero los médicos tradicionales que conocen esta enfermedad afirman que puede ser causa de muerte sino se atiende a tiempo o si se aplica un tratamiento equivocado. El nahual, se sostiene, es de origen sobrenatural y se propaga mediante “aires malignos” que se encuentran en diferentes lugares, que pueden afectar a quienes transitan por ese espacio. Es importante que los niños reciban el sacramento del bautismo para evitar contraer este mal con mayor facilidad; los más vulnerables resultan ser los adultos a la adquisición de estos aires inmediatamente después de recibir un susto. Los sabedores comentan que estos aires causan la enfermedad cuando se introducen al cuerpo de las personas (Fierro, 2024b). El informante A. de Jesús (comunicación personal, 20 de junio, 2024) conocedor de la medicina tradicional en territorio amuzgo sostiene que:

En cuanto al nahual, es parte de las enfermedades que puede enfermarse un amuzgo; este padecimiento consta de síntomas que aquejan al paciente porque hay un daño/alteración de la persona con su nahual (tono), se habla muy poco de transmutación hoy día, se sabe que los que pueden transmutar son los nahuales de San Pedro Amuzgo. En la región se trata más del aire del nahual (así lo manifiestan algunos sabedores) que el equilibrio que hay entre la persona y el animal se rompe, ya sea porque el animal se enferme, porque se ve amenazado, esto repercute directamente a la persona, quien determina si se trata de esto, es el curandero, él diagnostica el padecimiento a través de varias formas, ya sea con la canasta, las cartas el pulso... y él es quien cura, muchas veces con plantas, baños y oraciones que se hacen en lugares sagrados.

### *Peticiones de lluvias, piedra de trueno y saber campesino*

En los rituales de peticiones de lluvia la sangre del gallo, el copal y el aguardiente no solo purifican el espacio, sino que también actúan como ofrendas, manifestaciones de respeto y agradecimiento a los espíritus que protegen el territorio y las cosechas. Cada elemento del proceso ceremonial (preparación del espacio, el sacrificio ritual, hasta las oraciones) tiene un profundo significado.

El compartir alimentos de la región como tamales, pozole y caldo de pollo implica un símbolo de gratitud y unidad, donde los cantores como los asistentes puedan disfrutar del festejo. Los habitantes de la comunidad asistentes al evento llegan con veladoras y flores para ofrendar a las piedras del trueno; con ello se establece una conexión con la naturaleza y los ancestros que fortifican los espíritus del territorio.

El ritual de las piedras del trueno representa mucho más que una antigua tradición: es un acto sagrado que preserva el vínculo esencial con la naturaleza y los ancestros, además de ser un medio de pedir prosperidad y protección para la comunidad entera. La ceremonia de las piedras del trueno es una manifestación de respeto profundo hacia la vida, la naturaleza y la conexión entre lo espiritual y lo terrenal. Esta tradición sigue siendo un tributo a la tierra, una expresión de reverencia hacia los elementos sagrados que sostienen y protegen a la comunidad. Al honrar las piedras del trueno, los habitantes no solo veneran una práctica ancestral, sino que también reafirman su relación vital con la naturaleza, considerando que en cada elemento natural habita una presencia espiritual que protege sus tierras y les otorga fuerza. Este acto se convierte

en una reafirmación del compromiso de la comunidad por preservar sus tradiciones.

La petición de lluvias a través del ritual de las piedras del trueno ha visto un declive debido al escaso interés de las nuevas generaciones; situación que ha reducido el número de cantores para la realización la le-tanía completa conocida como “Todos los santos” (Figura 1). Esta tradi-ción, extensa y demandante, requiere una dedicación que pocos jóvenes han mantenido, amenazando su continuidad (Licea y Martínez, 2024).

**Figura 1. Ritual de petición de lluvias para mejora de los ciclos agrícolas a través de las piedras de trueno**



Nota. Elaboración de altar para la petición de lluvias a través de las piedras de trueno en territorio *Nn'anncue Ñomndaa*. Fuente: foto tomada por Keila Martínez, colección de Ever Sánchez Osorio (2024).

## Territorios *Ñuu Savi* de Guerrero y sus prácticas bioculturales

Estos territorios se localizan en las regiones de la Costa Chica y Montaña de Guerrero donde las familias viven en pobreza, pobreza extrema, así como altos grados de marginación social (Coneval, 2020, p. 75-81). Los actuales habitantes de Mixtecapán (país de los mixtecos) o Mixtlán (lugar de nubes), según los nahuas, se autonombres *Ñuu Savi* que significa en castellano «pueblo de la lluvia». Los españoles, desde el siglo

XVI llaman a la región *La Mixteca* (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2018).

Los Ñuu Savi o Mixtecos poseen un gran bagaje de conocimientos ancestrales sobre el uso de las plantas que han contribuido a resolver diferentes problemas de salud. Sin embargo, existe poca información sobre su empleo por los pobladores de este grupo originario en diferentes contextos (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2018, pág. 78). Este grupo étnico constituyen uno de más grandes en México, se considera que, incluyendo a los que viven fuera de su área geográfica originaria, se acercan al medio millón de personas en 1,235 comunidades (Mendoza, et al, 2020, p. 79).

Para enfrentar los problemas de salud estos pueblos hacen uso de la herbolaria atendiendo enfermedades del sistema digestivo, urinario, reproductor, padecimientos musculares, entre otras. La World Health Organization (2024) clasifica a estas enfermedades como modernas, mientras que los padecimientos culturales están clasificados dentro de la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana (2009).

Los padecimientos culturales tienen que ver con elementos sobrenaturales como malos espíritus, vientos y encantos que funcionan de forma autónoma o provocados por personas dedicadas a causar daños. En las comunidades amuzgas, entre las enfermedades culturales se encuentra el “susto”, “mal de ojo”, “empacho”, “vergüenza” y “brujería”, las cuales de acuerdo con su cosmovisión cultural son de suma importancia. Para tratar este tipo de enfermedades la participación del curandero es imprescindible (Mayo, 2024).

Los conocedores o sanadores utilizan conocimientos teóricos y prácticos derivados de un legado de sabiduría ancestral. Durante el proceso de sanación utilizan herbolaria que considerada como sagrada o mágica, porque, a decir de ellos, se establece “una comunicación sagrada con elementos del universo: inframundo, superficie de la tierra y cosmos, a quienes además de pedirles salud, también les piden lluvia, buenas cosechas, riqueza, abundancia y progreso, para lo cual realizan rituales, donde colocan este tipo de plantas en las ofrendas” (Mayo, 2024, pág. 190). Los procedimientos tradicionales de sanación constituyen para los pueblos indígenas mixtecos de Guerrero, la principal fuente de vida comunitaria porque han resuelto problemas de salud, sociales, educativos, económicos y ambientales (Mayo et al, 2020, párr. 6 y 7).

El actual municipio Ñuu Savi, Guerrero es un territorio habitado completamente por los pueblos originarios Ñuu Savi. El propio nombre del municipio destaca el origen de la cultura, que a pesar de a más de 500 años de la invasión, las comunidades mantienen gran parte de su legado cultural: vestimenta, música, lengua, ceremonias, tradiciones, costumbres y sobre todo su organización política, es decir sus “usos y costumbres”. El derecho consuetudinario no es estático, los pueblos innovan, avanzan conforme los tiempos así se los requiere y conforme a las necesidades de los propios pueblos (Comisión para la elección, integración e instalación del gobierno municipal en el municipio Ñuu Savi, Guerrero. 2020).

### *Elaboración de artesanías y cuidado del territorio*

La investigadora Guillermina Valente Ramírez sostiene que las técnicas textiles ancestrales de las prendas mixtecas del estado de Guerrero se están perdiendo de forma paulatina. Muchos factores han incidido en ello, sobre todo la globalización y el desinterés de los jóvenes por continuar esta tradición de producción de hilados y tejidos de origen prehispánicos (INAH TV, 2023).

A pesar del declive en la elaboración de tejidos y telares en la región mixteca de Guerrero, se siguen produciendo piezas significativas de esta cultura ancestral con las siguientes características identitarias: 1. Los huipiles tejidos con tramas flotantes para formar diseños brocados que recrean pájaros fantásticos alados, estas aves están relacionadas con la mítica águila bicéfala y simbólicamente tienen un papel trascendental en la cosmogonía mixteca: se refieren al relato de una criatura monstruosa, los héroes Gemelos, y a la creación del Sol y la Luna; 2. Otros motivos que distinguen a estos textiles son la “ita” (flor) o caballos decorados haciendo cabriolas y otros motivos animales; 3. El brocado de trama flotante es preferido en las comunidades del occidente de esta zona, como Citlaltepec, Chilixtlahuaca y Buenavista, y el brocado de 3/1 es más común en las comunidades del oriente, tales como Cochoapa y; 4. Las tejedoras en algunas comunidades emplean ambas técnicas, así como otros tejidos de trama suplementaria y gasa (Cultura CUT, 2024).

Sin embargo, la artesanía que genera mayores ingresos a la economía familiar es la elaboración de trencilla de palma y la confección de som-

breros. A nivel regional se calcula que hay alrededor de 40 mil artesanos distribuidos en 361 comunidades indígenas. El volumen de producción mensual de sombreros está calculado entre 60 y 100,000 piezas. Existe una red de intermediarios que controla la totalidad de este circuito de producción (materia prima, precio de producción semielaborado, su acabado y la colocación final en el mercado), generando una fructífera transferencia de valor de la economía indígena hacia capitales que se encuentran en otros estados, como Puebla y Oaxaca.

La liquidación del fideicomiso de la palma y la escasa organización de los artesanos han impedido la regularización del precio en el mercado y el incremento de sus ingresos. Este producto, al salir de los talleres de acabado tiene un costo diez veces mayor que el pagado a los artesanos indígenas. Aunque una parte de la producción cubre el mercado nacional, un volumen considerable es enviado a Miami o Nueva Orleans, donde radica el monopolio internacional encargado [entre otras cosas] de fijar el precio del sombrero. Estados Unidos también compra sombrero en greña para proteger algunos cultivos de invierno. Aproximadamente el 35% de la producción de sombreros es enviada a 33 países, entre los que destacan Bélgica, Estados Unidos, Francia, Inglaterra e Italia (Sarmiento, 2000, pág. 19).

### *Sanación del nahual y medicina tradicional*

El nahual constituye una enfermedad de la medicina tradicional atendida por curanderos y adivinos, cuya principal característica es la aparición repentina, sin causa justificada, de un dolor intenso en alguna parte del cuerpo, generalmente en la cabeza o en el estómago. El origen del padecimiento está vinculado al nagualismo, una de las creencias más antiguas de algunas culturas mesoamericanas. Según este pensamiento, cuando nace un individuo, nace al mismo tiempo su animal-compañero, su nahual; puesto que ambos comparten el mismo destino, si el animal enferma, también enferma el sujeto al que está ligado.

El curandero diagnostica mediante la baraja. Cuando el paciente llega a consultarlo, primero reza oraciones a la virgen María y enseguida hace la lectura de las cartas. Para curar la enfermedad, se prescribe un preparado de hojas de la hierba del nagual, árbol de cinco metros de altura, de hojas anchas. Si el dolor se encuentra localizado en la cabeza, el enfermo

debe untarse el jugo de las hojas molidas en donde sienta más intenso el dolor. En cambio, si se manifiesta en el estómago, debe tomar un té que se prepara hirviendo una hoja de la planta en un vaso de agua, y que se ingiere en dosis de dos tazas al día, hasta que el dolor cese. El paciente no debe consumir carne, huevos, ni chile; en cambio, se le recomienda que coma frijoles, frutas y verduras (Mixtecos, 2009).

### *Peticiones de lluvias y saber campesino*

Las peticiones de lluvia forman parte de los ciclos rituales agrícolas de diversas comunidades rurales y del país en un contexto de problemas ambientales y carencia de lluvias (Figura 2). La petición de lluvia es un ritual que realizan algunas comunidades originarias de México para pedir agua para los cultivos al dios de la lluvia. En este ritual, que tiene que ver con los ciclos agrícolas, se realizan ofrendas, se toca música, se danza, se reza y se entregan alimentos, flores, incienso, velas, figuras recortadas de papel y tabaco (H. Ayuntamiento Municipal De Ñuu Savi, 2024).

**Figura 2. Ritual de petición de lluvias para mejora de los ciclos agrícolas**



Nota. Elaboración de altar con flores de cempazúchitl para la petición de lluvias en territorio Ñuu Savi. Fuente: colección de Gobierno Ñuu Savi, estado de Guerrero (2024).

## **Principales prácticas bioculturales en perspectiva comparada**

A continuación, se muestra un ejercicio, a manera de primer acercamiento de las principales prácticas bioculturales en territorios *Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* y *Ñuu Savi* del estado de Guerrero. Se consideran los tres ejes

considerados en el “Catálogo de las prácticas bioculturales *Ñomndaa*: medicina tradicional, saber campesino y cuidado del territorio” derivado del proyecto Conahcyt 322656 Programas Nacionales Estratégicos (PRONACES) coordinado por los investigadores Ever Sánchez Osorio y Manuel Garza Zepeda. La Tabla 1 compara la producción de artesanías con anclaje en el eje “cuidado del territorio”.

**Tabla 1. Producción de artesanías en territorios indígenas de Guerrero**

Cuidado del territorio	Nn'anncue Ñomndaa	Ñuu Savi
Artesanías	<p>La elaboración de hilados y tejidos constituye la principal fortaleza de identidad de estos territorios</p> <p>Los municipios de Xochistlahuaca, Ometepec y Tlacoachistlahuaca constituyen el esencial bastión de estas prácticas bioculturales</p> <p>Siguen prevaleciendo las Unidades de Producción Familiar (UPF) con innovaciones considerables. Esta actividad se complementa con ingresos agropecuarios, remesas, entre otras</p> <p>Existen cooperativas y organizaciones para la producción de telares de cintura</p> <p>Las alianzas con el gobierno han posibilitado la exploración de otros mercados, principalmente el extranjero</p>	<p>La elaboración de trabajo de palma y la confección de sombreros son las artesanías principales en estos territorios</p> <p>Los municipios de Xalpatláhuac, Metlatónoc, Atlamajalcingo del Monte, Copanatoyac y Alcozauca cuentan con un gran número de tejedores de palma.</p> <p>Prevalecen las UPF. La economía en los hogares se fortalece con otros tipos de ingresos.</p> <p>Se desconoce cómo están organizados para la producción y comercialización de los productos</p> <p>También se ha trabajado en la comercialización a diferentes mercados</p>

Nota. Ejercicio de primer acercamiento de comparativo en territorios Nn'anncue Ñomndaa y Ñuu Savi. Fuente: Fierro, 2024 y Sarmiento, 2000.

Hasta la fecha no se vislumbran potentes compromisos para apoyar esta noble práctica biocultural. Las instituciones de los tres niveles de gobierno formalmente declaran que la cultura, especialmente aquella de territorios indígenas, es su prioridad, pero la realidad no es así; generalmente las hermosas piezas artísticas de telares bioculturales sirven para exposiciones temporales con escasos beneficios para las comunidades que impulsan esta forma generosa de economía para la vida. No hay proyectos de circuitos de comercialización a nivel nacional y fuera de las fronteras de México, en sí no se propicia un mercado justo para esta producción artística con sostenibilidad. Doña Gabina, originaria de Xochistlahuaca y radicada en la Ciudad de México sostiene que:

Yo quiero espacio donde yo pueda ayudar a mi gente para vender sus piezas, porque es muy difícil de las mujeres del pueblo vendan. Ojalá que nos den lugar donde podemos ofrecer nuestras piezas, porque de verdad que las mujeres nos dedicamos a tejer, no hay trabajo, este es nuestro trabajo y de eso vivimos y mantenemos las casas, a nuestros hijos. (Ruíz, 2021).

Por su parte las instituciones académicas, en su mayoría, esta producción biocultural constituye una perspectiva apreciativa y extraordinaria para proyectos de investigación y tesis: se genera escaso compromiso y seguimiento para el acompañamiento a la gestión de alianzas estratégicas para fortalecer la actividad tradicional y mejora de las familias (Figura 3).

**Figura 3. Ritual de petición de lluvias para mejora de los ciclos agrícolas**



Nota. Elaboración de altar con flores de cempazúchitl para la petición de lluvias en territorio *Ñuu Savi*. Fuente: colección de Gobierno *Ñuu Savi*, estado de Guerrero (2024).

Las organizaciones de la sociedad civil están en posibilidad de generar fuertes compromisos solidarios para la promoción a diferentes escalas de los telares de cintura, que envuelven toda una cosmovisión con la naturaleza. Existen ejemplos de Organizaciones del Sector Social de la Economía que apoyan a estas prácticas bioculturales sin fines de lucro, otorgan apoyos económicos y materiales requeridos; algunas promueven capacitaciones para el desarrollo de habilidades y subir al tren de las nuevas tendencias, sin abandonar la esencia biocultural.

**Tabla 2. Sanación del nahual en territorios indígenas de Guerrero**

Medicina tradicional	Nn'anncue Ñomndaa	Ñuu Savi
El nahual	<p>En la región se trata más del aire del nahual (así lo manifiestan algunos sabedores)</p> <p>Se manifiesta, sin causa justificada, como un dolor intenso en alguna parte del cuerpo, generalmente en la cabeza o en el estómago</p> <p>Los médicos tradicionales diagnostican el padecimiento a través de varias formas, ya sea con la canasta, las cartas el pulso; muchas curan con plantas, baños y oraciones que se hacen en lugares sagrados</p>	<p>Según este pensamiento, cuando nace un individuo, nace al mismo tiempo su animal-compañero, su nahual; puesto que ambos comparten el mismo destino, si el animal enferma, también enferma el sujeto al que está ligado.</p> <p>Aparecer como un dolor intenso en alguna parte del cuerpo, generalmente en la cabeza o en el estómago</p> <p>Se diagnostica a través de la baraja y oraciones. En la cura se usa la hierba del nahual. El paciente no debe consumir carne, huevos, ni chile; se recomienda que coma frijoles, frutas y verduras</p>

Nota. Ejercicio de primer acercamiento de comparativo en territorios Nn'anncue Ñomndaa y Ñuu Savi. Fuente: Fierro, 2024 y Mixtecos, 2009.

Esta actividad biocultural tiene un origen prehispánico y constituye una figura central en la mitología y la cosmovisión mesoamericana (Tabla 2). Para Morales (2023), los nahuales son “seres míticos considerados espíritus o seres sobrenaturales que poseen la capacidad de transformarse en animales, se consideran un espíritu protector y guía espiritual que acompaña a la persona desde su nacimiento hasta su muerte coexistiendo mutuamente” (Morales, 2023, pág. 8). En el territorio amuzgo de Guerrero, esta práctica biocultural, sobre la curación del nahual va perdiendo presencia y fuerza con las nuevas generaciones (Figura 4).

**Figura 4. Sitio sagrado para la sanación del nahual en territorio Nn'anncue Ñomndaa**



Nota. Sitio sagrado para el proceso de curación del nahual en territorios Nn'anncue Ñomndaa. Fuente: colección de Ever Sánchez (2024).

Esta creencia implica una relación intrínseca de la persona con un animal consagrada desde su nacimiento, ello significa que este supuesto equilibrio tiene que ver con los males que pudiera padecer la persona: las enfermedades que sufren en el transcurso de sus vidas repercuten directamente en ambos. Así, al haber muchas de las veces un problema de salud con el animal ya sea por enfermedad, caza y amenaza a su integridad, esto hace que la persona -nahual del animal- vea deteriorada su salud (Aguirre, 2007).

El tratamiento por los sabedores tiene como propósito el restablecimiento del nexo que existe entre el humano y la naturaleza, en este caso el animal. Es importante mencionar que mantener este equilibrio es pensar que todo coexiste de manera adecuada, que el humano está en paz con la naturaleza y el mundo espiritual (cosmovisión). Situación que configura un territorio (aunque puede ser que las personas no lo concibían con este término), saludable, fuerte y en armonía. Los problemas de salud que se identifican en el territorio amuzgo y que en general constituyen las enfermedades más comunes: el empacho, el coraje, el espanto, el antojo, la angustia o preocupación y el nahual. Siendo diagnosticado el mal se define la ruta del proceso de curación. El diagnóstico de este equilibrio biocultural está a cargo de un sabedor experimentado y es él quien dice que tipo de curación se tiene que hacer. Las curaciones del nahual tradicionalmente se hacen en lugares sagrados, donde hay arroyos y cascadas o terrenos escabrosos.

**Tabla 3. Petición de lluvias en territorios indígenas de Guerrero.**

Saber campesino	Nn'an'cue Ñomndaa	Ñuu Savi
Petición de lluvias	El ritual de las piedras del trueno refleja una profunda relación entre la comunidad de Xochistlahuaca y su entorno natural y espiritual	La petición de lluvia es un ritual que realizan algunas comunidades originarias de México para pedir lluvia a los dioses de la lluvia. Este ritual forma parte de los ciclos agrícolas de estas comunidades.
	A través de la presencia constante de los cantores, quienes guían el acto con sus rezos y letanías, se invoca la bendición de las piedras, que son consideradas sagradas	En la petición de lluvia se realizan ofrendas, se toca música, se danza, se reza y se entregan alimentos, flores, incienso, velas, figuras recortadas de papel y tabaco (Figura 2).

Nota. Ejercicio de primer acercamiento de comparativo en territorios *Nn'an'cue Ñomndaa* y *Ñuu Savi*. Fuente: Licea, 2024 y H. Ayuntamiento Municipal de *Ñuu Savi*, 2024.

**Figura 5. Danza Ñuu Savi en la petición de lluvias para mejora de los ciclos agrícolas.**



Nota. Danza para la petición de lluvias en territorio Ñuu Savi. Fuente: colección de Gobierno Ñuu Savi, estado de Guerrero (2024).

Las peticiones de lluvia forman parte de los ciclos rituales agrícolas de diversas comunidades y del país. En el contexto de los problemas ambientales y la carencia de lluvias. Rescatar nuestras tradiciones y culturas de los territorios indígenas de Guerrero constituye una prioridad y asignatura pendiente. Este proceso simbólico y reverencial hacia la naturaleza no solo busca la protección y la prosperidad de la comunidad, sino también reforzar el vínculo con los ancestros, quienes a través de estas tradiciones transmitieron su sabiduría y conexión con los elementos de la tierra, el agua y el trueno (Tabla 3).

## Comentarios finales

El principal insumo para la producción de hilados y tejidos bioculturales en territorios Ñomndaa es el algodón “coyuchi” que en la actualidad se encuentra en serio peligro de desaparecer, igual situación con los pueblos Ñuu Savi y su materia prima que es la palma mixteca. Si los centros e instituciones académicas no trabajan en esta línea de preservación, los colectivos y familias productoras de telares bioculturales deben enfocar sus esfuerzos para que estos materiales naturales permanezcan en sus espacios: Un programa de rescate y mejora debe también involucrar a todos actores comprometidos con la cultura, el ambiente y la ecología. Los colectivos y unidades de producción familiar, por fortuna, ya están esta ruta.

La producción de artesanías, como prácticas bioculturales, desde la época prehispánica ha estado asociada con las mujeres. En territorios *Ñomndaa* la producción de telares ha encontrado en la perspectiva de género la inclusión de hombres y en general el reconocimiento de la diversidad sexual en estas actividades artísticas. Hilar y tejer es una práctica biocultural porque “es parte de la cultura, constituye un orgullo” refiere A. de Jesús de Xochistlahuaca. El compromiso de todos los actores es participar para que nuestras tradiciones recobren las luces de siempre y sea verdaderamente un orgullo de Guerrero y de México.

En el caso del nahual cada vez está más en el desuso, las nuevas generaciones desconocen estas “enfermedad” o simplemente para muchas personas son prácticas sin sentido y eso pudiera ser que el actuar en el territorio propicie la pérdida de la naturaleza, y se pierda de vista el vínculo que se tiene con la madre tierra. Para la mejora de los ciclos agrícolas y la consecuente petición de lluvias, a través de diversos rituales, se vislumbra también un escaso interés en las comunidades indígenas para su preservación.

No obstante, la fortaleza y compromiso de los *Nn'a'ncue Ñomndaa* y los *Ñuu Savi* con la naturaleza es muy grande, prevalece el optimismo porque algún día se logren estos anhelados lazos. Conservar estas prácticas bioculturales para el *cuidado del territorio*, preservación y conocimiento de la *medicina tradicional* y el fortalecer el *saber campesino*, es atender con mucha potencia y de forma responsable nuestros ecosistemas y la vida misma. Estos territorios requieren fortalecer una alianza estratégica (pentahélice) con instituciones académicas, iniciativa privada, organizaciones de la sociedad civil y construir un potente programa de conservación y cuidado de la biodiversidad. Impulsar estas prácticas bioculturales como la producción de hilados y artesanías en general, curación del nahual y petición de lluvias, constituye una excelente estrategia y oportunidad para cumplir con estos nobles objetivos.

## Referencia bibliográfica

AGUIRRE Pérez, Irma Guadalupe. (2007). Amuzgos de Guerrero Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. <https://www.academia>.

- edu/44201760/Amuzgos\_de\_Guerrero\_Pueblos\_Ind%C3%ADgenas\_del\_M%C3%A9xico\_Contempor%C3%A1neo.
- AMUZGOS. (2009). Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. La Medicina Tradicional de los Pueblos Indígenas de México. <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/mtpim/termino.php?v=m&l=2&t=amuzgo&da=nagual&orden=9#demanda>.
- BIBLIOTECA Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. (2009). La Medicina Tradicional de los Pueblos Indígenas de México. <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/mtpim/index.html>
- COMISIÓN para la elección, integración e instalación del gobierno municipal en el municipio ñuu savi, guerrero. (2024). *Lineamientos para la elección, integración e instalación del gobierno municipal del municipio ñuu savi, guerrero; vía usos y costumbres proceso electivo ordinario 2024*. [https://www.iepcgro.mx/principal/uploads/snp/lineamientos/lineamientos\\_municipio\\_%C3%B1uu\\_savi.pdf](https://www.iepcgro.mx/principal/uploads/snp/lineamientos/lineamientos_municipio_%C3%B1uu_savi.pdf).
- CONEVAL. (2020). *Informe de pobreza y evaluación 2020 Guerrero*. Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. [https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes\\_de\\_pobreza\\_y\\_evaluacion\\_2020\\_Documentos/Informe\\_Guerrero\\_2020.pdf](https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes_de_pobreza_y_evaluacion_2020_Documentos/Informe_Guerrero_2020.pdf).
- CULTURA CUT. (2024, 21 de agosto). *Esperanza Hernández Ramón, Cooperativa Ita'a Kaxi'i, Metlatónoc, Guerrero* [video]. Facebook. <https://www.facebook.com/CulturaCUT/posts/-en-guerrero-se-trabajan-cuatro-tipos-de-telares-en-la-regi%C3%B3n-mixteca-y-mephaa-p/1259221025516895/>.
- FIERRO Leyva, M. (2024a). “El legado textil y sus prácticas bioculturales en territorios *Nn'anncue Ñomndaa*, estado de Guerrero, México”. En Coords. Sánchez Osorio, E., et al. *Cosmovisión nn'anncue ñomndaa: Medicina tradicional, saber campesino y justicia ambiental*. México Ediciones del Lirio, S.A de C.V.
- FIERRO Leyva, M. (2024b). “La curación del Nahuatl (*na nch'añe ts'añ*)”. En Coords. Sánchez Osorio, E. y Garza Zepeda, M. *Catálogo de las prácticas bioculturales Ñomndaa: medicina tradicional, saber campesino y cuidado del territorio*. Proyecto No. 322656, Cosmovisión *Nn'añcuc Ñomndaa*: patrimonio biocultural emergente para la salud, alimentación y justicia ambiental. CONAHCyT.

- H. Ayuntamiento Municipal De Ñuu Savi 2024-2027. (2024). Municipio de Ñuu Savi, Guerrero. <https://www.facebook.com/people/H-Ayuntamiento-Municipal-De-%25C3%2591uu-Savi-2024-2027/61550486085759/>
- INAH TV. (2023, 3 de octubre). *Cátedra Ignacio Manuel Altamirano. Técnicas textiles ancestrales de las prendas mixtecas del estado de Guerrero: la pérdida paulatina de un saber tradicional* [video]. YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=XfMKJa-7utI>.
- INSTITUTO Nacional de los Pueblos Indígenas, (2018). Etnografía del pueblo mixteco - Ñuu Savi. INPI, Gobierno de México. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-mixteco-nuu-savi>.
- LA población-Amuzgos. (2009). Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. La Medicina Tradicional de los Pueblos Indígenas de México. <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/mtpim/termino.php?v=p&l=2&t=amuzgos>
- LICEA Dorantes, S. y Martínez Martínez, A. (2024). “Las Piedras del Trueno en Xochistlahuaca”. En Coords. Sánchez Osorio, E. y Garza Zepeda, M. *Catálogo de las prácticas bioculturales Ñomndaa: medicina tradicional, saber campesino y cuidado del territorio*. Proyecto Conahcyt 322656.
- MAYO Mayo, S. (2024). *El sistema de salud tradicional indígena tu'un savi y mé'pháá y su contribución a las alternativas al desarrollo en Ayutla de los Libres, Guerrero, México*. Tesis. Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional. Universidad Autónoma Chapingo. <https://repositorio.chapingo.edu.mx/server/api/core/bitstreams/0dac2671-974c-4b85-a19d-c8e5e6651ddf/content>.
- MAYO-MAYO, S., Cruz-León, A., Wilson-García, C. y Cervantes-Herrera, J. (2024). “Herbolaria y alternativas al desarrollo en pueblos indígenas Mé'pháá y Tu'un savi en Guerrero, México”. *Estudios sociales. Revista de alimentación contemporánea*. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2395-91692024000100109&lng=es&nrm=iso](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2395-91692024000100109&lng=es&nrm=iso).
- MENDOZA Maldonado, A., Silva Aparicio, M. y Castro-Ramírez, A. (2020). “Etnobotánica medicinal de comunidades ñuu savi de la montaña de Guerrero, México”. Universidad Intercultural del Estado de Guerrero y Colegio de la Frontera Sur San Cristóbal de Las Casas,

- Chiapas. <https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/367/370>
- MIXTECOS. (2009). Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. La Medicina Tradicional de los Pueblos Indígenas de México. <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/mtpim/termino.php?v=m&l=2&t=mixteco&da=nahual&orden=12#demanda>.
- MORALES Rodríguez, M. (2023). *Historias de la Montaña de Guerrero (español-náhuatl)*. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. México. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/825548/Libro-Nahuales-nahuatl-guerrero-INPI.pdf>.
- RUIZ, María Fernanda. (2021). “Mujeres amuzgas, una pasión por la tradición textil”. Los textiles y el telar de cintura son una tradición a la que se dedican principalmente las mujeres de la comunidad indígena amuzga, tal es el caso de Gabina. <https://oncenoticias.digital/reportajes-especiales/mujeres-amuzgas-una-pasion-por-la-tradicion-textil/41676/>.
- SARMIENTO-SILVA, Sergio (2000). Mixtecos de Guerrero. Proyecto Perfiles Indígenas de México, Documento de trabajo. <https://www.aaacademica.org/salomon.nahmad.sitton/52.pdf>
- WORLD Health Organization. (2024). International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems (ICD). <https://icd.who.int/browse/2024-01/mms/en>.



# El espanto una enfermedad común y ampliamente reconocida entre los *Nn' a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* de Guerrero

---

GUADALUPE ANTÚNEZ NÁJERA\*

NOEMÍ MOSSO HEREDIA\*\*

ALEYDA ALEJANDRA HERNÁNDEZ OJEDA\*\*\*

El propósito central de este capítulo plantea reflexionar sobre la relación que existe entre la naturaleza y algunos componentes sociales y espirituales que hacen posible la curación del espanto (en amuzgo *Tycu ty'ue*) como práctica curativa, común entre los *Nn' a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* de la Costa de Chica de Guerrero. Así como también, hacer patente algunas formas del carácter filosófico de las tradiciones y los saberes para intentar comprender el por qué se origina y cómo se cura la enfermedad del espanto.

Como sustento teórico y a fin comprender el fenómeno, se hace mención de algunas investigaciones que se aproximan al estudio de la enfermedad del espanto o susto desde diversas disciplinas. Estudios antropológicos nos acercan de manera multidisciplinaria al complejo tema de conocer las enfermedades que afectaron a los diferentes pueblos prehispánicos de acuerdo a sus conceptos religiosos y su cosmovisión (Jaén y Murillo, 2005). En el trabajo de investigación “El diablo y la enfermedad: precisiones en cuanto al concepto de susto/espanto entre los indígenas de Michoacán” Muñoz (2011) establece la relación de un sobresalto o susto como un fenómeno inesperado de origen sobrenatural que provoca la salida del alma del cuerpo haciendo que la persona se sienta enferma. Desde la fenomenología y la dialéctica Villalobos y Viera (2024) nos conducen a la comprensión de la relación de algunas enfermedades tradicionales como el susto/espanto desde la cosmovisión nahua donde la persona pierde el “alma” como consecuencia de un suceso súbito o imprevisto, como una caída o accidente, ver un muerto o fantasma.

---

\* Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Guerrero, antunez1424@yahoo.com.mx.

\*\* Profesora-investigadora Universidad Autónoma de Guerrero, leopsicologa@gmail.com.

\*\*\* Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma de Guerrero, 17466@uagro.mx.

Otros investigadores con aportes importantes a este tema, son: Ruiz de Alarcón (como se citó en Jean y Murillo, 2005) quién refiere que las transgresiones a los códigos morales y éticos al grupo de pertenencia propiciaban la aparición de algunas enfermedades entre ellas las llamadas Tlazolmimiquiliztli, que en los niños se expresaban dando gritos como si estuvieran viendo algo horrible, lloraban como espantados, perdían el sentido y quedaban como muertos. Foster (como se citó en Muñoz, 2011a) plantea que en Tzintzuntsan el susto puede interpretarse como cualquier sacudida que trastorna el sistema nervioso. Beals (como se citó en Muñoz, 2011b) habla del espanto como algo que solamente atacaba a los borrachos y a las personas que salían de noche y lo consideraba simplemente como ver fantasmas o cosas supernaturales imaginarias. Gallardo (como se citó en Muñoz, 2011c) equipara al susto y al espanto como lo mismo que provoca que la sombra salga del cuerpo, de la cabeza que es donde se cree que reside, que ocurre debido a una impresión fuerte o a la exaltación de las emociones; finalmente Barba (como se citó en Muñoz, 2011d) identifica al susto y al espanto como un frío que entra al cuerpo por un acontecimiento inesperado, como la muerte de un pariente, o por un suceso sobrenatural que involucra casi siempre la aparición de espíritus.

Asimismo, se hace mención de algunos resultados a partir del desarrollo del Proyecto “Cosmovisión *Nn' an'cue Ñomndaa*: patrimonio biocultural emergente para la salud, alimentación y justicia ambiental” sustentado en el Proyecto Nacional de Investigación e Incidencia para la Producción, Reconocimiento y Resignificación de las Memorias y la Diversidad Cultural y Biocultural en México (PRONAI), No. 322656, del Programa Nacional Estratégico (PRONACES), y apoyado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCyT), donde se logra formular el concepto de espanto/susto desde algunos razonamientos basados en conocimientos y saberes sobre la enfermedad desde los *Nn' an'cue Ñomndaa*, así como la forma de curación, además se hace mención de algunos componentes sociales y espirituales como elementos interconectados.

## Los *Nn' an'cue Ñomndaa*

Los *Nn' an'cue Ñomndaa* se denominan gente de maíz que habla la palabra del agua (Valtierra, 2012, p 332a). Son pueblos ubicados en la

región de la Costa Chica, al sureste del estado de Guerrero (México). El sentir-pensar y el espacio-tiempo Sánchez, et al. (2024) así como otros elementos de carácter religioso y místico, definen de manera específica su identidad como pueblos originarios. Es así, que sus interacciones lingüísticas, tradiciones, costumbres, artesanías, y su medicina tradicional, son elementos que cuidan y protegen entre sí mismos. A modo de ejemplo, su lengua que la llaman Ñomndaa, es determinante para establecer una comunicación efectiva, una conexión del mundo exterior con su experiencia humana.

**Figura 1. Entrevistas sobre el espanto y la medicina tradicional**



Nota: Traductores Lic. Guillermo Rosendo Martínez y Profesora Guadalupe Morales López.  
Municipio de Huehuetonoc Guerrero.  
Fuente: Antúnez y Díaz (2024).

Además, les dota de la capacidad lingüística de proteger los valores primordiales para preservar las costumbres y las tradiciones en el más amplio sentido de la palabra. Es un medio, que les permite descifrar los códigos de los lenguajes ocultos y ancestrales. Algunas preguntas al respecto ¿en qué otro pueblo, o lugar de los tiempos prehispánicos se ha sabido del origen de la lengua o idioma que hablan los Ñomndaa (amuzgos en español)? ¿Se desvincularon de otra cultura prehispánica o fueron pueblos autónomos que desarrollaron su propia lengua? Permitirían conocer cómo es que mantienen algunos conocimientos en relación a naturaleza-cuerpo-enfermedad que otras culturas también manejan, sobre todo en relación a la enfermedad del espanto. Volviendo al tema central, mediante los códigos del lenguaje, es como dinamizan y dan vigencia a los procesos curativos.

La región amuzga la conforman varios municipios y localidades entre ellas Xochistlahuaca, Ometepec y Tlacoachistlahuaca, en donde se concentra una población hablante del Ñomndaa. Indistintamente de las variantes de este idioma, estas comunidades comparten rasgos sociales que les dan identidad propia como la cultura, política, religión, territorio, la forma de curar sus enfermedades más comunes como el espanto, el empacho, el antojo o motolin y el nahuatl; además, la forma particular de celebrar sus festividades religiosas y culturales.

**Figura 2. Nn'an'cue Ñomndaa, Costa Chica de Guerrero**



Fuente: Antúñez (2023).

Respecto al idioma o lengua, en el libro “De la oralidad a la palabra escrita Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México”, se expone lo siguiente:

...el idioma de un pueblo es un elemento cultural importante que a mi forma de entender es mucho más que sólo un sistema complejo de comunicación entre sus integrantes, sin duda refleja la concepción colectiva que tiene ese pueblo de sí mismo, es decir su identidad, pero, además, los integrantes de esa colectividad al momento de nombrar lo que ven en el mundo, reflejan su perspectiva particular colectiva desde el cual lo miran, que sin duda es diferente al de otro pueblo. Al momento de explicar su interacción con la naturaleza y con sus semejantes sin duda en su lengua reflejan cómo conciben las relaciones hombre-tierra y las relaciones sociales. Las palabras que ocupan al decir lo que piensan, sienten y desean refleja su lógica y su filosofía. (Valtierra, 2012, p 324 b)

Con base al planteamiento anterior, se hace visible en estos pueblos originarios la vinculación de la lengua (idioma) con la naturaleza. Siendo el hombre parte de la naturaleza, es importante explicarse la posición que ocupa en este espacio natural desde sus propios lenguajes. Otras consideraciones refieren que la noción de Naturaleza no se construye de igual manera en todas las sociedades, puesto que, al ser una cons-

trucción social, es diferente en cada momento histórico y se modifica en función de la forma en que los seres humanos se relacionan con el entorno. Gudynas, 2022 (como se citó en Aparicio y Godínez, 2018a). Por último, consideramos que, para estos pueblos originarios, la lengua es parte de su ancestralidad, de conectarse con su mundo psicológico, social, cultural y político, pero, además, es parte de su subjetividad de su ser y sentir, de su pensar y hacer, diríamos de su totalidad.

Estos pueblos de origen etnolingüistas *Nomndaa*, aseguran que provienen del mar, de algunas islas o, como ellos las llaman, “las tierras de en medio”: ndyuaa xenncue, (Gobierno de México, 2019) puede decirse que han luchado desde que existen, desde su nacimiento como grupo social. A pesar de las contingencias han logrado subsistir y luchar por su pertenencia a este mundo, y por preservar su identidad. Actualmente la mayor población se concentra en los municipios de Ometepec, Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca. En Guerrero de acuerdo a los últimos datos estadísticos existe una población de 49,400 hablantes de amuzgo (INEGI, 2020).

### **Definición del espanto/susto en el ámbito de la medicina tradicional**

Desde algunos estudios desarrollados con enfoques multidisciplinarios que han estudiado sobre culturas mesoamericanas nos adentraremos a citar definiciones de esta variable a partir de algunas perspectivas disciplinarias.

**Figura 3. El espanto**



Fuente: UNAM global [en línea] (2022).

Posterior a ello, trataremos de elaborar un concepto del espanto/susto a partir de los diferentes puntos de vista de las sabedoras y sabedores *Nn'a'ncuc N̄omndaa*, quienes conservan los métodos y prácticas para llevar a cabo los procesos curativos del mismo.

Esto nos llevará a comprender que nada es completamente igual, aun tratándose de una enfermedad, padecimiento o afección usualmente conocida entre las comunidades, pues cada sistema sociocultural determina sus propios mecanismos para tratar de abordar la cura. Por ejemplo, desde el campo de la antropología biológica María Teresa Jaén Esquivel y Silvia Murillo Rodríguez (2005), realizaron un estudio en el que acceden desde un acercamiento multidisciplinario al tema de estudiar las enfermedades que padecieron los diferentes pueblos prehispánicos según sus conceptos religiosos y su cosmovisión al relacionarlas con determinadas deidades o dioses.

Es así, que estas autoras retoman a Ruiz de Alarcón (1953) para mostrar que el espanto en pueblos mesoamericanos no lo trataban como una enfermedad, pero si existían acontecimientos donde éste aparecía como una consecuencia.

Las transgresiones a los códigos morales y éticos del grupo propiciaban la aparición de algunas enfermedades, entre ellas las llamadas *Tlazolmimiquiliztli*, que consideraban causadas por excesos “de amor y deseo” de uno de los cónyuges o de sus amigos. Los niños también la padecían “sin accidente exterior” y a causa de ella “suelen asombrarse”, daban gritos como si estuvieran viendo algo horrible y lloraban “como espantados”, perdían el sentido y quedaban como muertos. Esta enfermedad les afectaba desde el momento mismo de su concepción o al nacer, debido a que el infante (no nato o perinato) había estado cerca de “alguna persona de mal vivir o deshonesto”. Este tipo de transgresiones de la conducta podía afectar no sólo a un individuo sino atraer daños a la comunidad entera. Ruiz de Alarcón, 1953 (como se citó en Jaén y Murillo, 2005)

Sin embargo, Villalobos y Viera (2024) a partir de la fenomenología y de la dialéctica explican la cosmovisión nahua, en la comprensión de algunas enfermedades tradicionales en la que definen al susto/espanto como un padecimiento en el cual la persona pierde el “alma” como consecuencia de un suceso súbito, como una caída o accidente, o bien, al ver a un muerto o fantasma —o incluso un soldado—, una víbora, un pleito

o a un atropellado. El susto se alude en esta cosmovisión a la pérdida del tonalli (alma).

Por otra parte, es interesante mencionar lo que (Muñoz, 2011), encontró en sus estudios, que el *susto* o *espanto* ha sido tratado por la literatura antropológica como una enfermedad proveniente de fenómenos extraños, ya sean naturales o sobrenaturales, pero siempre fuera de lo común, que producen cierta inquietud, miedo y trastorno al sujeto. Además, este autor introduce en su estudio el concepto del fenómeno del susto y del espanto de los antropólogos George Foster y Ralph Beals, que llevaron a cabo investigaciones desde sus disciplinas en el noroeste de México, específicamente en Tzintzuntzan [pueblo mágico ubicado en Michoacán]:

... afirmó que “en Tzintzuntzan el susto puede interpretarse como cualquier sacudida que trastorna el sistema nervioso” George Foster. Para este autor el susto parece ser algo independiente del espanto, mientras que, Ralph Beals, únicamente se refiere al espanto, como “algo que solamente atacaba a los borrachos y a las personas que salían de noche y lo consideraba simplemente como ver fantasmas o cosas sobrenaturales imaginarias parecidas”. (Muñoz, 2011, s/p)

Muñoz (2011) también retoma a Juan Gallardo Ruiz, investigador que llevó a cabo desde un diseño etnográfico estudios sobre el sistema médico tradicional de San Francisco Cherán, del mismo estado de Michoacán, México, quien describe que el espanto o el susto provoca que la sombra salga del cuerpo, de la cabeza que es donde se cree que reside [...] El abandono de la sombra ocurre debido a una impresión fuerte o la exaltación de las emociones. Además, integra aportaciones de Barba de Piña Chan, quien identifica al *susto* y *espanto* como un frío que entra al cuerpo por un acontecimiento inesperado, como la muerte de un paciente, o por un suceso sobrenatural que involucra casi siempre la aparición de espíritus.

Desde la cosmovisión de los *Nn' a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* de Guerrero, el *espanto* o *susto* es una enfermedad que se origina en hombres o mujeres, al presenciar un evento inusual, provoca que se fije la experiencia en la mente, y en el cuerpo, provoque variaciones en la energía, es decir, que el cuerpo se enfríe, o bien se caliente por encima de lo normal, (le dé calentura). Esta impresión origina que el espantado deje su alma, su sombra, su espíritu donde se espantó.

**Figura 4. Demostración de la práctica de medicina tradicional por el médico tradicional Tito Agapito Flores [Costa Chica Guerrero]**



Fuente: Abraham de Jesús García (2024)

Para estos pueblos Ñomndaa también el espanto o susto está relacionado con otra enfermedad que ellos denominan Nahual, con base a las historias de los abuelos, de personas sabias que concentran el conocimiento y saberes sobre la medicina tradicional -naseincue-, las propiedades curativas de las plantas, de utensilios que se usan para la elaboración de los medicamentos tradicionales con la finalidad de curar estas enfermedades, además de tener una vinculación especial a través de sus habilidades de la curandería con las comunidades. Mencionan que ellos nacen con su nahual, es decir, con su animal que los representa, que los cuida y los protege.

Desde estas creencias el animal puede ser una paloma, una víbora, un jaguar o cualquier otro animal que se encuentre en el monte, en los ríos, arroyos, cuevas o lejos de allí. Y si su nahual (animal) se enferma o se espanta, la persona sin explicación alguna presenta síntomas de espanto o puede ser de otra enfermedad, por lo que, hay que curar a la persona generalmente mediante rituales para que el animal también pueda curarse y no muera.

La conexión entre la naturaleza, y el sistema de creencias, valores y prácticas espirituales representa para los habitantes de las tierras que hablan el Ñomndaa en la Costa Chica de Guerrero, un modo determinado de práctica curativa respecto al espanto. De acuerdo al Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas INPI (2023) “La creencia en los nahuales está estrechamente vinculada con la idea de la dualidad y la conexión en-

tre el mundo humano y el mundo natural [...] es un testimonio vivo de la riqueza y la diversidad de las tradiciones indígenas que han perdurado a lo largo de los siglos” (p 9). Es importante también mencionar que en los pueblos prehispánicos la dualidad (mundo real y mundo espiritual) es símbolo de trascendencia en el más amplio sentido de la palabra filosófica.

Experiencias de sabedoras y sabedores relacionadas con la enfermedad del espanto.

Entre los *Nn'a<sup>n</sup>ncue* Ñomndaa de la Costa Chica de Guerrero, la forma en como llevan a cabo los procesos curativos de la enfermedad del espanto (T̃ycu ty'ue), fueron dadas a conocer a través del compartimiento de las experiencias personales de algunas sabedoras y sabedores que de forma tradicional realizan la práctica. Éstas se describen a continuación.

Los mayores, son los que más se espantan, porque son los que más se exponen a alguna situación o inconveniente, por ejemplo, las señoras que salen de su casa a hacer el mandado y se encuentran borrachos que se están agarrando o que son atacados por algún perro, esté, o si van al campo igual los señores de manera sorpresiva, encuentran alguna víbora o, este algo que se encuentren de manera sorpresiva, les puede asustar entonces como son los que más salen, , este son los que más se enferman del espanto.

Hay sustos o espantos, que son menores, como, cuando hay, por ejemplo, una mujer que se va a encontrar una culebra a cierta distancia, o una otra situación [...] Un susto muy grave puede ser que una persona la ataca una vaca, por ejemplo, ese es un susto muy grave o que alguien lo amenace con un arma, que le quiere asesinar a la persona, esos son de los sustos más graves (Sr. Enrique P. Comunicación personal, 4 de octubre de 2023).

...Sí, ahorita estamos aquí y llega alguien y empieza a disparar o nos asustamos, entonces el susto está donde estaba la persona sentada y el susto, tu alma se queda, tu sombra se queda en ese lugar [...] Casi siempre está muy fría su sangre, que su cuerpo es frío, entonces, hay que a nivelar esa temperatura para que esté, pues, sano [...]El enfermo se calienta, este nivela, pues la sangre, porque la sangre, la que se pone fría cuando estás enfermo de espanto” (Sr. Rafael T. Comunicación personal, 3 de octubre de 2023).

...está espantado, cuando niño, cuando la gente, pues, personas tienen calentura fuerte y no se quita (Sra. Eusebia S. Comunicación personal, 5 de octubre de 2023).

...sí sales de casa, tienes un accidente, o ves en el camino un muerto, o alguien quiere hacerte algo malo, eso te espanta y puedes enfermarte [...] Los niños que hablan solos por la noche o que se despiertan llorando es posible que estén espantados “(Sr. Tito A. comunicación personal, 3 de octubre de 2023).

De acuerdo con las anteriores narrativas respecto a este padecimiento, cualquier persona puede enfermarse, aunque sea un hombre gordo o delgado, alto o bajito, con alguna profesión o sin ella, con dinero o sin él, puede ser niño, joven, adulto o de edad avanzada. Además, puede enfermarse una mujer, una niña, una mujer embarazada, o que este amantando, que trabaje en casa y cuide a los niños/as o que trabaje en otro lugar. Todos están expuestos y es importante desde la experiencia de las sabedoras y sabedores reconocer la enfermedad para que acudan a curarse. Otra información trascendente refiere que algunas personas que acuden con los médicos o a las clínicas u hospitales, con la calentura por espanto o el susto, ésta no se cura con la medicina moderna, y dependiendo de la gravedad requiere de la medicina tradicional; de rezos, levantadas de cruz, levantada de la sombra, o de su espíritu.

**Figura 4. Sabedor y sabedoras que atienden el espanto en la Costa Chica de Guerrero**



Fuente: Antúnez (2023-2024).

## **Experiencias curativas con relación al espanto**

Los conocimientos y saberes de las sabedoras y los sabedores se sustentan con base a la práctica realizada en los procesos curativos durante muchos años donde han utilizadolas propiedades de las plantas, raíces,

flores, cortezas y de otros elementos que vinculan desde el punto de vista cultural y de su cosmovisión. Por lo cual, consideramos importante presentar las siguientes narrativas desde sus propias experiencias:

Para curar el espanto hay dos formas de sanación; una que es preguntándole a la canasta, dónde está el espanto del enfermo, y la otra forma es más fácil es levantar la sombra y hacer como un ritual. Se preparan hierbas, se levanta la sombra y eso lo bebe el enfermo y se baña con las hierbas también y se tapa para que, entre el calor, porque el cuerpo está frío, entre en calor este y pues, puedas sanar. Entonces cuando hacen ese ritual es lo que ellos logran a nivelar la temperatura del cuerpo.

Ellos hacen este los rezos novenarios, pues son varios rezos que le hacen a la persona para que pueda como sanar, y también lo bañan con hierbas, pero ese es otra tipo, otro método que es más como alargado cuando la persona no está tan grave o que quiere que lo curen así, o la misma canasta va diciendo, pero cuando son enfermedades ya como muy avanzadas te das cuenta que la persona está enfermo de espanto, entonces es ir con la canasta y preguntar dónde está su sombra, ir al lugar específico y levantar esa sombra” (Sr. Rafael T. Comunicación personal, 3 de octubre de 2023).

Para el espanto yo este rezo y este hago limpia, primero hago limpia, después los rezos para levantar su espíritu [...] primero pruebo en casa, aquí curo. Si no se cura, voy a levantar la sombra [...] rezo donde levanto su espíritu. Rezo y hago cruz con flores de albahaca y pa levantar la cruz, hojas de Cayave...” (Sra. Eusebia S. Comunicación personal, 5 de octubre de 2023).

...una persona que sufre del espanto puede recoger como, porque es la tradición, recoger la tierra, haciendo cruces [...] con los puntos cardinales y entonces este en el hogar de la persona o donde se quiera curar, y si la persona no se cura de esa manera, en ese lugar, entonces tiene que ir el lugar de los hechos, el lugar donde sucedió el espanto [...] así entonces, ahí es cuando tiene que ir a recoger la tierra, y ahí este es como se le cura. (Sr. Enrique P. Comunicación personal, 4 de octubre de 2023)

...hay que juntar hojas, mezclarlas y la persona se tiene que bañar o ir a hacer su trabajo (curación) en algún arroyo donde se espantó... (Sr. Tito A. Comunicación personal 3 de octubre de 2023).

**Figura 5. Manejo de la canasta**



Fuente: Soledad García Morales

## **Componentes sociales y espirituales en la curación del espanto/susto, Tycu ty'ue en amuzgo.**

### *Participación interactiva de los integrantes de la comunidad en los procedimientos de sanación sobre el espanto*

En relación con la práctica curativa del espanto, se construye un vínculo social en el que participan varios elementos simbólicos discursivos, primeramente, de conservación de la comunidad, es decir, protegen a quienes la conforman a partir de la intervención curativa ante una enfermedad y/o malestar que puede poner en peligro a una persona o a la comunidad en su totalidad. Otro de los elementos es la interacción discursiva, al darse un acto comunicativo mediante códigos lingüísticos propios entre quienes se enferman y entre quienes los curan como son las sabedoras o los sabedores cuando son integrantes de la misma comunidad, cuando no es así, surge la imperante necesidad de un traductor. Un elemento más, es la simbiosis, que consiste en la manifestación de la voluntad del que quiere sanar y del que quiere ayudar a mejorar la salud del enfermo. Es decir, un acto subjetivo que involucra e integra el accionar de un conjunto de personas para un bien común. Además, se evidencia el carácter psicosocial de la práctica curativa del espanto con la participación activa de la comunidad al aceptar que quienes concentran

el poder de curar las enfermedades y propiciar el bienestar, continúen preservando la sabiduría cultural que les otorga identidad.

Uno de los logros de vital importancia que ha permitido llegar a los planteamientos anteriores, lo constituye la voluntad que existe entre los diferentes actores sociales de la comunidad *Nn'anncue Ñomndaa* para dar seguimiento y prestar atención a las tradiciones y a las costumbres que deben proteger los grupos sociales modernos en relación a los procesos curativos en el que figura el espanto o susto.

### *Elementos espirituales que dan poder al proceso curativo del espanto o susto*

Desde las culturas prehispánicas el espanto estaba relacionado con eventos sobrenaturales que no tenían una explicación razonable, por lo que, daba lugar a que los pueblos mantuvieran sus propias interpretaciones o bien reinterpretaciones sobre dichos eventos, además como es de esperar, la utilización de mecanismos propios de protección. Estos hechos que trascendían a los sucesos cotidianos lógicos, infundían en las poblaciones una serie de situaciones que afectaba la salud. A modo de ejemplo, La leyenda de la “Llorona” de acuerdo a un conjunto de informaciones los primeros registros aparecen en la mitología ancestral mexicana, y se considera la leyenda más antigua en el mundo prehispánico (History Latinoamérica, 2020). Algunos investigadores comentan que después de la colonización se le atribuyen otros elementos de carácter cultural mágico-religioso. La llorona, cuentan los ancestros que infundía temor y miedo. Las personas se asustaban y enfermaban de espanto al escuchar sus llantos desconsolados, gritos o al verla.

Estas culturas se conducían de acuerdo con su propia organización social, a sus creencias, costumbres, saberes, o mitos, que tenían un sustento místico politeísta, es decir, su existir, su estar bien, se lo debían a una deidad a la que tenían que corresponder, o bien pedir para continuar con la vida, con la reproducción humana. Esta relación hombre-Dioses, producía un estado simbiótico místico que de alguna forma los conducía a la práctica de rituales en busca de estar bien con los dioses, con la tierra, y con ellos mismos. En sintonía, uno de los Museos ubicados en la Heroica Puebla de Zaragoza (México) explica en la Sala 2, “Mundo Religioso” lo siguiente:

Las culturas mesoamericanas creían en la existencia de una dimensión espiritual o sagrada, que se podía apreciar a través de sonidos y esencias. Estas esencias se movían con mayor o menor fuerza según el momento del día o del año; o de acuerdo con su función y ubicación. Los dioses estaban formados por estas esencias, reunían varias de ellas y podían acumularlas o derrocharlas: Tláloc, dios de la lluvia, por ejemplo, dispersaba las esencias portadoras de la lluvia y la humedad, pero por temporadas las retenía en las montañas. Cada integrante de la comunidad se relacionaba con lo sagrado de manera individual (Museo Amparo, s/f).

En el proceso de colonización, los conquistadores españoles a través de su sistema religioso, cultural y político, el cristianismo, entre sus propósitos de gobernanza fue sustituir las religiones y creencias politeísta de las culturas mesoamericanas por las doctrinas del cristianismo, que se sustentan en la creencia de un solo dios verdadero. Sin embargo, este rompimiento abrupto cultural, religioso y político, dio inicio a un sincretismo donde las culturas o pueblos originarios incorporan nuevos elementos religiosos, espirituales, como un modo de actualización, coexistencia social y cultural; no obstante, de que la corona española pretendía p una visión única entre los dos mundos.

Los pueblos *Nn'a'ncue Ñomndaa*, en la actualidad, profesan la religión judeo- cristiana o cristianismo. En sus procesos de curación, integran elementos religiosos como santos, vírgenes, y un elemento de trascendencia es la fe en su Dios Jehová, quien concede el don para curar. Otro elemento que interconectan en sus procesos de sanación del espanto/susto es la tierra; el que se espanta, sobre todo si se trata de un espanto grave, llevan a cabo rituales donde recogen tierra del lugar donde el enfermo se espantó para hacer cruces con los puntos cardinales. El espanto en estas comunidades es una enfermedad que hace que las personas entren en un estado de carencia de energía, de falta de vitalidad para continuar con su vida cotidiana. Sin embargo, existen factores que también determinan el grado o los niveles de la enfermedad, por lo que, es indispensable detallar los procedimientos de sanación. Para llevar a cabo estos procesos es necesario implementar métodos rigurosos para aplicar soluciones y mejorar el estado de salud de las personas en las comunidades *Ñomndaa*.

## Conclusiones

Plantear una reflexión sobre el espanto desde los diferentes aspectos sociales, naturales y espirituales, permite comprender que la existencia de este fenómeno tiene una íntima relación con la salud-enfermedad de las personas en las diversas comunidades *Nn'áncue Ñomndaa*. Pero, además es parte de la idiosincrasia de los pueblos, de sus cosmovisiones, vista desde dos aspectos importantes; el primero, que tiene que ver con la visión particular de los pueblos de origen indígena, quienes relacionan a este evento como una causa que da origen a otras enfermedades. El segundo, visto desde otra perspectiva histórica, el espanto es producto de la observación de acontecimientos sociales que pudieran incidir en el incremento de las enfermedades en general, o bien, por introducirse fortuitamente al mundo de lo desconocido y /o sobrenatural.

## Referencias

- APARICIO, C. R. y González, G. E. J. (2018). La significación de la naturaleza en comunidades indígenas Un estudio de caso. <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/11/10>
- GOBIERNO de México. (2019). Amuzgos. [https://sic.gob.mx/ficha.php?table=grupo\\_etnico&table\\_id=23#:~:text=A%20trav%-C3%A9s%20de%20la%20historia,1%C3%ADmites%20de%20Guerrero%20y%20Oaxaca](https://sic.gob.mx/ficha.php?table=grupo_etnico&table_id=23#:~:text=A%20trav%-C3%A9s%20de%20la%20historia,1%C3%ADmites%20de%20Guerrero%20y%20Oaxaca).
- INSTITUTO Nacional de Pueblos Indígenas. (INPI). (2023). Nahuales Historias de la Montaña de Guerrero. (español-náhuatl). <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/825548/Libro-Nahuales-nahuatl-guerrero-INPI.pdf>.
- HISTORY Latinoamérica. (9 de septiembre de 2020). La Llorona. [Video]. YouTube. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=-V6dzit\\_cJ7s](https://www.youtube.com/watch?v=-V6dzit_cJ7s)
- JAÉN, E. T. y Murillo, R. S. (2005). Enfermedades en la cosmovisión prehispánica. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/eab/article/view/19167/18171>
- MUÑOZ, M. O. (2011). El diablo y la enfermedad: precisiones en cuanto al concepto de susto/espanto entre los indígenas de Michoacán, México. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/61215#text>

- MUSEO Amparo. (s/f). El México antiguo. Salas de Arte Prehispánico. Sala 2. El mundo religioso. <https://goo.su/nBfa3>
- SÁNCHEZ, O.E., Garza, Z.M., Reyes de la Cruz, V.G., Salmerón, C. F. I., García, M. S. y Antúnez, A.G. (2024). Cosmovisión *NN'AN-CUE ÑOMNDAA*: medicina tradicional, saber campesino y justicia ambiental. Ediciones del Lirio. México.
- VALTIERRA, A. D. (2012a). *Nn'ancue Ñomndaa*. En F. González, H. Santos Bautista, J. García Leyva, F. Mena Angelito y D. Cienfuegos Salgado (Coords.), De la oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México (p 332). El Colegio de Guerrero. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3098/17.pdf>.
- VALTIERRA, A. D. (2012b). *Nn'ancue Ñomndaa*. En F. González González, H. Santos Bautista, J. García Leyva, F. Mena Angelito y D. Cienfuegos Salgado (Coords.), De la oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México (p 334) El Colegio de Guerrero. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3098/17.pdf>.
- VILLALOBOS, V. H.M. y Viera, L. A. A. (2024). Representaciones de la corporalidad prehispánica en dos patologías tradicionales contemporáneas. <https://goo.su/3Ui8Z>

# Medicina tradicional y espiritualidad en la cultura *Ñomndaa*

---

ALEYDA ALEJANDRA HERNÁNDEZ OJEDA\*

GUADALUPE ANTÚNEZ NÁJERA\*\*

NOEMÍ MOSSO HEREDIA\*\*\*

Este capítulo tiene como objetivo describir la importancia de la espiritualidad en el proceso de curación en la medicina tradicional de los pueblos *Nn'a'ncue Ñomndaa* de Guerrero. La curación como un acto de fe puede encontrar explicación desde la psicología, por sus implicaciones de tipo emocional, físicas y fisiológicas. Este trabajo está conformado en tres partes. En primer lugar, se abordarán los antecedentes de investigaciones en otros contextos, que estudian la relación entre la espiritualidad y la curación. En segundo lugar, se analizarán las narrativas de las sabedoras y los sabedores, y se identificarán aquellos componentes que tienen que ver con lo espiritual de las personas como la fe, la religión y las creencias, que acuden a curarse. Por último, se presentan las conclusiones y la discusión de los hallazgos para ofrecer una perspectiva del fenómeno estudiado.

## Metodología

Es un estudio con enfoque cualitativo y transversal, de tipo fenomenológico, de acuerdo a Fuster (2019) este diseño describe e interpreta la esencia de las experiencias cotidianas vividas. Además, desde el análisis de narrativas se documentan los relatos de las y los sabedores para comprender el proceso de curación y el papel que tiene la espiritualidad en este proceso. Con el estudio de las entrevistas a médicas y médicos *Ñomndaa*, la observación y la investigación de campo en la costa chica del estado de Guerrero, se establece como objetivo explorar la influencia

---

\* Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Guerrero, 17466@uagro.mx.

\*\* Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Guerrero, antunez1424@yahoo.com.mx.

\*\*\* Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Guerrero, leopsicologa@gmail.com.

de lo espiritual en la sanación de las personas en las comunidades de Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca y Ometepec, debido a la existencia de pocos o nulos estudios similares en la región, con una visión intercultural y psicosocial.

## **Antecedentes en investigaciones**

A continuación, se presentan cinco estudios relacionados con la espiritualidad y su relación con la sanación:

En Venezuela, Araujo y Velázquez (2016) realizaron una búsqueda documental de los estudios sobre la espiritualidad/religiosidad y la restauración de la salud. En su investigación encontraron que la espiritualidad se confunde con la religiosidad, alejándola de lo científico y por lo mismo, no dándole la importancia en el proceso de sanación. Encontraron que la oración en los procesos de curación tiene una herencia occidental, con resultados positivos para la salud de la persona afectada. Las autoras mencionan que existen tres esferas que componen a las personas; cuerpo, alma y espíritu, pero la medicina alópata se encarga del cuerpo dejando de lado las otras dos dimensiones. Pese a lo anterior, las autoras contemplan algunos estudios en donde se encuestó a un determinado número de personas, de las cuales un porcentaje importante mencionó tener creencias religiosas y coincidir en que la oración ayuda a recuperar la salud (Araujo y Velázquez, 2016, como se citó en Magaletta, 1996).

En el estudio (Araujo y Velázquez, 2016, como se citó en Eisenberg, et al., 1993) identificaron que el 25% de las personas acuden a la oración durante su enfermedad. Por otro lado, en un estudio posterior se encontró que, pese a que un gran número de médicos respondió que sí consideran útil la oración, no la toman en cuenta como una necesidad del o de la paciente en el tratamiento, ya que refrieron que en sus currículos no tienen formación en espiritualidad (Araujo y Velázquez, 2016, como se citó en Galanter y col, 1997).

En otros hallazgos, sólo se encontró que en el 1% de las publicaciones científicas el abordaje espiritual/religioso en la salud como parte fundamental para la sanación “Existe evidencia que sugiere que la religiosidad/ espiritualidad puede estar involucrada en la regulación de procesos fisiológicos” (s.p.). Algunas enfermedades cardiovasculares,

diabetes, concentración de cortisol plasmático también parecen tener menos efectos negativos con la espiritualidad. De acuerdo con Araujo y Velázquez 2016 (como se citó en Johnson, 1998, p.151) “Las prácticas religiosas también tienen efectos favorables sobre la presión sanguínea, perfil lipídico y función inmunológica”.

Así mismo, Araujo y Velázquez, 2016 (como se citó en O’Hara, 2002) identificó mejoría en alteraciones emocionales de depresión y ansiedad, al estar inversamente relacionadas con el estrés, así como con el suicidio, el abuso de alcohol y sustancias, y una mayor expectativa de vida. Con respecto a enfermedades coronarias en un estudio con un grupo control, se encontró que “la oración de intercesión se asoció con menos complicaciones inherentes a este tipo de patología y mayor grado de supervivencia” (Araujo y Velázquez, 2016, como se citó en Byrd, 1988).

En cuanto a la meditación (Araujo y Velázquez, 2016, como se citó en Gainey y col.) afirman que tiene un mayor impacto favorable en el tratamiento de la presión arterial, control glucémico y otras enfermedades. Por último, estas autoras proponen que se tome en cuenta en la atención de la salud, la espiritualidad/religiosidad como una variable importante en la recuperación de la salud, y que también, este aspecto se incluya en la currícula para que las y los médicos orienten hacia la oración como parte del proceso de atención a la enfermedad.

En otro estudio realizado en Brasil por la investigadora Bernardino (2022) se define a la espiritualidad como el sentido de búsqueda del ser humano para lograr un equilibrio entre mente, cuerpo y espíritu, así como una herramienta que permite a la persona actuar conforme a sus convicciones, le ayuda en los momentos difíciles y le facilita tomar decisiones. El estudio tuvo como objetivo analizar cómo se percibe tradicionalmente o como se considera la espiritualidad en la medicina, su relación con el estado bienestar y como la perciben tanto personal de salud como pacientes. La investigación fue por medio de una revisión narrativa en la base de datos “PubMed” con descriptores de búsqueda y al final se analizaron los textos que se consideraron como principales.

Otros estudios citados por la autora (Bonnet y Ein, 2018) encontró que tener un sentido de vida mejora el sistema inmunológico y los hábitos saludables, existieron menos riesgos de enfermedades cardiovasculares, hubo reducción de la tasa de depresión, mejor calidad de vida y longevidad. Por lo anterior consideró que la espiritualidad es parte de la

salud integral y propuso las siguientes conclusiones: 1. Existe una confusión en el término de espiritualidad, 2. Las y los profesionales tienen habilidades deficientes para brindar cuidado espiritual y 3. La espiritualidad es una herramienta para un trabajo más ético y humanizado. Estos hallazgos coinciden con la primera investigación presentada.

En un estudio reciente realizado en Ecuador por Japón, Briones y Clavijo (2025) estudiaron los sentires, los pensares y los haceres, como parte de la espiritualidad. De nuevo se ve el componente de equilibrio. La investigación se realizó en seis parroquias de la provincia del Azuay. Los instrumentos que se utilizaron fueron 70 entrevistas semiestructuradas y 8 grupos focales. El 89% fueron mujeres. Las y los autores retoman la idea de que la integración de los saberes con la medicina moderna puede ofrecer una visión más humanizadora y espiritual en el tratamiento de enfermedades (Japón, Briones y Clavijo, 2025 como se citó en Gómez y Palacios, 2009). También reconocen la importancia de las parteras en la conexión del ser humano con la naturaleza.

En este estudio se aborda la medicina ancestral, holística e integrativa, en donde los aspectos físicos, emocionales, espirituales y sociales están interconectados. Se aborda el riesgo de perder los saberes y haceres. Otro elemento a considerar es el estigma, ya que se asocia la medicina ancestral y la espiritualidad con supersticiones y creencias como opuestas a la ciencia. En este sentido, se cree que únicamente los pueblos indígenas son quienes la practican sin tomar en cuenta que en la medicina occidental, como ya se mencionó en el primer estudio, también existe esa espiritualidad por medio de la oración. Los autores con visión crítica a un mundo globalizado y capitalista mencionan que la medicina tradicional y los rituales que hay en ella se han vuelto un atractivo para el turismo, banalizándose y perdiendo su esencia.

Además, refieren que estas prácticas asociadas con el cuidado del cuerpo, de la mente y del espíritu, calan desde una mirada prístina, que folcloriza la esencia cultural y la reduce a mitos y a creencias populares carentes de reconocimiento científico; y agregan: “Las prácticas y conocimientos ancestrales sobreviven en la precariedad, bajo la explotación laboral (informal) de quienes saben hacer el oficio”. Aunado a esto, los autores plantean que las y los jóvenes han perdido el interés de aprender esos saberes-haceres, encontrándose en riesgo de desaparecer. En la me-

dicina ancestral se encuentra una relación entre las emociones, el cuerpo y “un creador”, es un don de curar, es la herencia de sus antepasados.

Otra idea en la que convergen es la fe que se requiere para poder sanarse, y la misión de “hacer el bien” de la sabedora y sabedor de la medicina ancestral (en el texto diferencian entre medicina ancestral y la tradicional que es la que usualmente se utiliza, es decir, la occidental). Entre los hallazgos, resalta el sincretismo entre la espiritualidad ancestral y la religiosidad evangélica, así como la espiritualidad como parte de la identidad de los pueblos. En las recomendaciones hacen énfasis en preservar la medicina ancestral, en integrarla a la medicina “moderna”, en incluir estos saberes-haceres en el currículo de la educación formal y en promover en las nuevas generaciones la transmisión de la habilidad de curar.

En México, Ramírez, Sánchez y Martel (2019) realizaron una investigación sobre la relación entre la medicina ancestral y la espiritualidad. En este estudio se define a la medicina tradicional como un sistema de creencias, conceptos, prácticas, recursos materiales y simbólicos destinados a la atención de diversos padecimientos y procesos desequilibrantes de la salud, cuyo origen se remonta a las culturas prehispánicas. El objetivo principal fue describir las creencias y prácticas de la medicina tradicional en pobladores de Tlacoaleche, en el municipio de Guadalupe del estado de Zacatecas. Es una investigación de tipo cualitativa, de carácter descriptivo, con recopilación de información por medio de la técnica de historia de vida, con entrevistas semiestructuradas y análisis del discurso. Entre sus hallazgos destaca que las personas que curan tienen la convicción de haber recibido ese don de manera sobrenatural, por la importancia que le dan a la fe y la confianza en ella.

Entre los hallazgos encontraron que las enfermedades que curan son tanto físicas como emocionales, por ejemplo, mencionaron “el mal de ojo”, “el empacho”, “el susto” y “el tronar las anginas”. Como se puede observar, todas estas alteraciones tienen tanto el componente físico como el emocional, por lo que no se hace una división entre ambos, además de sumar el componente espiritual (la fe para curarse). A pesar de las diversas conclusiones que presentan acerca de los estereotipos y roles de hombres y mujeres, se aprecia que carece de perspectiva de género ya que critica a las mujeres por perpetrar los roles, sin tomar en cuenta

las estructuras y la opinión de los sabedores hombres, quienes también describen el papel de las mujeres como las cuidadoras del hogar.

Como se puede comprender en el estudio, desde la visión occidental no toman en cuenta que, en las comunidades las mujeres mantienen un papel fundamental en la preservación de los saberes y haceres, en la conservación de la identidad, como mujeres sabías en su conexión con la tierra y la vida. Otra conclusión es que, para la curación de cada enfermedad, se utilizan diferentes procedimientos e ingredientes, y que la forma de curar también varía dependiendo del sabedor o sabedora. Por último, propone que la medicina tradicional sea un complemento de la prevención y atención de las enfermedades, y el nuevo sistema de salud debería tomarlas en cuenta.

En la Agencia de Noticias de mujeres indígenas y afrodescendientes Notimia, se publicó el reportaje que reconoce a la espiritualidad y sanación como parte central de la medicina tradicional. El contexto de este reportaje fue el Encuentro “Sabias, Poderosas Abuelitas” en Oaxaca, de médicas tradicionales y parteras de diferentes poblaciones indígenas y afromexicanas del país (2024). En este encuentro las mujeres compartieron las hierbas y métodos que usan para sanar a sus familias y a la comunidad, saberes que se heredan de generación en generación. Al igual que en la costa chica de Guerrero, clasifican a las plantas en frías y calientes, y de igual forma, las personas también tienen una de estas dos características. Le dan importancia a la defensa del territorio, no como un bien individual, sino como el lugar que les da las hierbas que utilizan para poder curar.

En este encuentro, las médicas tradicionales y parteras definieron a la espiritualidad como la conexión con el presente y el universo. Además, la contemplan como una raíz profunda de la esencia femenina ligada al cuerpo y a la tierra donde dialogan guiadas por la sabiduría ancestral para ayudar a conectar con el poder divino que se encuentra en cada persona. En este encuentro se reunieron mujeres de Oaxaca, Hidalgo, Campeche y otros estados, de origen afro, Zapoteca, nahuas, y diversas poblaciones indígenas, que se dedican a ser ginecólogas naturales autónomas, parteras o sanadoras.

## La espiritualidad, componente importante en la sanación de la población Nn'a'ncue Ñomndaa.

En el mes de noviembre de 2023, un equipo transdisciplinario acudió a comunidades de los municipios de Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca y Ometepec, de la región costa chica de Guerrero, para entrevistar a sabedoras y sabedores de la medicina tradicional. Se realizaron observaciones de los lugares en donde desarrollan la curación y se entrevistaron a 10 sabedoras y sabedores, de los cuales 6 fueron mujeres y 4 hombres. Ocho de ellos realizan la curandería (cuatro hombres y cuatro mujeres), una mujer es sobadora y una mujer es cantadora – curandera. En la mayoría de los casos su lengua materna es el Ñomndaa.

**Tabla 1. Sabedoras y sus curaciones**

	Nombre	Comunidad	Religión	Elementos espirituales	Otros elementos	Enfermedad que curan
1	Melina Nicolás León.	Cochopa, Ometepec.	Católica.	Veladoras, rezos, biblia, santos, cruz, fe, espíritu. Oraciones, rosarios, alabanzas, Dios, la letanía, la virgen.	Hierbas, alcohol, algodón, aceite de olivo.	Espanto.
2	Severa Máxima Eutimia	Cozoyoapan, Xochistlahuaca.	No específica	Ritual en el río, baños, copal silvestre para quemarse y facilitar el parto.	Epazote, hierba santa, hierba buena, jitomate. Con una técnica de presión en las amígdalas por dentro. Técnica de levantar la "mollera" (fontanelas)	Partera, cura de espanto a las mujeres embarazadas, y acomoda al producto. A bebés cuando tienen la "mollera" sumida y problemas de la garganta.
3	Catalina Santiago Moctezuma	Cochopa, Ometepec	Católica.	Hacer limpia, oraciones, agua ardiente, agua bendita, copal, espíritu, aire, levantar la sombra, Dios, la virgen de Guadalupe, o un santito y rezos. Realiza el diagnóstico por medio de la canasta.	Albahaca, otras hierbas, cola de caballo, romero, raíz amarga, hoja de limón, sobada en las amígdalas.	Espanto y coraje (angina en adultos y tos seca en niñas y niños).

	Nombre	Comunidad	Religión	Elementos espirituales	Otros elementos	Enfermedad que curan
4	Delfina Agustina Adelaida	Zacualpan, Ometepec	Creyente.	Fe, creer en que se va curar, flores amarillas, tierra del lugar donde se espantó la persona, huevo. Una limpia. Levantar el alma levantando Humo de copal para el coraje., Guajolote para mujer y guajolota para hombres enfermos de motolín.	Agua tibia con sal y jugo de limón, albahaca, epazote, aceite de oliva, anís, desenfriolito	Espanto, coraje y motolín (antojo) y choque de calor.
5	Enrique Pérez Cruz.	Huehuetónoc, Tlacoachistlahuaca.	No específica.	Hojas de alimento de tigre, piedras de río, agua de lluvia, rezos.	Raíces amargas, bolsas con mezcla de hierbas.	Coraje y espanto, nahual.
6	José Anastacio Hilario	Huehuetónoc, Tlacoachistlahuaca	Católica.	Oraciones, letanía para casos graves. Pedazo de su cabello o de ropa de la "muchacha" que contagió el coraje al niño niña.	Clavo de olor, combinado de hierbas, raíces amargas, hojas de limón y flores.	Espanto y coraje.
7	Rafael Trinidad	Cabeza de Arroyo, Caballo	Católica.	Tierra de donde se espantó, agua de río, velas, copal, alma, sombra, rezos.	Hierbas, flores amarillas, raíces frías, flores rojas, hojas espumosas (chichito), albahaca, hojas de limón o lima.	Nahual, Motolín (antojo) y espanto.
8	Elvira Guadalupe Santiago	Cozoyoapán municipio de Xochistlahuaca	No específica	Creer en que se curarán.	Hueso de mamey, naranja, sábila y cebolla, raíces, combinado de hierbas. Hojas de coshuatl y Cacalichúch, aceite de oliva	Empacho y coraje.
9	Eusebia Santiago Torres	Cochoapa, Ometepec.	Católica	Fe., Vírgenes de la Concepción, de Juquila y de Guadalupe.	Aguardiente.	Coraje y empacho.
10	Tito Agapito Flores	Arroyo grande, Xochistlahuaca.	No se pudo obtener información ya que la narrativa esta en <i>Nomdaa</i> .			

Fuente: Elaboración Propia por medio de entrevistas a sabedoras y sabedores, por la Dra. Guadalupe Antúnez Nájera, Dr. Abraham de Jesús García y traductoras: Licda. Rosalinda López Santiago, Licda. Fernanda López Valtierra, y Guillermo Rosendo.

En el análisis de las narrativas, referente a la fe, se encontró en las entrevistas los siguientes aspectos:

Híjole, le dije, Mira la verdad, yo no sé cómo... se cura de espanto, le dije, pero yo sé que con la fe todo se puede, le dije, y yo como soy una persona que tengo mucha fe, pues la verdad, yo todos los rezos que yo hago lo hago con mucha fe y de que empecé a rezar, yo he visto muchos cambios, pues en mi vida muchas bendiciones, mucha protección". "Si, y por eso le digo a la persona, si quieres te voy a hacer, pues una oración, pues no tiene caso que yo te lea ...una hoja llena de lo que y ... sin que yo tenga nada de fe, le dije, aunque sea un poco, pero si yo lo di mucho corazón yo lo pido con Dios. "de hecho siempre cuando yo curo siempre pido un santito o el crucifijo y ya le prendo su veladora". "Fíjese que a veces voy a la casa de la persona porque a veces vienen a veces voy yo, y ya cuando llego oye un santito efectivo si ya me pone cualquier imagen de la virgen y así". La gente se enferma de espanto porque queda su espíritu en ese lugar cuando se espantan y ya nosotros por lo que hacemos es hablarle en las curaciones para que se levanten pues". "Este pues, Dios es muy grande la verdad. Dios es muy grande y cuando tiene muchísima fe no hay nada imposible a Dios. Así como digo pues yo no soy la que cura nada más la que va a hacer la oración y voy a pedir mucho por ti y el que te va a curar es Dios es nuestro señor Jesucristo. (Catalina Santiago, Comunicación personal, 05-10- 2023).

Otros componentes para curar el espanto tienen relación con el alma y la naturaleza:

[...] tu alma se queda, tu sombra se queda en ese lugar, entonces para curar eso lo que hacen es levantarla (la tierra) para levantar la sombra. ... la tierra hacen como un ritual y preparan... hierbas y levantan la sombra y eso tú lo bebes y te bañan, te bañan con las hierbas también y te tapan para que entre el calor, porque tu cuerpo está frío... ...la persona que está enfermo casi siempre está muy...frío..... Entonces hay que anivelar esa temperatura para que esté.... anivelar la temperatura del cuerpo... (Rafael Trinidad, Comunicación personal, 03 - 10- 2023).

En el caso de la sabedora que es partera, menciona: "el respeto que reciben ellas por parte de la comunidad, son quienes traen la vida al mundo, son las abuelas". En el discurso anterior se identifica la importancia que se le da a los saberes, la representación que tienen las mujeres por ser la conexión entre la tierra, la vida y los seres humanos. Se reconoce a la partería como un don que se tiene.

En otra de las narrativas espirituales relacionadas con Dios, donde para hacer el diagnóstico utilizan una canasta colocada boca abajo pendiendo de una tijera a la cual le hacen una serie de preguntas, se encontraron los siguientes componentes:

Yo le pido a Dios, para poder levantar su espíritu, Dios mandó a su hijo y al espíritu, Dios hizo una cruz para salvar a su hija, yo siempre pido a Dios cuando un niño o una persona está enferma, porque me siento mal si una persona está enferma. Para leer la canasta le pregunto a la canasta y digo Dios ayúdame. (Catalina Santiago, Comunicación personal, 05-10- 2023)

En la narrativa de la Sra. Delfina, originaria de la comunidad de Zacuaplan, municipio de Ometepec; se encontraron los siguientes aspectos espirituales cuando se le preguntó si recurría a algún rezo o imagen religiosa:

Por la fuerza de Dios y con la ayuda de Dios se van a curar porque por mí sola yo no puedo, por eso, le pido a Dios que me apoye y yo pueda curar, aunque tengan muchos estudios las personas, estén bien preparadas, pero a veces están enfermas y no hay cura y yo por eso pongo todo en manos de Dios, porque primero está Dios y es el que ayuda a curar. Veo ahorita a mi edad pues eso lo que está pasando, qué pues no hay fe y no piden ayuda a Dios, y como yo veo, lo que yo hago me funciona y curo a mis nietos, a mi familia y me siento a gusto de que estoy ayudando a curarse. (Delfina Agustina, Comunicación personal, 05-10- 2023)

Continuando con la narrativa de la Sra. Delfina a la pregunta ¿los que no tienen fe no se pueden curar? Respondió lo siguiente: No se pueden curar porque uno debe pedirlo con mucha fe, que Dios te pueda ayudar y hace ver la importancia de que Dios le dé el don de curar al mencionar que no aprendió en ningún lugar, solo que ella le pidió a Dios que le diera o le concediera ese don de poder curar a las personas. Durante el proceso de sus curaciones, toma en cuenta las festividades de algunos de los santos conocidos dentro del catolicismo, como: a la Virgen María de Guadalupe, la Virgen de Juquila, la Virgen de los Remedios, Santo Domingo, San Martín de Porres, San Judas Tadeo, San Cipriano y Santa Justina, así como a Jesucristo hijo de Dios y a Dios Padre.

A través de la traductora se explicó que en los rezos que hace durante la curación, tiene que llamar a los Santos curanderos, como los que se mencionaron en el párrafo anterior, que son los que curaban desde mucho tiempo atrás. El don de poder curar también conlleva una responsabilidad con la comunidad: “una persona se puede enfermar en cualquier momento y si está en sus manos...la posibilidad de curarlos y

reunir todo lo que necesita” ((Delfina Agustina, Comunicación personal, 05-10- 2023).

La curación en este caso, además de considerarse como un don, es heredada por los santos que curaron, es una conexión con el pasado. La medicina tradicional no es lo mismo que la brujería, el sabedor aclara esta diferencia:

“hay un señor que también sabe curar, el único detalle es que se comenta que él también hace brujería, entonces y que el caso de él (sabador entrevistado) solo es un asunto de curar, este entonces él trabaja, con la parte, de la parte que es de Dios, no anda en otras cosas (Enrique, Pérez, Comunicación personal, 04-10- 2023).

Desde otra perspectiva el Sr. Enrique, explicó la importancia que tiene la medicina tradicional por sus bajos costos y accesibilidad, además de recalcar que el final de la vida de las personas está en las manos de un Ser Supremo.

“Entonces nadie quiere aprender, y esto urge que el comisario o que alguna autoridad invite a la gente que le dé la importancia que tienen estos conocimientos para que se puedan conservar, porque por ejemplo acá la gente es indígena, es pobre , y no tiene el dinero para ir al hospital, entonces es muy difícil porque, que tal en una operación si las personas, si Dios dice que se pueden morir, que le toca, tiene ese destino de morir en el hospital, pues con mucha facilidad ahí se queda no, y en cambio si tienen la bendición de Dios de curarse de una enfermedad grave y con la medicina que si el tiene que ver con estas enfermedades que un curandero puede curar pues entonces con mucha facilidad se pueden curar de manera económica, sin necesidad de exponerse su vida porque una operación aparte del costo económico también es el riesgo que las personas corren que además muchas veces esa enfermedad ni siquiera se puede curar.. (Enrique, Pérez, Comunicación personal, 05-10- 2023).

Sumándose a esta mirada el Sr. Rosendo quien fue el traductor durante el proceso de las entrevistas complementó con lo siguiente:

“entonces ahora, viene la parte de la espiritualidad, el creer en Dios eso cuenta mucho. que las personas crean en Dios y se puedan entonces atenderse, entonces ellos pueden orar por la persona para que se puedan curar, insistiendo que también hay personas que pues sí, si su enfermedad no está en manos de los doctores curarlo, pues no se va a curar, y tiene que ser curado finalmente por un curandero y eso es lo que ha pasado, que la gente en muchos casos termina curándose por el curandero después de venir del hospital” (Guillermo Rosendo, Comunicación personal, 04-10 -2023).

En la curación del nahual, el elemento del tigre revela la relación con la naturaleza y seres con un fuerte simbolismo en las culturas ancestrales, como lo es el tigre (Tecuán, jaguar, jaguarcillo son otras especies propias de la región). Esta enfermedad tiene un componente espiritual, que guarda relación con la conexión entre cada persona de la comunidad y “su nahual”, es decir el animal que le acompaña en la vida. La cosmovisión relaciona a los seres vivos del mundo entre sí, y en esta conexión, si le sucede algo negativo al animal, la persona con la que está conectada en espíritu o energía, enferma, como se explicó en la entrevista de la cual se presente el siguiente extracto:

“Hay personas que se le hincha la cara, entonces es un síntoma que tiene nahual, o hay personas que arden, sienten que se queman casi todo el cuerpo, entonces este síntoma de que tiene problema de nahual, o hay persona que sienten que su corazón se le está quemando, entonces eso son los síntomas que es nahual, entonces hay que hacer esa curación”. “Hay personas, que a veces amanecen con un moretón de manera anormal en su brazo o parte de su cuerpo, significa que tiene este nahual, y el nahual tiene que ver con el animal, que la creencia en el pueblo que las personas, cada una de las personas tenemos un nahual, tenemos una conexión con un animal, entonces, cuando esté animal sufre de algo”. “El animal que cada quien tiene es un tigre, no es otro animal” (Enrique, Pérez, Comunicación personal, 04-10- 2023).

Otro de los sabedores, a la pregunta de la entrevistadora ¿todas las personas se curan de nahual? explicó:

...está enfermedad se cura solo fallece quien no se atiende, de esta manera, entonces y que parte de la curación, este tiene que ver con la recolección de las plantas, las hojas principalmente ramas, y se bañan de está hoja del alimento del tigre, se tiene que bañar del agua y tomarse un poco. “Les pueden colectar las plantas, las hojas las lleva para rezar, con las pedras de la lluvia, y de ahí se va a la casa, al domicilio del enfermo, ahí prepara las hojas y ahí cura a la persona (Rafael Trinidad, Comunicación personal, 04-10 -2023).

En otra de las enfermedades, como la del espanto, se encontró que los elementos utilizados para la curación son de índole espiritual y religioso como los rezos y novenarios, así como levantar la sombra y preguntarle a “la canasta” en un ritual.

...hacen los rezos novenarios ni dicen..., pues son varios rezos que le hacen a la persona para que pueda como sanar, y también lo bañan con hierbas, pero ese es... otro tipo, método que es más como alargada... cuando la persona no está tan grave o que quiere que .... lo curen así...la misma canasta va diciendo, pero cuando son enfermedades ...muy avanzada te das cuenta que la persona está

enfermo de espanto, entonces es ir con la canasta y preguntar ¿dónde está su sombra? acudir al lugar específico para levantar esa sombra”. (Rafael Trinidad, Comunicación personal, (03 - 10- 2023).

El espanto es una enfermedad que la medicina occidental no reconoce y por lo tanto, no atiende, sin embargo, la población sí puede presentarla. En palabras del traductor: “puede deberse a situaciones inesperadas como encontrarse una culebra cerca, el ataque de una vaca, que le apunten con un arma, los tipos de espanto se clasifican en menores y graves” (Guillermo Rosendo, Comunicación personal, 04-10 -2023). Entre los síntomas se pueden identificar la fiebre, alteraciones del sueño, alteraciones del ánimo y físicas; si la fiebre es recurrente y se presenta a una hora específica, significa que fue la hora en la que se asustó (Delfina Agustina, Comunicación personal, 04-10 -2023).

Otro de los médicos tradicionales que cura el espanto y el nahual, compartió lo siguiente:

Varios tipos de enfermedades de las que se enferman los Ñomndaa. Esas enfermedades no tan fáciles lo detectan los médicos en un hospital o cuando vas a consulta, por ejemplo, el espanto y el coraje, de nahual, que te enfermas, que no sabes qué es lo que tienes, o sea tu cuerpo. Siente malestares, que se pueden presentar y no puedes estar bien contigo mismo. Es cuando ellos curan en los arroyos, de nahual o de susto y esos son los que los doctores no lo detectan, aunque vayas muchas veces. Te den medicamentos, pero ya cuando uno ya se cura con un curandero o con una persona que sabe, se logran curarse haciendo todo ese tipo de ritual (Rafael Trinidad, Comunicación personal, 03 - 10- 2023).

La enfermedad del “nahual” es una combinación de creencias de sus antepasados, basados en la observación y conocimientos de las hierbas, curan el malestar del alma, que se presenta con diversos signos y síntomas, como son fiebre, dolor de cabeza, cansancio, tristeza. No separan las enfermedades del cuerpo y las emocionales. El médico tradicional Rafael dice acerca de esta enfermedad:

...Es una .... historia de los antepasados.... cuentan los abuelos que todo el ser humano, todos nosotros tenemos un animal que nos representa y que tiene como parte de nosotros...El otro ser. Qué tiene tu espíritu, tu alma, entonces puede ser tanto él, yo y usted que cada quien tiene su animal que nos representa puede ser: Jaguar, paloma, pájaro. Los animales que hay en el campo, incluso hasta culebra o serpiente puedes tener.... tienes tu animal que te representa. Entonces, si ha habido muertes que son como muy rápida y que eso quiere decir...

Que en el animal que representa a esa persona está en los cerros o lejos, y tal vez lo golpearon, le pasó algo y por eso.... muy rápido su muerte, porque su animal su nahual ya le pasó algún accidente y por eso él llega a fallecer o ella.... (Rafael Trinidad, Comunicación personal, 03 - 10- 2023).

Las sabedoras y sabedores tiene muy claro hasta qué punto pueden curar, y en donde le compete a la medicina alópata, como lo explicó el médico tradicional José (2023), al reconocer que no puede curar el Covid-19 y la epilepsia, de la cuál falleció su hijo. Así mismo, la sabedora Eusebia mencionó el cáncer (2023).

En la curación del motolín (antojo), también se encontraron aspectos espirituales y religiosos como lo explica la traductora: “por ejemplo, cuando se cura de ... antojo se requiere alguien que pueda leer los rezos, ...los libros en donde vienen los rezos...son unos rezos que ellos hacen. En esta curación se encuentran las relaciones familiares, el apoyo entre sí, el estado emocional y la conexión con su nahual: “Está relacionado con el nahual porque también tu animal que está en los cerros, en la montaña o lejos, ...también tiene ese antojo ... que quiere esa comida especial., pero no es lo mismo cuando tú te enfermas que esa forma de curar requiere que tú estés en familia, ese ambiente familiar para hacer esta curación... ..... (Rosalinda López. Comunicación personal, 03-10-23).

La creencia y la fe se encuentran prácticamente en las diez entrevistas: “pues ya no cree en el coraje. Ya es la creencia de uno”. A la pregunta: ¿y la comunidad, confía o tiene fe en estas curaciones?, la curandera respondió: Yo si tengo fe. Al preguntar como cura el espantó, dijo: “El espanto yo rezo y ...hago limpia, primero hago limpia, después los rezos para levantar su espíritu” (Eusebia Santiago. Comunicación personal, 03-10-23).

## Conclusiones

Del análisis de las nueve narrativas de sabedoras y sabedores de la medicina tradicional, se encontró aunado a la investigación documental, que la espiritualidad, la fe en la curación, el pedir a un poder superior, se encuentra tanto en las culturas americanas como en algunas europeas y orientales y es parte fundamental en el proceso de curación. Se encuentra que las oraciones y los rezos son un medio para la recuperación de las personas enfermas, y profesan la religión católica. El saber y hacer una curación se considera un don, y este don implica una responsabilidad de ayudar a la comunidad. La práctica de la medicina tradicional no es lo

mismo que la brujería, ya que existe una línea para las y los sabedores entre el bien y el mal. La curación la relacionan con el “lado bueno”, posible herencia de la religión católica.

El sabedor entrevistado que se ha especializado en la curación del nahual, no mencionó ningún aspecto de la religión católica, pero si mostró respeto por el tigre, animal que ha sido considerado sagrado en diferentes culturas de América y México. Es posible que lo anterior se traduzca como una resistencia a la religión impuesta por la conquista, y una preservación de creencias ancestrales que conectan a los seres humanos con la naturaleza por medio del nahual que cada quien tiene (aunque en la cosmovisión Ñomndaa la tierra no nos pertenece ni los animales que viven libres).

Las vírgenes y santos relacionados con la curación son los más asistidos. Entre las vírgenes que más se nombraron, fue a la virgen de Guadalupe y de Juquila.

La medicina tradicional o ancestral es holística, integrativa, atiende como un todo lo corporal, emocional y espiritual, algo de lo que carece la medicina alópata. Se especializa en enfermedades de la comunidad como es el espanto, el motolín, el enojo (coraje) y el nahual. Reconoce sus límites con enfermedades como el cáncer o el Covid-19. Es económica y de fácil acceso ya que los costos son bajos, las distancias son accesibles, y no requiere trasladarse a las cabeceras municipales en donde hay centros de salud, sólo la ciudad de Ometepec tiene un hospital.

Las mujeres son quienes han combinado elementos de la medicina tradicional con la medicina alópata, como el desenfriolito, el aceite de ricino y el estomaquil. En el aspecto espiritual si existe un sincretismo de elementos ancestrales y elementos católicos, como es el copal, las oraciones, el agua de río, las veladoras y las imágenes de santos y vírgenes.

Se requiere el reconocimiento y la integración a la medicina alópata de los elementos espirituales de la medicina ancestral, por ser la espiritualidad elemento importante en la salud de las personas, pertenezcan o no a comunidades indígenas o afros.

Por último, agradecemos a las sabedoras y sabedores que, desde su precariedad y poco reconocimiento social y económico, han compartido con generosidad sus saberes, haceres y sentires.

## Referencias

- AGENCIA de noticias de mujeres indígenas y afrodescendientes NOTIMIA (26 de octubre de 2024). Espiritualidad y sanación, parte central de la medicina tradicional. <https://notimia.com/espiritualidad-y-sanacion-parte-central-de-la-medicina-tradicional/>
- ARAUJO C. S. E. y Velázquez M. E. M. (2016). El Papel De La Espiritualidad En La Restauración De La Salud. Unidad de Endocrinología. Instituto Autónomo Hospital Universitario de Los Andes. *Revista Venezuela Endocrinol Metab* 2016;14(2). Pp. 93-95.
- BERNARDINO do C. K. (2022). Espiritualidad aplicada a la medicina. Centro Universitario, São João del-Rei/MG, Brasil. *Revista Bioética*.
- FUSTER, G. D. E. (2019). Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico. *Rev. Propósitos. representaciones. ene./abr* 7(1). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú <http://dx.doi.org/10.20511/pyr2019.v7n1.267>
- JAPÓN B. A., Clavijo M. J. Tubay Z. F., (2025). La medicina ancestral: sentires, pensares y haceres según los curanderos, sanadores, yachaks y comadronas de la UNASAY- E. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, Asunción, Paraguay*. V(6) p 3467.
- RAMÍREZ C. F. Y., Sánchez B. J. M. y Martell M. J. (2019). Creencias y prácticas de la medicina tradicional en la comunidad de Tacoaleche, Guadalupe, Zacatecas. *Revista Perspectivas Sociales*. Julio – Diciembre. 21(2) pp. 105-121.

# Desafíos de la medicina tradicional y herbolaria amuzga como recurso para la salud: práctica, permanencia y evolución

---

TANNIA ALEXANDRA QUIÑONES MUÑOZ\*

Desde la cosmovisión amuzga, la salud es integral y se concibe como el equilibrio entre alimentos, plantas, religión y cultura (Leyva Trinidad y Pérez Vázquez, 2022) y la enfermedad es una alteración del equilibrio natural. Las sabidurías tradicionales y el manejo de los sistemas agroecológicos, son fundamentales para su vida y el mantenimiento de su biodiversidad ecológica. Los pueblos indígenas, en su vida cotidiana y frente a contingencias de salud, han sabido reaccionar con prácticas y conocimientos tradicionales, con perspectivas comunitarias y solidarias y, con prácticas sostenibles y agroecológicamente viables (Sánchez Osorio et al., 2022b). Aunque, como una visión general, las prácticas y saberes de culturas no occidentales son cuestionadas por la ciencia, por creerse que es un quehacer desligado del razonamiento lógico, estructurado y sistémico (Garza Zepeda et al., 2022). Y a la par, los pueblos indígenas han mostrado desconfianza por los centros de salud de medicina moderna debido a prácticas excluyentes, racistas, con falta de diálogo, con desconocimiento y falta de empatía hacia la comunidad (Garza Zepeda et al., 2022; Cuevas Herrera et al., 2022). La medicina tradicional según la Organización Mundial de la Salud (OMS), es “*el conjunto de conocimientos, habilidades y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias indígenas de diferentes culturas, explicables o no, usadas en el mantenimiento de la salud y la prevención, diagnóstico, mejora o tratamiento de enfermedades físicas y mentales*” (OMS, 2025). La medicina tradicional es el sistema médico prevalente en la población amuzga; es la realidad de los saberes ancestrales, junto con su interacción con la naturaleza, con seres animados y no, espíritus y familiares fallecidos, para el restableci-

---

\* SECIHTI-CIATEJ (Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación - Centro de Investigación y Asistencia en Tecnología y Diseño del Estado de Jalisco), taquinones@ciatej.mx.

miento de energías, emociones, y funciones físicas (Flores López et al., 2022).

La regulación y las prácticas en torno a las terapias con preparaciones de extractos de plantas es variable de país a país. Dentro de los esfuerzos que desarrolla la OMS, se presentó la Estrategia sobre Medicina Tradicional 2014-2023 (OMS, 2013) en la que señalan que la medicina tradicional es parte importante y con frecuencia subestimada de los servicios de salud y consideran objetivos estratégicos que apoyan a los Estados Miembros a *“aprovechar la contribución potencial de la medicina tradicional complementaria a la salud, el bienestar y la atención de salud centrada en las personas y promuevan la utilización segura y eficaz de la medicina tradicional complementaria a través de la reglamentación y la investigación...”* (WHO, 2025). En febrero 2023 el Consejo Ejecutivo de la ONU decidió prorrogar la Estrategia al 2025, y colaborar en un nuevo proyecto de estrategia para el periodo 2025-2034 (WHO, 2023). Históricamente, en la práctica, la prevención de la salud a nivel “Estado” y sus políticas, no han tomado en cuenta la percepción intercultural, y si han considerado la razón occidental. Se ha mencionado inclusive que la práctica y amplitud de territorio de la medicina moderna ha apoyado a la desaparición de médicos tradicionales, principalmente debido a que la medicina moderna ha dudado de los saberes que no son medidos y/o clasificados (Acuña Villavicencio, 2022). Se dice que la intervención del Estado para mejora de la salud indígena ha sido magra, con búsqueda de incidencia, pero lo que se observa es que el conocimiento tradicional se ha mantenido marginado, como un beneficio solo de los individuos propios de la comunidad (Lerín Piñón, 2004).

Los pueblos indígenas han desarrollado distintas formas de atención, técnicas diagnósticas, indicadores de problemas de salud, formas de tratamiento, todo en busca de prevenir, tratar, controlar, aliviar y/o curar. La medicina moderna está siendo incluida en los pueblos indígenas, ya que incorporan el uso de fármacos. En los pueblos indígenas el desarrollo de enfermedades se debe en gran parte a las desigualdades e inequidades sociales y la estructura socioeconómica (“circunstancias”) (Burguete Cal y Mayor, 2022). La medicina tradicional es un saber de la comunidad (incluso heredado en familias) que trata males provocados por un individuo o por el mismo enfermo, a diferencia de la medicina moderna (o biomedicina) que es un área especializada y propia de la anatomía y bioquímica, respaldada por evidencia (Acuña Villavicencio,

2022). Bajo este panorama es que se presenta una reflexión sobre los desafíos a los que la comunidad amuzga, con sus conocimientos y tradiciones medicinales, se podría enfrentar para la búsqueda de una interacción/unión con o hacia la medicina moderna, en busca de mejor calidad de vida de las comunidades originarias y hacia su globalización.

## Remedios herbolarios amuzgos

La OMS reportó que la medicina tradicional es aplicada por un aproximado del 80% de la población mundial (WHO, 2022), y, por lo tanto, es parte importante de los sistemas de atención sanitaria. Las preparaciones de origen herbal (fitomedicamentos) contienen mezclas complejas de químicos activos, con diferentes propiedades, tanto en individual, como en mezcla, variedad de formas de acción y límites de consumo por toxicidades. Los amuzgos usan entre otras plantas, mango, cacahuananche, mulato, metatera, tequereque, epazotillo, hoja del nahual, limón, raíces de cítricos, guayaba, guanábana, cinco negritos, flor de mayo, la prodigiosa o gobernadora, la hoja de alacrán, el guarumbo, helechos, epazote, hierbabuena y la hierba santa; y para los efectos medicinales tradicionales que tienen, ya se han reportado diversas investigaciones científicas. Entre las propiedades demostradas se encuentran la antidiabética, anticancerígena, inmunosupresora, antimicótica, antioxidante, neuroprotectora, antiinflamatoria, hepatoprotectora, antimicrobiana, antilipidémica, gastroprotectora, entre otras (Quiñones-Muñoz et al., 2024). Según la cosmovisión amuzga (cultura, identidad) el origen de las enfermedades tiene causas espirituales, energéticas o emocionales, por lo tanto, su sanación incluye rituales que llaman a estas entidades, y además se apoyan de la naturaleza por el uso de hojas, raíces, y cortezas, para la elaboración de sus remedios como tés, ungüentos, o baños. Las figuras de conocimiento que atienden al pueblo amuzgo son llamados, curanderos, parteros, hueseros, rezanderos o en general, médicos tradicionales (Navarro et al., 2017).

El sistema de salud indígena hoy en día se visualiza como intercultural, con interacciones entre la cultura indígena y la moderna (occidental o biomédica), a pesar de las grandes diferencias en las condiciones de vida, inferiores para la población indígena. Como resultado de estudios formales, la salud se ha identificado como un derecho intercultural, que

debería ser incluido en las políticas públicas para mejorar indicadores de calidad de vida de las comunidades indígenas. Aunque ya ha habido algunos intentos con centros hospitalarios interculturales, no se han detectado cambios significativos en la calidad de atención o indicadores epidemiológicos de las comunidades (Maya y Sánchez, 2018). Ejemplo de la resistencia y sobrevivencia de los amuzgos con ayuda del sistema de salud intercultural fue la pandemia por COVID19 (Sánchez-Osorio et al., 2022a) cuando se emplearon sus conocimientos en remedios herbales como el té de jengibre o el té de hierba santa con canela, para el tratamiento de los síntomas (tos, fiebre, dolor de cabeza); usan vitaminas (complejo B) y sueros. En casos complejos de que los tratamientos tradicionales no funcionaran, se busca atención de médicos particulares y como último recurso, del hospital básico (Cuevas Herrera et al., 2022). Los médicos tradicionales amuzgos han reconocido la necesidad de conocimiento sobre nuevas enfermedades, incluyendo la COVID19, para su tratamiento en la comunidad (Flores López et al., 2022), además de que reconocen sus alcances y límites; ejemplo, las enfermedades crónico-degenerativas no están dentro de sus conocimientos y en general las derivan a médicos alópatas (Menéndez, 2015). Por supuesto, la receptividad a capacitaciones externas depende de cada individuo, lo que se visualiza también como un fenómeno generacional: mayor apertura en jóvenes amuzgos, pero con menor interés en las prácticas tradicionales (Cuevas Herrera et al., 2022). Todo esto confirma que se va avanzando en la ruta de acercamiento y apropiación de un modelo de salud intercultural.

## **Desafíos de la comunidad amuzga**

### *Lenguaje*

El lenguaje, la relación humano-naturaleza, el agua y la comprensión de la salud, son parte importante de la cosmovisión Nn'a'ncue Ñomnda (amuzgos). Uno de sus retos, es el mantener viva su lengua, para con ello mantener viva su cultura, tradición, conocimientos y comunidad, ante la amenaza de la modernidad. La capacidad de comunicación es un factor importante en los desafíos que tienen las comunidades indígenas. Las barreras por idioma pueden ser causa de no tener la información

correcta, malinterpretar lecturas o mantenerse completamente aislados. Esto aplica a temas tanto económicos, como de salud, y sociales, entre otros. De este modo, el diálogo abierto entre distintas cosmovisiones es imperante. Una evolución sostenible debe considerar las dimensiones social, medioambiental y económica para el buen desarrollo humano; además de que ellas pueden ser diferentes entre comunidades y que la permanencia y evolución pueden depender en gran medida del conocimiento racional y de la cooperación. En las sociedades tradicionales el conocimiento se ha mantenido por un mecanismo de transmisión oral. La transferencia del conocimiento tradicional incluye los recursos naturales, las técnicas de manejo, imitación de comportamientos, e ideas tradicionales (espacio-tiempo), y sus metas como grupo social (reconocidos como “*conocimiento indígena*”) (Sánchez Osorio et al., 2022b).

### *Reconocimiento de su medicina tradicional*

Se dice que la economía y política de la modernización, no van de la mano con las cosmovisiones (tradiciones, relación con la naturaleza, técnicas) de los pueblos indígenas, además de que los desencuentros entre conocimientos indígenas y científicos sería por aspectos de universalidad, aplicabilidad general y especialización creciente del último, que lo local, específico e integral del primero, no considera (Sánchez Osorio et al., 2022b). El fortalecimiento de sistemas de salud interculturales otorgaría a la población y el mundo, el reconocimiento de los conocimientos tradicionales no sobre la medicina moderna, sino a la par y en exitosa complementariedad. Los sabios de las comunidades indígenas se han preocupado por generar diálogos con la medicina moderna (alópata) para superar situaciones extraordinarias, como lo fue la pandemia por COVID19. En paralelo, no se observa claramente (aunque existen) alguna consideración de las instancias de salud del estado, para los saberes locales, lo que no ayuda a los procesos de diálogo entre las dos culturas, lo que, a su vez, ha impedido la atención armonizada de la población (Reyes de la Cruz, 2022). Un punto de importancia es la visión desde lo social, en la búsqueda de explicaciones sobre cómo actúan las sociedades frente a diversas enfermedades; considerando el patrimonio cultural, biológico, cosmovisión y saberes acumulados, de cada pueblo indígena. Desde lo social, se ha concluido que el modelo de atención a la salud de los amuzgos, incluye la incorporación de plantas, fármacos, prácticas

ancestrales, prácticas actuales, resiliencia, y practicas con base en una estructura social e intercultural propia, no solo desde el conocimiento básico tradicional (Burguete Cal y Mayor, 2022).

En los proyectos de salud intercultural que el Estado ha lanzado, se ha enfocado primordialmente en la formación del personal de salud para aplicar sus prácticas en los entornos originarios, no tanto para gestionar puntos de encuentro entre ambos conocimientos (Lerín Piñon, 2004). Un ejemplo de la intervención del Estado es cuando la Secretaría de Salud invitó a las parteras amuzgas a un proyecto que pretendía capacitarlas bajo el esquema moderno (científico), sin tener una intervención real en los partos, más bien siendo como un apoyo emocional a las pacientes, y sirviendo como informante para las instituciones de salud para cuando ocurrieran los eventos; se les otorgaría certificación como parteras profesionales. Algunas parteras sintieron el ofrecimiento como una invasión y decidieron no participar (Cuevas Herrera et al., 2022). Otras cuantas, encontraron respaldo y empatía con los médicos modernos, por lo que siguieron con la interacción para complementar conocimientos de detección, diagnóstico y atención. Otro evento de intento de interacción fue la creación de la Organización de Curanderos en Cozoyoapan (1995), promovida por médicos del Hospital Regional. En esa ocasión los médicos tradicionales participaron en cursos con algunos desacuerdos por la falta de apoyo económico para sus alimentos y movilidad, lo que propicio el no seguir la actividad (Flores López et al., 2022).

La Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural, fue creada en agosto de 2002 por el Estado Mexicano, para el reconocimiento de la diversidad cultural y ante la necesidad de nuevos modelos de atención a la salud. Su trabajo es *“Definir e impulsar la política intercultural en la oferta de los servicios institucionales, con una visión acorde con las expectativas de la sociedad en un marco de respeto y promoción de los derechos humanos, la perspectiva de género, y una visión innovadora que promueve la interrelación con la medicina tradicional mexicana y las denominadas medicinas complementarias, presentes en las preferencias de la sociedad”* (SSA, 2023). Dicha Dirección desarrollo en 2023 un “Curso en línea de formación replicadores en salud intercultural”, solo por mencionar un ejemplo de sus actividades. Esto confirma y extiende a la fecha, lo dicho por Lerín Piñon (2004) que, desde entonces, visualizaba una intervención del Estado en capacitaciones del personal del sector salud. Un análisis profundo de los impactos directos de las capacitacio-

nes en sistemas interculturales debería ser más difundido, para apoyo y conocimiento de la sociedad en general, además del sistema de salud.

El reconocimiento de los conocimientos tradicionales es un tema trabajado a nivel global. El tema internacional para la ONU en 2020 fue “COVID19 y la resiliencia de los pueblos indígenas”, precisamente para reflexionar sobre las formas de resiliencia y fortaleza de los pueblos indígenas, ya que suelen verse afectados de modo desproporcional, debido a las diversas vulnerabilidades por ser pueblos indígenas (CNDH, 2020). La OMS y el Gobierno de la India firmaron en marzo 2022 un acuerdo para crear el Centro Mundial de Medicina Tradicional de la OMS, donde el Gobierno Indio invirtió US\$ 250 millones, buscando aprovechar los beneficios de la medicina tradicional, en conjunto con la ciencia moderna y la tecnología, para un beneficio global. Dicho Centro Mundial de la ONU podría ser de gran apoyo para mejorar el trabajo en conjunto, alejando los desafíos sociales, políticos y económicos que representan para países en desarrollo y comunidades regionales como la amuzga (WHO, 2022).

### *Vulnerabilidad económica*

Las poblaciones indígenas en México, incluyendo la amuzga, viven en condiciones de pobreza y vulnerabilidad, desventajosas para su desarrollo económico. La lengua indígena “amuzgo” es usada por el grupo amuzgo-mixteco, principalmente reportada en Xochistlahuaca, Guerrero, con 41,455 hablantes de 162 localidades (SIC, 2020). La Región Costa Chica de Guerrero, es también conocida como la zona de los amuzgos, y comprende los municipios de Xochistlahuaca, Ometepec y Tlacoachistlahuaca. Según datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social en México (CONEVAL, 2018), el 69.5% (8.4 millones de personas) de la población indígena se encuentra en pobreza y el 27.9 % (3.4 millones de personas) en pobreza extrema considerando los principales indicadores de carencia social que son el rezago educativo, el acceso a servicios de salud, a la seguridad social, a la alimentación, y la calidad, espacios y servicios de vivienda. El CONEVAL (2024) en sus fichas de información municipal reporta las incidencias de carencias sociales y de ingreso, 2015-2020, para los municipios, siendo los indicadores para Xochistlahuaca, Ometepec y Tlacoachistlahuaca, los resumidos en la **Tabla 1**. El Centro de Estudios de Finanzas Públicas

(CEFP, 2018) enlista los municipios que presentan más de un 70% de su población en situación de pobreza (reportado por Estado: Guerrero). En dicho listado Tlacoachistlahuaca ocupa el lugar 15 con 91.6% de su población en pobreza, de la que 65.4% en pobreza extrema y 26.2% en pobreza moderada; Xochistlahuaca está en el 17vo lugar, con 91.3% de su población en pobreza, 53.9% en pobreza extrema y 37.4% en pobreza moderada; Ometepec esta fuera del listado, presentando menos del 70% de pobreza global.

**Tabla 1. Incidencias de las carencias sociales y el ingreso, 2015-2020 d e los municipios amuzgos de Guerrero, México**

Indicador (2020)	Tlacoachistlahuaca	Xochistlahuaca	Ometepec
Rezago educativo	45.7	47.8	23.8
Acceso a los servicios de salud	27.4	11.9	36.3
Acceso a la seguridad social	88.4	87.0	81.5
Calidad y espacios de la vivienda	55.7	49.2	27.0
Acceso a los servicios básicos en la vivienda	89.0	89.9	69.6
Acceso a la alimentación nutritiva y de calidad	41.5	38.4	51.6
Población con ingreso inferior a la línea de pobreza por ingresos	83.4	88.0	69.2
Población con ingreso inferior a la línea de pobreza extrema por ingresos	49.0	50.5	37.9

Fuente: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2024). El porcentaje con respecto a la entidad se obtiene como la razón entre el número de personas en la situación específica en el municipio con respecto al total de personas con dicha situación en la entidad.

Las localidades amuzgas son rurales de no más de 1000 habitantes, con accesos carreteros, tiendas de abarrotes, algunas panaderías, con puntos de venta de productos derivados de autoproducción como aves de corral y productos lácteos. Su dinámica de economía local deriva de la producción agrícola y pecuaria, Tlacoachistlahuaca resalta por su actividad ganadera y elaboración de productos lácteos y, la elaboración de textiles es una actividad importante en las localidades y realizada, en general, por las mujeres (Flores López et al., 2022). Las mujeres amuzgas se dedican a tejer prendas de vestir y otras artesanías que se comercializan y ayudan a la economía familiar. Las actividades productivas de los hombres van en torno a la agricultura, la ganadería, la pesca y el turismo (Leyva Trinidad y Pérez Vázquez, 2022). El esfuerzo diario para obtener ingresos y poder sobrevivir, es un constante en las comunidades. Las economías familiares amuzgas se basan en lógicas de intercambio y ayuda mutua,

enmarcadas por el bien común. Los amuzgos, bajo la cosmovisión del cuidado de la naturaleza, han notado el carácter colectivo que ello involucra, ya que la naturaleza representa vida, sociedad y organización compartidas (Cuevas Herrera et al., 2022). Con base a estas lógicas, se han creado redes de apoyo para comercializar sus productos, del campo, artesanías y de turismo (Reyes de la Cruz, 2022).

### *Desafíos tecnológicos*

Los amuzgos hoy en día, además de sus tradiciones fuertemente arraigadas tienen prácticas occidentales, que incluyen el uso de internet, teléfonos celulares, aplicaciones de software, estudios de licenciaturas y maestrías, de la mano de ideas de progreso en comunidad; mejor interculturalidad médica ha existido cuando se presenta un médico moderno de profesión, de origen amuzgo, o con el conocimiento del idioma (Sánchez-Osorio et al., 2022a). En una encuesta aplicada en comunidades de Xochistlahuaca, en Guerrero, México (2020), se obtuvo que de 997 personas entrevistadas, el 77% disponía de celular, el 15.64% disponía de computadora o de una laptop. En la comunidad no se ignora que las tecnologías de la información son importantes hoy en día en la dinámica económica y que su ausencia disminuye las capacidades de comercialización de sus productos, además de que impactarían en llegar a tener producciones automatizadas, controles administrativos, registros de consumidores, etc. Considerando esto, es donde se observa una brecha importante para el uso de desarrollos digitales en las comunidades indígenas (Palacios Pérez et al., 2022). Recordemos que la medicina tradicional es antesala de numerosos fármacos de éxito usados hoy en día. Se ha reportado, que los fármacos aprobados para uso (40%) tienen orígenes naturales, lo que indica, además, que la conservación de la biodiversidad y su sostenibilidad debe ser tema prioritario de las poblaciones y sus territorios; visión afín a la amuzga. Por ejemplo, la aspirina se descubrió gracias al uso de la corteza de sauce, y el uso de la artemisinina para el control de la malaria resulto del análisis de antiguos textos médicos chinos. Hoy en día se observa que la Inteligencia Artificial, también han modernizado la medicina tradicional, con la identificación de bases empíricas, la verificación de propiedades farmacocinéticas, el uso de imagenología por resonancia magnética para determinar actividades biológicas, etc. (WHO, 2022). Desafortunadamente no es la mayoría de

la población amuzga, la conocedora de tecnologías de la información (ver Rezagó educativo, Tabla 1), por lo que se vuelve un desafío moderno, el poder incorporar las tecnologías a la mejora y desarrollo de su medicina tradicional.

### *Desafíos normativos*

La Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (COFEPRIS) es la autoridad nacional mexicana encargada de “*proteger a la población contra riesgos a la salud provocados por el uso y consumo de bienes y servicios, insumos para la salud, así como por su exposición a factores ambientales y laborales, la ocurrencia de emergencias sanitarias y la prestación de servicios de salud mediante la regulación, control y prevención de riesgos sanitarios*” (COFEPRIS, 2025). La COFEPRIS tiene procedimientos establecidos por los que otorga permisos para la producción y comercialización de productos de origen herbal, específicamente para medicamentos herbolarios y para remedios herbolarios. Se debe realizar la solicitud y cumplir los requerimientos con los que COFEPRIS verifica que el producto no es causal de riesgos contra la buena salud de la población. La Farmacopea (“*hacer o confeccionar medicamentos o fármacos*”) de los Estados Unidos Mexicanos (NOM-001-SSA1-2010, 2011), según el Reglamento de Insumos para la Salud (título primero, artículo 2, fracción IX: SSA (1998)), es el documento que dirige a los métodos de análisis y los requisitos de identidad, pureza y calidad de fármacos, medicamentos, aditivos, productos biológicos y demás insumos para la salud. Además, se tiene la Extra-Farmacopea, que no es normativo, pero que tiene como objetivo promover la investigación herbolaria autóctona que pueda orientar a la regulación, que fortalezca y permita la incorporación de los conocimientos tradicionales al Sistema Nacional de Salud; son prioridad aquellos materiales herbales no incluidos en la Farmacopea principal. Estas iniciativas se desarrollan para el reconocimiento y reivindicación de las culturas sanitarias y medicinales de los pueblos originarios y enmarcadas en el Plan de Justicia para los pueblos originarios 2020.

Los Medicamentos herbolarios (Capítulo VI) según el Reglamento de Insumos para la Salud, además de contener material vegetal, pueden contener excipientes y aditivos (Artículo 66), no los asociados a principios activos aislados definidos químicamente, ni los inyectables (Artí-

culo 67), entre otras especificaciones. Y según el mismo Reglamento, los Remedios Herbolarios (Título Tercero), son preparados de plantas o sus partes, individuales o en combinación, presentado en forma farmacéutica, al cual se le atribuye por conocimiento popular o tradicional, el alivio de algunos síntomas de una enfermedad (Artículo 88). Las plantas utilizadas para elaborar remedios deberán someterse a algún tratamiento para eliminar los microorganismos de origen (Artículo 89), la fabricación de los remedios debe hacerse en condiciones asépticas (Artículo 90), para producir remedios de fabricación nacional (Artículo 91) se deberá cumplir con los requisitos que se soliciten (entre otros: ser fábrica o laboratorio de remedios para uso humano, la notificación por producto, el certificado de análisis microbiológico y la ausencia de residuos tóxicos, la descripción del proceso (cumpliendo las Buenas Prácticas de Fabricación: NOM-059-SSA1-2015, NOM-248-SSA1-2011), la identidad de los componentes, la denominación científica y popular de la planta o plantas empleadas, entre otros (NOM-073-SSA1-2015, NOM-072-SSA1-2012, NOM-220-SSA1-2016). Las especificaciones, requerimientos o procedimientos a cumplir de calidad para la obtención de licencias, registros y/o permisos en México, serán los indicados en la edición vigente al momento de la solicitud/evaluación, por parte de las autoridades competentes.

## Conclusiones

Es indudable que el desarrollo y evolución del conocimiento está en constante avance, que se ha ido modelando desde diferentes perspectivas e ideologías, contextos y ambientes, sociales, económicos y tecnológicos. El conocimiento amuzgo no se salva de la corriente y tiene desafíos importantes para su práctica, permanencia y evolución. Uno de los desafíos que presenta el pueblo amuzgo, es la comunicación. Llevan importante avance al respecto ya que hay una parte de jóvenes amuzgos que sobresalen por tener las herramientas de lenguaje y preparación que la vida actual está requiriendo. En paralelo al lenguaje, la educación es otro factor de importancia, que el pueblo debe considerar para mantener y principalmente fortalecer sus conocimientos ancestrales bajo el contexto actual. De inicio debe trabajarse fuertemente en el reconocimiento y apropiación de sus conocimientos tradicionales, como un trabajo interno comunitario, desde los médicos tradicionales hacia las nuevas genera-

ciones. Después, debe trabajarse hacia el exterior y que comunicades lejanas pudieran conocer y beneficiarse de su legado. El aprendizaje entre sociedades debe ser con apertura a entender y descubrir otras visiones, lo que puede requerir la modificación o abandono de certezas propias para dar paso a explicaciones distintas de lo previamente conocido. El acompañamiento del Estado, que aún se visualiza magro, se ve en actividades que sí podrían llevar a una globalización del conocimiento tradicional. Habrá que seguir trabajando y en colaboración, desde diferentes puntos de acción (comunitario, de estado, de investigación), fortalecer el reconocimiento y reivindicación del conocimiento tradicional. Los procesos evolutivos deberán hacerse en un marco de respeto, con transferencia de conocimientos bidireccional, y de preferencia, con panoramas futuros deseables comunes, sustentables y amigables con el ambiente. Algunas de las líneas estratégicas para la incorporación de la medicina tradicional a los sistemas de salud modernos que se recomiendan para trabajar son: promover la interacción del conocimiento empírico con el científico, con el correspondiente reconocimiento de su vinculación; confirmación de las bases científicas de los efectos médicos tradicionales, lo que implica mayor investigación (datos y análisis); desarrollar el aprendizaje intercultural con mayor diálogo y respeto a la diversidad de visiones; mantener un ambiente de sostenibilidad y equidad, entre las sociedades y con el medio ambiente; y la integración de las tecnologías e innovación. Todos los aportes en interculturalidad y resignificación hay que reconstruirlos en la práctica, para mejor reconocimiento de los avances. Es imprescindible que la comunidad indígena sea actor activo de todos los trabajos, ya sea dentro de la propia comunidad, hacia la investigación o hacia el estado; como en la formación de profesionales técnicos para la salud culturalmente apropiada.

## Referencias

- ACUÑA Villavicencio, J. K. (2022). *La lógica de la ciencia, la medicina alternativa y el curanderismo durante la nueva normalidad en las comunidades amuzgas de Guerrero*. En: Sánchez Osorio, E., et al. Rompiendo fronteras. 1ª. Edición. Colegio de San Luis. Pp. 265-286.
- BURGUETE Cal y Mayor, A. (2022). *El sistema de salud-enfermedad-atención amuzga frente a la COVID-19 y las enfermedades del Siglo XXI*.

- En: E. Sánchez Osorio, *et al.* (Ed.). Rompiendo fronteras (pp. 191-208). 1ª. Edición. Colegio de San Luis.
- CENTRO de Estudios de las Finanzas Públicas [CEFP] (2018). *Medición de la Pobreza multidimensional y Gasto en Ramo 33*. <https://www.cefp.gob.mx/publicaciones/presentaciones/2018/pbr/Guerrero.pdf>
- COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2020). *Boletín de prensa 103/2020*. <https://cdhcm.org.mx/wp-content/uploads/2020/08/Bol-103.pdf>
- COMISIÓN Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios [COFEPRIS] (2025). *¿Qué hacemos?* <https://www.gob.mx/cofepris/que-hacemos>
- CONSEJO Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social [CONEVAL] (2018). *Medición de la pobreza 2018. Población según pertenencia étnica*. [https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza\\_Indigena.aspx](https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza_Indigena.aspx)
- CONSEJO Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social [CONEVAL] (2024). *Monitoreo de Estados. Estimaciones de pobreza con enfoque multidimensional*. [https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Paginas/Fichas\\_Municipales\\_2024.aspx](https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Paginas/Fichas_Municipales_2024.aspx)
- CUEVAS Herrera, A. E., Meza Cuevas, A. E., y Acuña Villavicencio, J. K. (2022). *Límites y alcances de la medicina tradicional. Los amuzgos de Guerrero y la COVID-19*. En: E. Sánchez Osorio, *et al.* (Ed.). Rompiendo fronteras (pp. 163-178). 1ª. Edición. Colegio de San Luis.
- FLORES López, M. L., Valtierra Gil, G., Miranda García C. M., y Ramírez Rojas, M. G. (2022). *Médicos tradicionales en Xochistlahuaca y los retos ante la COVID-19*. En: E. Sánchez Osorio, *et al.* (Ed.). Rompiendo fronteras (pp. 149-162). 1ª. Edición. Colegio de San Luis.
- GARZA Zepeda, M., Sánchez Osorio, E., Figueroa Galván, N., Flores López, M. L., Acuña Villavicencio, J. K., y Ramírez Rojas, M. G. (2022). *Introducción*. En: E. Sánchez Osorio, *et al.* (Ed.). Rompiendo fronteras (pp. 19-34). 1ª. Edición. Colegio de San Luis.
- LERÍN Piñón, S. (2004). Antropología y salud intercultural: desafíos de una propuesta. *Revista Desacatos* (15-16), 11-25. <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n15-16/n15-16a7.pdf>

- LEYVA Trinidad, D., y Pérez Vázquez, A. (2022). *La resiliencia socio-cultural del pueblo amuzgo ante la COVID-19*. En: E. Sánchez Osorio, et al. (Ed.). *Rompiendo fronteras* (pp. 179-190). 1ª. Edición. Colegio de San Luis.
- MAYA, A. P., y Sánchez, M. C. (2018). De eso que se ha llamado interculturalidad en salud: un enfoque reflexivo. *Revista de la Universidad Industrial de Santander*. Salud, 50(4), 366-384. <https://doi.org/10.18273/revsal.v50n4-2018010>.
- MENÉNDEZ, E. L. (2015). Las enfermedades ¿son sólo padecimientos?: biomedicina, formas de atención “paralelas” y proyectos de poder. *Salud Colectiva*, 11(3), 301-330. <https://doi.org/10.18294/sc.2015.719>.
- NAVARRO, R. C., Sánchez, E. Y. P., y Maya, A. P. (2017). Aproximación crítica a las políticas públicas en salud indígena, medicina tradicional e interculturalidad en México (1990-2016). *Salud colectiva*, 13(3), 443-455. <https://doi.org/10.18294/sc.2017.1115>.
- NOM-001-SSA1-2010 (2011). Norma Oficial Mexicana NOM-001-SSA1-2010, Que instituye el procedimiento por el cual se revisará, actualizará y editará la Farmacopea de los Estados Unidos Mexicanos. Diario Oficial de la Federación.
- ORGANIZACIÓN Mundial de la Salud [OMS] (2013). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. [https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/95008/9789243506098\\_spa.pdf?sequence=1](https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/95008/9789243506098_spa.pdf?sequence=1)
- ORGANIZACIÓN Mundial de la Salud [OMS] (2025). *Medicina tradicional: definiciones*. <https://www.who.int/news-room/questions-and-answers/item/traditional-medicine>
- PALACIOS Pérez, H. B., Zambrano Dávila, J. I., Baldivia Noyola, P., Torres Ruiz, E., y Rodríguez Matías, L. (2022). *Articulación digital de los saberes amuzgos y otros saberes como un modo de superar el rezago y la marginación como pueblo originario*. En: E. Sánchez Osorio, et al. (Ed.). *Rompiendo fronteras* (pp. 287-300). 1ª. Edición. Colegio de San Luis.
- QUIÑONES-MUÑOZ, T.A., García-Morales, S., Barrera-Martínez, I., y Sánchez-Osorio, E. (2024). *Medicina tradicional Nn'a'ncue Ñomndaa, su soporte en la biodiversidad y respaldo científico*. En: E. Sánchez-Osorio, et al. *Cosmovisión Nn'a'ncue Ñomndaa: medicina tradicional, saber campesino y justicia ambiental* (pp. 107-128). 1ª.

- Edición. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO). ISBN 978-607-8815-30-2.
- REYES de la Cruz, V. G. (2022). *Interculturalidad como mecanismo para enfrentar la desigualdad social*. En: E. Sánchez Osorio, et al. (Ed.). Rompiendo fronteras (pp. 239-264). 1ª. Edición. Colegio de San Luis.
- SÁNCHEZ Osorio, E., Figueroa Galván, N., y Garza Zepeda, M. (2022a). *Procesos interculturales, diálogo entre saberes. Medicina tradicional Nn' a'ncue Ñomndaa y sistema de salud occidental en la región amuzga de Guerrero*. En: E. Sánchez Osorio, et al. (Ed.). Rompiendo fronteras (pp. 221-238). 1ª. Edición. Colegio de San Luis.
- SÁNCHEZ Osorio, E., Ramírez Rojas, M. G., Garza Zepeda, M., Figueroa Galván, N., Flores López, M. L., Acuña Villavicencio, J. K., Palacios Pérez, H. B., y Leyva Trinidad, D. A. (Ed.) (2022b). *Rompiendo fronteras*. 1ª. Edición. Colegio de San Luis (ISBN 978-607-8906-00-0). Centro de Investigación y Asistencia en Tecnología y Diseño del Estado de Jalisco (ISBN 978-607-8734-45-0).
- SECRETARIA de Salud [SSA] (1998), *Reglamento de Insumos para la Salud*. Diario Oficial de la Federación. <https://salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/comp/ris.htm>
- SECRETARÍA de Salud [SSA] (2023). *Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural*. <https://www.gob.mx/salud/acciones-y-programas/medicina-tradicional-y-desarrollo-intercultural-313624>
- SISTEMA de Información Cultural [SIC] (2020). *Lenguas indígenas: Amuzgo*. Red Nacional de Información Cultural. [https://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali\\_li&table\\_id=2](https://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=2)
- WORLD Health Organization [WHO] (2022). *Comunicado de prensa. La OMS crea en la India el Centro Mundial de Medicina Tradicional*. <https://www.who.int/es/news/item/25-03-2022-who-establishes-the-global-centre-for-traditional-medicine-in-india>
- WORLD Health Organization [WHO] (2023). *Comunicados de prensa. La OMS convoca la primera cumbre mundial de alto nivel sobre medicina tradicional para examinar los datos disponibles e impulsar la atención de salud para todos*. <https://www.who.int/es/news/item/10-08-2023-who-convenes-first-high-level-global-sum>

mit-on-traditional-medicine-to-explore-evidence-base--opportunities-to-accelerate-health-for-all

WORLD Health Organization [WHO] (2025). *Traditional, Complementary and Integrative Medicine*. [https://www.who.int/health-topics/traditional-complementary-and-integrative-medicine#tab=tab\\_1](https://www.who.int/health-topics/traditional-complementary-and-integrative-medicine#tab=tab_1).

# Agricultura Nn'a'ncue ñomndaa de Guerrero: Cambios y continuidades

---

GEORGINA ALETHIA SÁNCHEZ-REYES\*

JACINTO MORALES DE LA CRUZ\*\*

Desde la cosmovisión de los pueblos originarios de acuerdo con Toledo y Barrera-Bassols (2020) “los ciclos del maíz centran la vida de todas las entidades anímicas existentes en el territorio (humanos, plantas, animales, rocas, cerros, etc.) dándole sentido identitario” (p. 71). En todas las etapas que comprende el ciclo agrícola, que comienza preparando el terreno y culmina después de la cosecha, hay todo un tejido de relaciones. Por lo que en cada una de las prácticas que los seres humanos realizan para el manejo y aprovechamiento de la milpa se está ejecutando un sistema de pensamiento específico y colectivo (Sánchez-Reyes et al., 2024).

Derivado de la globalización neoliberal hegemónica (proceso de reestructuración capitalista) que ocurrió en los años ochenta, “el dominio de la industria sobre la agricultura y de la ciudad sobre el campo, las relaciones desiguales, las especializaciones productivas subordinadas y dependientes de los países periféricos fue inevitable” (Ramírez, 2011, p. 109). Esto trajo consigo efectos en el ambiente y la agrobiodiversidad, procesos de desagrarización, ruptura en las formas de organización social, cadenas productivas y sistemas de intercambio como el trueque, dependencias de insumos externos y la desvinculación de la cosmovisión de los pueblos originarios en las comunidades. Estas fracturas, transformaciones y cambios en la cultura, propició nuevas reconfiguraciones culturales resultantes de dinámicos procesos sociales que implican poliseamia y recombinación cultural (Barabas, 2008).

El objetivo de este trabajo es dar cuenta de cómo los procesos de las localidades se constituyen mutuamente con los procesos globales, cómo son atravesadas y van transformando sus estructuras, pero tam-

---

\* Investigadora por México, doctora en Ciencias en Desarrollo Rural Regional, gsanchez@ciatej.mx

\*\* Amuzgo, ingeniero agrónomo fitotecnista, becario del proyecto Cosmovisión Nn'a'ncue ñomndaa del CONAHCyT: PRONAI PRONACES 322656. Etapa 2 en 2024, jacinto-1986morales@gmail.com.

bién cómo conservan otras. Tomamos como estudio de caso la región *Nn'a'ncue ñomndaa* de Guerrero, que como muchas otras regiones padeció los procesos globalizantes. Con los resultados del PRONACE cultura No. 322656, más entrevistas a actores clave y revisión de fuentes bibliográficas construimos los procesos que influyeron en la agricultura de la región durante un periodo de 44 años (1980-2024).

Se identifican tres momentos en que se reflejan cambios sustanciales en la agricultura. El primero (1980-1990) la agricultura tradicional, las formas de organización para el trabajo, así como la obtención de productos mediante intercambios culturales como el trueque eran la base para su reproducción social. Posteriormente (1990-2010) vino un momento en que diversos programas de corte global, nacional y estatal intervinieron en la región propiciando un cambio en el uso de suelo y en el manejo agrícola, diversificaciones productivas, dependencia de agroquímicos, migración, afectaciones al ambiente, acceso a la educación, dependencia a programas gubernamentales, etc. Finalmente (2010-2024) hubo un proceso de reconfiguración ante la disminución de tierras y la ausencia de juventudes en el campo, la diversificación laboral, los nuevos programas de gobierno, organizaciones locales y proyectos académicos encaminados a la resignificación de los saberes y la agricultura tradicional.

Tomar la región como escala de análisis cobra relevancia en tanto que es reconocida como una región cultural por las poblaciones que albergan, son sitio de confluencia que condiciona sus actividades, se refleja cierta especialización regional, producción de técnicas y las políticas agropecuarias provenientes de otras escalas se aterrizan desde esta escala (Linck, 2011). Describe de forma general lo que ocurre, sin dejar de considerar las particularidades de las comunidades que comprenden, pero reflejar sus transformaciones específicas es imprescindible en la definición de acciones para su beneficio sobre todo en el marco de las políticas públicas.

## Metodología

En el 2024 se llevó a cabo el Proyecto Nacional de Investigación e Incidencia para la Producción, Protección, Reconocimiento y Resignificación de las Memorias y la Diversidad Cultural y Biocultural en México (PRONAI) No. 322656 “Cosmovisión *Nn'a'ncue Ñomndaa*: patrimo-

nio biocultural emergente para la salud, alimentación y justicia ambiental”. Durante el proyecto se realizaron recorridos de campo, talleres, charlas informales y entrevistas con la finalidad de conocer las dinámicas territoriales dirigidas a la medicina, la alimentación y la justicia territorial.

De estas actividades más el trabajo territorial de Jacinto Morales, técnico agroecológico y coautor de este capítulo y charlas con el profesor Guillermo Rosendo Martínez consejero Nacional Amuzgo y la revisión de fuentes bibliográficas emanan los resultados que se muestran en este documento. Se considera como región *Nn’awncue Ñomndaa* de Guerrero a los municipios de Tlacoachistlahuaca, Ometepec y Xochistlahuaca y se destacan los principales elementos y relaciones que conforman y caracterizan a la agricultura hoy en día, así como los eventos históricos que han motivado sus cambios ocurridos en los últimos 40 años.

## Resultados

### *Régión Nn’awncue Ñomndaa o Amuzga de Guerrero*

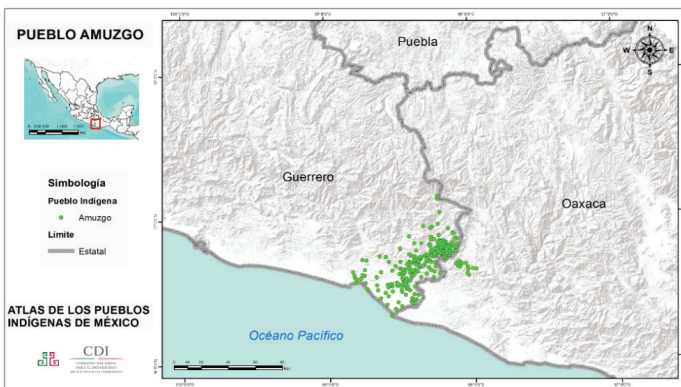
Los municipios de San Pedro Amuzgos y Santa María Ipalapa del estado de Oaxaca y los municipios de Tlacoachistlahuaca, Ometepec y Xochistlahuaca en la Costa Chica de Guerrero forman una región cultural habitada, principalmente, por los Amuzgos, como se observa en el mapa 1. Esta región presenta cierta uniformidad; el clima es cálido con vegetación de tipo tropical subcaducifolio (Atlas de los pueblos de México), la lengua madre, el amuzgo, pertenece al grupo otomanghe, de la subfamilia lingüística mixteca (INI, 2027). La familia núcleo, la familia extensa (relaciones de parentesco) y la mano vuelta (reciprocidad interfamiliar) son base del tejido social comunitario. Las formas de gobierno y el ejercicio local de poder se realizan mediante tres instituciones comunales: la asamblea, la autoridad tradicional (el consejo de ancianos) y la autoridad municipal. El uso de la tierra es ejidal y comunal (bienes comunales), ambas formas se trabajaban colectivamente, y el uso de los terrenos se determina por las autoridades ejidales y la asamblea del pueblo.

En 1890, la región *Nn’awncue Ñomndaa* se dividió por la frontera geopolítica (CDI, 2017), desde entonces ha sido su construcción social

legitimada en los territorios y por la incidencia de sujetos sociales que participan en su desarrollo histórico y lo que ha generado diferencias identitarias (Sánchez-Reyes, 2021). Los Amuzgos de Guerrero se reivindican como *Nn'a'ncue Ñomndaa* que se interpreta en español como “hombres de maíz que hablan la palabra del agua”. Al interior de la región y dependiendo del lugar donde viven, partiendo de su cosmovisión y los significados que le atribuyen denominan concretamente su territorio: Ometepec- *Ndyawe* (lugar entre dos cerros), Xochistlahuaca-*Suljaa'* (llanura de flores) y Tlacoachistlahuaca- *Sei'chue* (llanura de los tlacuaches). En el mapa 2 se refleja la ubicación geográfica de dichos municipios en Guerrero.

Los *Nn'a'ncue Ñomndaa* de Guerrero, pueblo de sabiduría y observadores del cosmos, han atravesado constantes dinámicas sociales de adaptación que se han presentado a lo largo de los años, a las nuevas formas de vida y para la obtención del sustento cotidiano. La agricultura ha sido la fuente principal de alimento, por tanto, la extensión de tierra destinada para la producción agrícola ha sido amplia. Durante todo el ciclo agrícola, que comienza con la preparación del terreno hasta la cosecha, existía una lectura ambiental, cosmogónica y social a partir de las cuales tomaban las decisiones sobre el manejo agrícola (Sánchez-Reyes et al, 2024).

**Mapa 1. Ubicación geográfica de los *Nn'a'ncue Ñomndaa* de Guerrero y Oaxaca**



Nota. Este mapa fue tomado del Atlas de los Pueblos Indígenas de México (2017).

## Mapa 2. Región Nn'áꞑncue Ñomndaa de Guerrero



Nota. El mapa muestra la ubicación geográfica de los municipios Nn'áꞑncue Ñomndaa  
Mapa tomado de Enciclopedia Guerrerense (2012).

## 1980-1990, Agricultura y estrategias de vida Nn'áꞑncue Ñomndaa

### *Manejo agrícola y sistemas de producción*

El ciclo agrícola de la roza-tumba-quema (RTQ) comenzaba con la preparación del terreno para la siembra. La preparación del terreno consistía primero en rozar los matorrales (arbustos de altura inferior a 4 metros) entre los meses de febrero y marzo, después en derribar los árboles macizos o grandes (superiores a 4 metros) en abril. Las copas de los árboles derribados se despedazaban para su rápido secado. La quema se realizaba diez días después de haber terminado la tumba, para que los troncos de los árboles no se quemen y éstos puedan ser aprovechados como leña para la cocina. Generalmente la quema se hacía el 03 de mayo al mediodía y de forma colectiva comenzando desde las partes bajas de la montaña por los arroyos hacia las faldas del cerro.

Después de la quema el terreno ya estaba listo para la siembra. La siembra de temporal, anteriormente, “se hacía cuando había fuertes señales de lluvia con la presencia de nubes cargadas y grises y la apariencia

del agua de los ríos y arroyos se tornan verdosas” (Sánchez-Reyes et al., 2024, p. 159) y en el periodo de finales de mayo a inicios de junio, tres días antes de la luna nueva. Los maíces que sembraban eran el pepitilla blanca, maíz tecomache, cuarenteño, maíz azul y amarillo siendo el intercambio y el almacenamiento del ciclo anterior de semillas la estrategia para la diversidad y la seguridad de semillas para la siembra del ciclo siguiente. Había maíces de tres y seis meses. La siembra principalmente era de temporal, aunque también había de riego aprovechando los arroyos y terrenos *jndu'* (húmedos) para regarlos mediante gravedad, principalmente en terrenos bajos conocidos como *changüe*.

Con las lluvias más frecuentes, en la milpa comenzaba a crecer el monte (*tscu jndaa*) y con la ayuda de la tarecua o el machete se controlaba. La cosecha de mazorca de maíz, calabaza y frijol se realizaba en noviembre y se almacenaba en troja. La troja se construía con carrizo, bejuco y su base con hojas de anona para evitar la presencia de gorgojos y otros insectos. Para obtener semilla para el ciclo siguiente se seleccionaba la planta completa que tuviese las características fenotípicas adecuadas para la siembra. Como una estrategia para evitar plagas y enfermedades en la semilla, cortaban solo la parte media de la planta donde tiene la mazorca y hacían un manojito de 25 mazorcas que equivale a un litro. El manojito tenía que estar en los horcones de la cocina para que el humo de los fogones ahuyente a los insectos y así tener semillas limpias y sanas. No había plagas representativas y el manejo de arvenses era con tarecua o machete dependiendo del tipo de cultivo y sus interacciones.

Los terrenos se dejaban descansar 6 años y en este tiempo se regresaba al lugar de inicio, durante ese tiempo el material orgánico y las cenizas que se quedaban en el terreno se descomponían dando una fertilización adecuada al terreno, por lo que no necesitaba insumos externos comprados. Como complemento a la milpa se cultivaba calabaza, caña, frijol blanco, chile, café y en menor proporción cacao, además, flores y plantas aromáticas que se utilizaban como adornos y para rituales. La venta de panela derivado de la caña de azúcar hasta finales de los 80 era la fuente económica principal y en algunos casos la única fuente de ingresos. Los terrenos para el cultivo de caña eran extensos y se ubicaban principalmente en zonas con posibilidad de riego. En Xochistlahuaca había mayores extensiones de cañaverales y en la cabecera se surtía la panela para la producción de aguardiente. En la década de los 80 no había ingresos económicos y era el trueque la forma de obtener productos (panela por

maíz, frijol, café, cacao o iban a ayudar a producir la panela y les pagaban con producto). A finales de la década, los campesinos comenzaron a cultivar chile, chile mirasol, jitomate, plátano, melón, lima, limón, naranja, mango, papaya, entre otros para la comercialización. La ganadería estaba reducida a pocas personas, “los ricos del pueblo” que tenían ganado vacuno y chivos y solo algunas personas tenían algunas vacas.

## Organización social para el trabajo

En el manejo de la milpa se reflejaba la sabiduría colectiva heredada desde su cosmovisión, la forma de organización social dictaminada en la asamblea y el trabajo a nivel de familia núcleo y familia extensiva.

En las actividades agrícolas la familia núcleo (mamá, papá, hijos) y la familia extensa (tíos, sobrinos, etc.) constituían la fuerza de trabajo. A nivel de familia núcleo se organizaban en función de la edad y sexo. Los adultos y jóvenes realizaban la tumba de monte y las demás labores agrícolas. Las mujeres se encargaban del trabajo en el hogar y a la preparación de los alimentos. Las infancias ayudaban en las labores de la limpia del terreno y a preparar y llevar los alimentos, Solo en la cosecha participaba casi toda la familia.

Tanto por la escasez de dinero como por la forma de organización todas las actividades se realizaban en “cambio de mano” o mano vuelta, es decir, que se trabajaba para un compañero o familiar en el entendido que recibiría apoyo cuando lo necesite. Quienes decidían trabajar con paga ganaban por jornada una maquila de maíz para su consumo. La maquila era una caja de madera que representaba la unidad de medida, que era de 4 kilos. Posteriormente fue sustituido por el litro, un tarro cilíndrico de unos 30 centímetros de altura.

### *Cosmovisión Nn'a'ncue Ñomndaa*

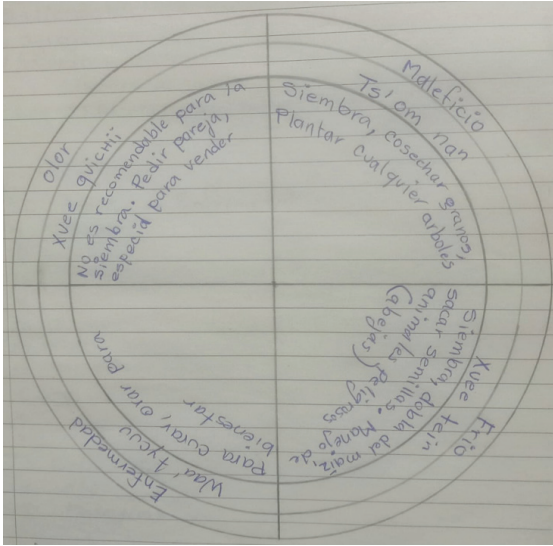
En las labores agrícolas la cosmovisión estaba presente. La siembra, por ejemplo, se hacía con base en las señales que anunciaban la lluvia (nubes cargadas o grises), la luna y el calendario de los cinco días. En la figura 1 se muestra el calendario de los cinco días que indica las actividades o no a realizar en cada día. Generalmente era el primero de junio cuando la constelación de la osa menor *ts'coon* (huarache) está alineada con el

sol antes del amanecer. En esta fecha preparaban sus semillas para la siembra remojándolas toda la noche bajo los rayos del cosmos dentro de la hoja de ocumo y al día siguiente se sembraba. “Los campesinos más adultos comentan que las plántulas se ven con más vigor al realizar esta estrategia” (Jacinto Morales, dialogo con campesinos, 2024). Se iba determinando las acciones de manejo en función del comportamiento de los animales y de las plantas. Se acompañaba de rituales *Nn'a'ncue Ñomndaa* que habían aprendido a dialogar con la religión católica; como la petición de lluvia a las piedras del trueno, la presentación de los primeros elotes como símbolo de ofrenda y agradecimiento por una buena cosecha y tomar las flores secas de las iglesias para colocarlas en las milpas y así ahuyentar a los animales “dañeros”. También había momentos de disfrute mediante la comida de temporada, como la elotada, la preparación de tamales de maíz duro, de elote, atoles, el consumo de quelites, hongos (Sánchez-Reyes et al., 2024).

Cuando comenzaron a identificar la presencia de animales, y, por su abundancia comenzaron a considerarse plagas (saltamontes, babosos y gusanos), los *Nn'a'ncue Ñomndaa* tomaban un individuo y lo presentaban a la iglesia para que el sacerdote lo bendijera, posteriormente lo devolvían al cultivo con la idea de que se convertiría en alimento para aves u otros animales. “En dos ocasiones hubo plaga de langosta en el cultivo de maíz (1945 y 1955). Realizamos esta práctica y llegaron parvasdas de aves a comer la langosta” (Entrevista a Paulino Santiago Morales, comunicación personal, 2024).

En esta década eran evidentes las estrategias propias de la cultura *Nn'a'ncue Ñomndaa* en términos del manejo agrícola basada en sus conocimientos y cosmovisión no dependiente de insumos externos comprados. Había una fuente económica reducida en las familias núcleos, pero era el trueque una forma de obtención de productos distintos a los cultivados. Así como la mano de obra familiar para la elaboración de sus vestimentas y la mano vuelta que daba cobertura a todas las necesidades del trabajo. La vida cotidiana de los *Nn'a'ncue Ñomndaa* era sin un intercambio económico con los actores externos.

Figura 1. Calendario *nguee omn* (días cinco)



Nota. La imagen muestra las actividades adecuadas o no para realizar y obtener buenos resultados según el día.  
Dibujo realizado por Jacinto Morales de la Cruz

El calendario *nguee omn*, “días cinco” considera días con significado. Los cuatro días señalados son; *xuee ts’omnaa* (maleficio), *xuee teinn* (frío), *xuee waa tycuu*, (enfermedad), *xuee quichii* (olor). Están relacionados con las fases lunares y dependiendo del día será beneficioso o no para la agricultura, para curarse de una enfermedad y cuidarse de las malas vibraciones.

### Cambios de uso de suelo y manejo agrícola desde la influencia de actores externos (1990-2010)

Con la influencia global de la tecnificación agrícola a finales de los 80 e inicios de los 90 comenzaron a aparecer las primeras tiendas de agroquímicos en Ometepec. “De los primeros herbicidas que llegaron fueron de la marca comercial Gramoxone “matatodo”, Tordón y el Esterón” (Varios productores, comunicación personal, 2024). Durante esta década, como parte de las campañas políticas, promovieron diversos tipos de apoyo que mediante programas temporales o gestiones particulares

dotaron a la población de insecticidas, herbicidas y agroquímicos en general. “La gente tenía muchos químicos incluso fumigaban en los patios de sus hogares” (Guillermo, comunicación personal, 2024).

El Instituto Nacional Indigenista (INI) otorgó ganado a un grupo de personas que se asociaron. En ese momento la ganadería se trabajaba en colectivo (entre los socios), con el tiempo se repartieron las cabezas de ganado y cada persona se hizo cargo de ellas en su predio. En la mayoría de los pueblos de la región no había yunta para arar las tierras agrícolas y para la producción de panela por lo que se rentaban de otros pueblos. Se gestionó con el INI un apoyo por familia para la adquisición de animales para yunta. “Recuerdo que yo era chico y recibimos esos becerritos, un par y con eso empezamos a tener. Nosotros siempre nada más hicimos crecer esos animales. La mayoría de las personas los vendieron y empezaron a comprar vacas, otros compraron chivos que luego volvieron a vender y compraron vacas. Así fue como creció el ganado vacuno en las comunidades” (Guillermo, comunicación personal, 2024).

El mismo INI también apoyó para la adquisición de chivos, pero proliferó más el ganado vacuno. Con estas acciones, que comenzó con la ganadería de los socios, más la adquisición de animales para yunta, que fueron la base (en su mayoría) para la ganadería familiar, se propició un cambio de uso de suelo y las extensiones destinadas a la agricultura y a la caña se repartieron con la ganadería bovina, incluso algunas personas dejaron de producir estos productos para tener pastizales. En 1993 comenzó a operar el Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo) como un apoyo compensatorio a productores rurales de bajos recursos ante la apertura comercial del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (SAGARPA, 2018).

Durante en el gobierno de Rubén Figueroa Alcocer, en el estado de Guerrero, en 1994 inició el Programa de Apoyo a la Producción Primaria (PAPP). El programa subsidiaba 90 % del costo de los fertilizantes y el campesino aportaba el resto. El paquete contenía nueve bultos de fertilizantes: seis de sulfato de amonio y tres de la fórmula conocida como 18/46 (18 de nitrógeno y 46 de fósforo). Dicho programa duró 13 años. La falta de apoyo técnico para la aplicación adecuada de los fertilizantes químicos afectó a la fertilidad del suelo y a los mantos freáticos, causando un severo daño al ambiente. “Los suelos en Guerrero son ácidos, neutros y alcalinos. El sulfato de amonio, el componente más importan-

te del abono químico se recomienda para suelos alcalinos, en los suelos ácidos actúa como veneno dejando la tierra inerte y estéril” señaló Rafael Castellanos el entonces asesor de la secretaria de Fomento Agrícola en una entrevista que le hicieron (Castro, 2007).

En la mayoría de las comunidades de la región había escuela primaria, pero para la secundaria y preparatoria las y los jóvenes salían a otras comunidades u Ometepec. Esto era posible por el apoyo de albergues donde las y los jóvenes se podían hospedar mientras cursaban la escuela. En 1995 aproximadamente se construyeron secundarias en las comunidades lo que representó mayor oportunidad para la escolarización. En estos años se diversificó la mano de obra. El trabajo como peón tomó un papel importante como una fuente de ingresos económicos ya que los ganaderos que vendían leche y quesos ocupaban mano de obra para el mantenimiento de pastizales, reparar corrales, etc. La albañilería fue otra fuente de ingresos y la migración a los Estados Unidos. Se pavimentó la carretera que va de Ometepec a Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca en 1995, y con ello el transporte se volvió una nueva fuente económica, aunque controlada por los altos costos de ingreso y la relación clientelar necesaria para la obtención del permiso circular (CDI, 2007).

A partir del año 2000 la agricultura de temporal representaba un 75% mientras que la agricultura de riego era de un 25%. La tierra de temporal se trabajaba de dos a tres años consecutivamente y se dejaba descansar cinco como estrategia para minimizar la erosión. En esta década inició la sustitución de la yunta y los burros por la mula y el caballo. Aunque, principalmente se optaba por la mula, ya que en las comunidades de la región se observó que los caballos y, todavía mejor las mulas, eran más adecuadas para el trabajo en el campo. Son más rápidos, tienen más capacidad de carga, son más resistentes a las variaciones climáticas y requieren menos alimento con respecto de los bueyes que son más fuertes y consumen más alimento, pero son más lentos.

En el año 2000 en Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca incursionaron en el cultivo de jamaica y ajonjolí, con una producción alta en el primer municipio y en Ometepec sólo se introdujo el ajonjolí. Estos nuevos cultivos dirigidos a la venta posiblemente llegaron a la región debido a que los *Nn'ancue Ñomndaa* migraban temporalmente a los “bajos” (como le dicen allá a la costa) donde los cultivan (por ejemplo, en el municipio de Z).

En esta década la artesanía, un trabajo de mujeres, tomó un lugar importante como fuente de ingresos y de trabajo. La demanda que fue a nivel regional y nacional impulsó la apertura de pequeños comercios en las comunidades con mayor intensidad en Tlacoachistlahuaca.

Otro cambio importante fue la migración. La población iba en aumento comparándolo con 1980 como se muestra en la tabla 1, pero en el año 2007 en los municipios de Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca se registró un índice de migración alto. Los hombres migraban a centros turísticos de Guerrero o como jornaleros a otros estados de la república y las mujeres a Ometepec, Acapulco, Chilpancingo o CDMX donde trabajan como empleadas domésticas principalmente (CDI, 2007).

**Tabla 1. Crecimiento poblacional de los municipios  
*Nn'a'ncue Ñomndaa* en 40 años**

Municipio	Año		
	1980	2000	2020
Ometepec	31 427	50 356	68 207
Xochistlahuaca	13 868	22 781	29 891
Tlacoachistlahuaca	11 427	15 696	22 781

Nota. Datos tomados del Censo Poblacional del INEGI en los años 1980, 2000 y 2020.

En la década del 2000-2010 por parte del gobierno (federal, estatal y municipal) y las políticas públicas dirigidas a las comunidades rurales motivaron de forma intensiva el uso de paquetes tecnológicos que incluían el maíz mejorado, sobre todo a partir del 2002.

En este periodo, los actores externos inspirados por iniciativas globales y nacionales influyeron trascendentalmente en la forma de vida relacionada con la agricultura, en la forma de organización social para el trabajo agrícola y en la dependencia de insumos externos comprados y se observaron cambios de uso de suelo. El flujo migratorio a su vez permitió la diversificación en el uso de la tierra lo que favoreció en el ingreso económico de las familias, así como posibilidades de otros oficios. Además, se generaron posibilidades de acceso a la educación y diversidad de oficios.

## Cambios y continuidades (2010-2024)

El sistema escolarizado incrementó en las comunidades con el bachillerato que comenzó en 2014 lo que posibilitó a que las juventudes continuaran sus estudios sin tener que salir de las comunidades.

Como una estrategia para ayudar a países en desarrollo a reducir la incidencia del hambre y desnutrición entre sus pobladores, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) en 1994 diseñó el Proyecto Estratégico para la Seguridad Alimentaria (PESA). El gobierno de México a través de la SAGARPA en 2002 acordó con la FAO la implementación del PESA (CEPAL, 2011). Se empezó a implementar en Guerrero con las personas que estaban en el programa Oportunidades en 2007 y fue en el 2015 cuando llegó a la mayoría de los municipios y comunidades. En la región *Nn'a'vncue Ñomndaa* el PESA apoyó a las y los productores con tambos y silos metálicos para evitar la plaga en el maíz, con ello varias personas dejaron de usar el troje. Al almacenar el maíz en los tambos y silos se desgrana el maíz de inmediato (ya no en mazorca como en el troje) y se le agrega una pastilla anti-gorgojos o cal para evitar la plaga. Se incluye una nueva actividad de desgranar todo el maíz cosechado en el mismo tiempo para su almacenamiento. Por otro lado, quienes utilizan el maíz híbrido dejan de realizar el intercambio y almacenamiento de semillas. La introducción de este maíz fomentó la disminución del consumo de maíces precoces, como el tecomache o cuarenteño y con ello la diversidad de maíces nativos.

Entre el fraccionamiento de la tierra (entre diversos cultivos más el reparto por herencia) y el incremento de la ganadería se redujeron los periodos de descanso de las tierras e incluso hay tierras que ya no tienen descanso. Ante esa ausencia de la producción de abono de forma natural, fue necesario el uso de fertilizantes químicos. En el año 2019 comenzó el Programa Fertilizantes para el Bienestar (PpB) que implicó la entrega gratuita de fertilizantes nacionales DAP y Urea a pequeños productores de granos básicos. Este programa tuvo sus orígenes en Guerrero.

Anteriormente la quema no era controlada, lo que ocasionaba incendios de hasta 15 días de duración afectando el bosque de niebla. En algunas comunidades como Huehuetonoc hubo un proceso de lucha para mediar el uso del fuego. Ahora se quema por las noches y hay quienes ya no queman pastizales. Referente al uso de herbicidas casi la mayoría

de las personas lo aplican y en el mercado existe una amplia variedad de marcas comerciales, aunque hay otras que se han descontinuado dada la peligrosidad de su consumo.

Entre el 2003-2023 se evidencia una diferenciación entre los municipios de la región en términos de la actividad económica más importante como podemos ver en la tabla 2. En el caso de Ometepec la actividad que ocupa mayor superficie de tierras es la ganadería mientras que en Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca es el maíz para grano. La superficie para el cultivo de maíz en Ometepec y Xochistlahuaca han disminuido e incrementado en Tlacoachistlahuaca. La superficie del cultivo de caña ha incrementado en los tres municipios y es, generalmente, para auto abasto, la gente prefiere consumir panela, aunque cueste el doble del azúcar. El excedente es muy poco y se vende a nivel local (ya no a nivel regional como anteriormente).

El sistema escolarizado incrementó en las comunidades con el bachillerato que comenzó en 2014 lo que posibilitó más jóvenes estudiaran y a que continuaran sus estudios sin tener que salir de sus comunidades. Existen otros oficios y profesiones (en general son maestros de las escuelas en la comunidad) que generan ingresos económicos y las remesas aportaron un 50 % a la economía de las comunidades (CDI, 2017). Desde el 2022 se inició un proceso de agenciamiento movilizado desde la academia, organizaciones de la sociedad civil y sabedores y sabedoras para abordar temas desde tres ejes: saberes campesinos y alimentación, salud y territorio, que es donde se enmarca el PRONACE. En el año 2023 con el programa de extensionismo llegaron agrónomos para apoyar al campo, por parte del SAGADEGRO, pero desde la mirada convencional de la agricultura tecnificada como se hizo en décadas anteriores. El ICATEGRO (Instituto de capacitación para el trabajo) brindaba capacitaciones en temas agroecología, artesanía y otros oficios.

Con estos cambios que han ocurrido en el tiempo, que parecen apuntalar una ruptura sustancial con la agricultura *Nn'a'ncue Ñomndaa* existen acciones propias de dicha cosmovisión que continúan, así como esfuerzos de mantener y reforzar el sistema tradicional. Se evidencia el conocimiento complejo de la cosmovisión para definir las prácticas agrícolas en cultivos de temporal como el maíz. El calendario de los cinco días se implementa, aunque solo lo conocen las personas adultas mayores (más de 70 años) y son quienes indican el mejor momento para sem-

brar. Siguen siendo importantes los rituales que se hacen en comunidad como la petición de la lluvia, así como los que se hacen a nivel familiar para una buena cosecha y la alimentación de temporada. La mano de trabajo, aunque con la ausencia de juventudes, sigue siendo a nivel de familia núcleo y extensiva, así como la mano vuelta.

Quienes cultivan el maíz híbrido para la venta, también cultivan sus maíces nativos, para auto abasto, no solo porque reconocen los aportes nutrimentales, sino también porque hay una identidad a los maíces nativos y una sensación de saciedad distinta al consumirlo. Al interior de la región se vende el excedente de maíz criollo. Cuando los campesinos tienen excedente de maíz criollo lo venden en la región con un precio más alto que el maíz híbrido, lo mismo ocurre con el elote y tiene buena demanda “Cuando van a vender el maíz criollo se vende rapidísimo, lo preferimos, aunque cueste un poco más” (Jacinto Morales, comunicación personal, 2024).

Existen esfuerzos por personas, familias, grupos y cooperativas por buscar otras alternativas de manejo agrícola distinta a la agricultura tecnificada y al rescate y resignificación de los saberes. En la fotografía 1 mostramos un troje que realizó una cooperativa. Así como el intercalado de cultivos como se observa en la fotografía 2. Se han impulsado programas destinados al campo como Sembrando Vidas y Producción para el Bienestar a través de sus estrategias de acompañamiento técnico, los cuales están encaminados a promover la seguridad alimentaria. Desde la academia proyectos como el PRONACE Cultura suman al esfuerzo gubernamental para contribuir en la autosuficiencia alimentarias mediante un enfoque de Comunidad de Aprendizaje (COA) y diálogo de sabedores y campesinos. Como se observa en la fotografía 3, 4 y 6. Hay quienes están haciendo sus propios experimentos en sus parcelas desde estrategias agroecológicas fotografía 5 y por parte de instituciones gubernamentales fotografía 7.

## Discusión

La agricultura es resultado de las relaciones que las y los campesinos establecen entre sí como con su entorno natural y social mayor. En 44 años (1980- 2024) la agricultura en la región ha transitado de una agricultura tradicional solventada con estructuras propias (manejo, for-

mas de organización social, trueque, etc.) y de la cosmovisión *Nn'a'ncue Ñomndaa* (rituales, peticiones, festividades, etc.) (1980-1990) a una agricultura diversificada, tecnificada, dependiente y en diálogo con la pluriactividad (migración, otros oficios, profesiones, etc.) (1990-2010) y de esta a una reconfiguración o la búsqueda de, ante los resultados de la tecnificación agrícola, la ausencia de juventudes en el campo, la reducción de las zonas de cultivo, los nuevos programas de gobierno, organizaciones locales y proyectos académicos, y que resignifiquen los saberes y la agricultura tradicional, sea amable con el ambiente y adaptada a las nuevas condiciones de la región.

En este contexto la región, que a su vez se había diferenciado políticamente y ahora en términos productivos (Ometepec es la ganadería y Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca es el maíz la actividad principal) generan influencia en los territorios, unidades familiares y parcelas que albergan y a su vez, es influenciada por otras escalas (municipal, estatal, nacional e internacional). Por ejemplo, en el marco de las políticas agropecuarias, la evolución de los sistemas de precio, la naturaleza, el volumen y la evolución de la demanda solvente ejercen una acción estructurante sobre la agricultura en los diferentes niveles (región, comunidad, parcela, etc.).

Aunado a estos cambios también se destaca la migración encabezada por jóvenes, la falta de relevo generacional en el campo, la pluriactividad (los ingresos provienen de salarios, negocios propios, remesas, subsidios gubernamentales y en menos proporción de la agricultura) más las afectaciones al ambiente causadas por el uso de agroquímicos (erosión del suelo por el uso de plaguicidas, arroyos contaminados por los botes de productos químicos, por mencionar algunos impactos), la dependencia de agroquímicos (cultivos comerciales como el jitomate, chile, pepino y sandía que demandan de cantidades sustanciales de químicos) y la disminución de tierras.

Esto significa que las decisiones de las personas en torno a la agricultura no es una condición autónoma, si no que está influenciada por las condiciones temporales. Este proceso de transición de una sociedad agraria organizada en torno a la actividad primaria hacia una sociedad rural más diversificada es resultado de la globalización (Grammont, 2004). La cual, ha permeado en los territorios mediante las relaciones sociales con actores externos que llegan a las comunidades. Dichas rela-

ciones no son lineales, se dan las confrontaciones y la regulación social. La orientación de las políticas agropecuarias y las opciones técnicas que difunden, la evolución de los sistemas de precio, la naturaleza y la evolución de la demanda solvente ejercen una acción estructurante sobre la agricultura (Linck, 2011).

Sin embargo, no significa que los *Nn'a'ncue Ñomndaa* no tengan decisión sobre, sus decisiones están se ejercen a partir de una serie de elementos culturales de diversas escalas (materiales y subjetivos) (Bonfil, 1991). En la agricultura tradicional de la región *Nn'a'ncue Ñomndaa* sin desdibujar las dinámicas de poder, los conflictos internos y la diversidad y diferencias en las comunidades, hay una prolongada experiencia y una comprensión detallada del entorno, del ambiente. Un acervo cultural heredado ancestralmente, cuyo fin, es lograr la estabilidad en la producción y la satisfacción de las necesidades alimenticias de la familia y la comunidad (Hernández X., 1980). Los *Nn'a'ncue Ñomndaa* han adoptado diversas propuestas en diferentes temporalidades porque en un primer momento resuelve los problemas de manejo de los bienes naturales y las carencias económicas. Sin embargo, hay elementos propios de la cosmovisión que siguen existiendo y forman parte de la vida cotidiana, factores no económicos que influyen en las decisiones como su vinculación simbólica y alimenticia al maíz criollo, el aprovechamiento de arvenses, el manejo del fuego, los rituales, la organización social. Por tanto, son sujetos sociales sobre los cuales se ejercen acciones, pero también ejercen acciones y es desde sus elementos culturales que retoman, modifican y excluyen propuestas externas. Es cierto que varias de las acciones se han aterrizado desde el gobierno y la académica, pero otras más ocurren desde las inquietudes propias de los *Nn'a'ncue Ñomndaa*.

Con un estudio de caso a nivel de región se intenta dar cuenta de las afectaciones, pero también de las áreas de oportunidad que en el marco de las políticas públicas y acciones locales se pueden generar para la soberanía alimentaria, la diversidad biocultural y la conservación de los saberes locales en torno a la agricultura. Entender los acontecimientos históricos es sustancial para entender el sentido de la evolución tanto a nivel de parcelas, como de la comunidad y la región. Cada sociedad tiene una trayectoria histórica propia, inducen rupturas y crisis cuya magnitud y gravedad se pueden imaginar y es desde estas rupturas y crisis que dan precisamente todo su sentido a las transformaciones agrarias y constitu-

yen por lo tanto referencias imprescindibles en la definición de acciones de desarrollo.

**Fotografía 1.**  
**Troje tradicional**  
**Cooperativa Ojo de pueblo,**  
**Xochistlahuaca, Guerrero**



Nota. Fotografía tomada por Román. A. Hernández Rivas

**Fotografía 2.**  
**Policultivos**  
**Maíz con calabaza,**  
**tomate verde y frijol**



Nota. Fotografías tomadas por Jacinto Morales de la Cruz

**Fotografía 3.**  
**Taller de elaboración de**  
**lombricomposta impartido por Julio**  
**Onofre, Xochistlahuaca**



Nota. Fotografía tomada por Georgina Alethia Sánchez-Reyes

**Fotografía 4.**  
**Taller calendario agroafectivo como**  
**parte del PRONACE Cultura**



Nota. Fotografía tomada por Ever Sánchez Osorio

**Fotografía 5.**  
**Técnica de conservación de suelo**  
**sin uso de agroquímicos,**  
**en Cochoapa**



Nota. Fotografía tomada por Jacinto Morales en su parcela experimental

**Fotografía 6.**  
**Taller de efectos de agroquímicos**  
**PRONACE CULTURA**



Nota. Fotografía tomada por Guillermo Rosendo Martínez

**Fotografía 7. Capacitación a los padres de familias y con sus hijos en la**  
**producción de hortalizas bajo un sistema orgánico. A través de icategro**



Nota. Fotografía tomada por Jacinto Morales de la Cruz

**Tabla 2. Superficie sembrada (Ha) de cada cultivo por año (2003 y 2023)**

Cultivo	Municipio					
	Ometepec		Tlacoachistlahuaca		Xochistlahuaca	
	2003	2023	2003	2023	2003	2023
Aguacate	0	55	166	171.5	123	125
Ajonjolí	260	761.7	55	78.5	0	288.5
Cacahuate	60	48.5	0	0	0	0
Cacao	25	27.5	0	0	0	15.56
Café cereza	0	8.55	0	9.57	0	11.06
Calabacita	38	167.89	60	72.8	0	0
Caña de azúcar	0	20	155	189.5	156	253.3
Chile seco	110	81.51	40	20.5	0	15
Chile verde	135	126.42	30	27.6	0	27
Ciruella	0	2	0	0	0	0
Coco fruta	0	150	0	0	0	0
Copra	433	276	0	0	0	0
Frijol	193	777.58	638	748.88	548	763.05
Guanábana	0	33	0	0	0	0
Jamaica	30	46.85	30	31.75	0	106.7
Limón	94	143	7	13.4	0	0
Maíz grano	11,751.0	10,966.22	7,257.00	8,726.25	7,059.00	6,394.15
Mamey	12	33	12	6.5	14	19
Mango	54	178.2	119	135	86	104
Marañón	0	12	0	0	0	0
Melón	40	52.78	0	0	0	0
Nanche	0	63	8	10	0	0
Naranja	12	60	124	181.17	46	53
Papaya	12	20.05	0	0	0	0
Pastos y praderas	12,500.0	23,840.00	2,918.00	4,951.00	1,600.00	2,197.00
Pepino	9	97.15	0	0	0	0
Piña	5	6	0	0	0	10.5
Plátano	58	94.25	162	0	0	0
Sandía	92	96.8	20	26.17	0	64.66
Sorgo grano	92	76.59	0	0	0	0
Tamarindo	0	15	0	0	0	0
Tomate rojo (jitomate)	40	44.5	0	0	0	0
Tomate verde	21	12.5	0	0	0	0
Total superficie sembrada por año	26,076.0	38,393.54	11801	15400.09	9632	10447.48

Nota. La tabla es de elaboración propia con apoyo del Dr. Brígido Vásquez a partir de los datos obtenidos del Sistema de Información Agroalimentaria de Consulta (SIACON).

## Referencias

- ATLAS de los Pueblos de Indígenas de México. (2020). Amuzgos-Etnografía. <https://atlas.inpi.gob.mx/amuzgos-etnografia/>
- BARABAS, A. M. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 7, 119-139. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81411812007>
- BONFIL, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de proceso étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, (pp. 165-204).
- CASTRO, M. (2007, enero 22). “Llama la FAO a ex gobernadores a declarar sobre fertilizantes”. *La Jornada Guerrero*. [https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/catalogos/noticias/documentos/doc\\_86.pdf](https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/catalogos/noticias/documentos/doc_86.pdf).
- COMISIÓN Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2017). Monografía del pueblo amuzgo de Oaxaca y Guerrero. <https://www.inpi.gob.mx/2021/estudios/cdi-monografia-del-pueblo-amuzgo-de-oax-y-gro.pdf>
- CEPAL (2011) Evaluación del proyecto estratégico para la seguridad alimentaria Guerrero sin Hambre (*PESA-GSH*). <https://hdl.handle.net/11362/26052>
- GRAMMONT, H. C. (2004). La nueva ruralidad en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 66 (279-300). La nueva ruralidad en América Latina | C. de Grammont | Revista Mexicana de Sociología
- GRAMMONT, H. C. (2010). La evolución de la producción agropecuaria en el campo mexicano: concentración productiva, pobreza y pluriactividad. *Andamios*, 7 (85-117). [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-00632010000200005](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632010000200005)
- HERNÁNDEZ X., E. (1980). Agricultura tradicional y desarrollo. En: Xolocotzia. Tomo I. Obras de Efraím Hernández Xolocotzi. Revista de Geografía Agrícola. Universidad Autónoma Chapingo. Chapingo, México. (pp. 419-422).
- INSTITUTO Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (1983). *X Censo general de población y vivienda, 1980. Estado de Guerrero*. <https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/>

- prod\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1290/702825414351/702825414351\_1.pdf
- INSTITUTO Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2000). *XII Censo general de población y vivienda, 2000*. [https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2000/tabulados/CPyV2000\\_Gro-Poblacion.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2000/tabulados/CPyV2000_Gro-Poblacion.pdf).
- INSTITUTO Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2021). *Censo general de población y vivienda, 2020. Panorama sociodemográfico de Guerrero*. [https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva\\_es-truc/702825197858.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_es-truc/702825197858.pdf)
- INSTITUTO Nacional de los Pueblos Indígenas (INI). (2017). *Etnografía del pueblo amuzgo (tzjon non)*. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-amuzgo-tzjon-non>
- LINCK, T. (2011). Introducción. En Paisajes Agrarios de Michoacán. (1988). Hubbert C., J Drugy y Eric, I. (1988). México: El Colegio de Michoacán. 11-34 p. [https://www.researchgate.net/publication/32976441\\_Apuntes\\_para\\_un\\_enfoque\\_territorial\\_agricultura\\_campesina\\_y\\_sistema-terrano](https://www.researchgate.net/publication/32976441_Apuntes_para_un_enfoque_territorial_agricultura_campesina_y_sistema-terrano)
- RAMÍREZ, C. A. (2011). Crítica al *establishment* del desarrollo en el campo: nueva ruralidad y desarrollo territorial rural. *Estudios Latinoamericanos*, (27-28), 107-128. <https://doi.org/10.22201/cella.24484946e.2011.27-28.49379>
- SÁNCHEZ-REYES, G. A., Bautista-García, G., López del Rosario, A. D., Rosendo-Martínez, G. y García, A. de J. (2024). Canto de aves, lluvia, trabajo, agroindustria, sincretismo: relacionalidad milpera en el territorio Nn'anncue Ñomndaa de Huehuetónoc, Tlacoachistlahuaca, Guerrero. En E. Sánchez-Osorio, M. Garza-Zepeda, V. G. Reyes de la Cruz, F. I. Salmerón-Castro, G. Antúnez-Nájera y S. García-Morales (Coords.), *Cosmovisión Nn'anncue Ñomndaa: medicina tradicional, saber campesino y justicia ambiental* (pp. 151-171). Ediciones del Lirio. Ciudad de México.
- SÁNCHEZ-REYES, G. A. (2021). Mirando el paisaje desde la historia socioambiental. Reconfiguraciones territoriales en las Cañadas de la Selva Lacandona, Ocosingo, Chiapas (1994-2018). [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma Chapingo. Archivo digital. <https://>

repositorio.chapingo.edu.mx/server/api/core/bitstreams/0ef21d55-c9f9-4e24-b5db-9bcb5c689235/content

SECRETARÍA de Agricultura y Desarrollo Rural (SADER). (2018). Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO). Antecedentes | AGRICULTURA

SISTEMA de Información Agroalimentaria de Consulta (SIACON). (2024). SIACON. SIACON | Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera | Gobierno | gob.mx

TOLEDO, V. M., y Barrera-Basols, N. (2020). La milpa y la memoria biocultural de Mesoamérica. En M. V. Camejo-Pereira y F. Kessler Dal Soglio (eds.). (2019). *A conservação das sementes crioulas: uma visão interdisciplinar da agrobiodiversidade*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Série Ensino, Aprendizagens e Tecnologias. Rio Grande do Sul, Brazil. (En Prensa). 21 p.



# Saberes agrícolas campesinos y su importancia para una agroecología comunitaria

---

GERMÁN BAUTISTA GARCÍA\*

En el presente capítulo se realiza una aproximación al estudio de los saberes agrícolas campesinos de la cultura *Nn'a'ncue Nōmndaa* de Xochistlahuaca, Guerrero. Estos saberes se han mantenido y transmitido por generaciones por medio de la tradición oral y como resultado de la interacción con el medio natural y su aprovechamiento racional. Sin embargo, se vislumbran riesgos y amenazas para que los saberes continúen reproduciéndose socialmente. Principalmente, por la hegemonía de la agricultura que funciona intensivamente por agroquímicos, y atrae al productor a seguir la lógica capitalista para la convertir la milpa al monocultivo con variedades híbridas, lo cual significaría la gradual pérdida de saberes agrícolas. A pesar de los factores externos, hay esperanzas para que los saberes sigan practicándose, porque se están creando modelos colaborativos, participativos, inclusivos y de intercambios desde los territorios locales y con ello lograr la convergencia del diálogo de saberes entre sabedores locales, estudiantes, docentes, técnicos, académicos, profesionistas y científicos, para encontrar soluciones en el contexto del cambio climático.

Desde que se inventó la agricultura hace aproximadamente 10,000 años, las comunidades agrícolas del mundo han estado en constante cambio y desarrollo, inherentes a la transformación cultural y socioeconómica, a los procesos evolutivos y coevolutivos, y a la inestabilidad climática. En este proceso dinámico nuestros antepasados han interactuado y manejado los recursos bióticos y ecosistemas, realizaron la domesticación de plantas y animales por un largo proceso de acuerdo a sus necesidades. Posteriormente, a través de la práctica crearon agroecosistemas, desarrollaron cultivos desde la unidad familiar y luego a mayor escala. Además, dominaron técnicas, desarrollaron tecnologías, se guiaron de

---

\* Posdoctorante CIATEJ, [gbautista\\_pos@ciatej.edu.mx](mailto:gbautista_pos@ciatej.edu.mx).

los astros y transfirieron los conocimientos a las generaciones futuras como una herencia (Borrell *et al.*, 2015; Bellwood, 2017).

Asimismo, la humanidad ha transitado por etapas marcadas de guerras, revoluciones, pandemias y crisis de tipo económica, social, política y alimentaria, dejando un grave impacto en las sociedades urbanizadas en todas las escalas geográficas. En cambio, las sociedades tradicionales de culturas antiguas y prehispánicas que poseen alta agrobiodiversidad se han mantenido con fortaleza hasta nuestros días. Casas *et al.* (2016) estimaron que en México se aprovechan entre 5000 a 30000 especies de plantas útiles por las comunidades rurales e indígenas, resultado de la interacción con los recursos naturales, al conjunto de saberes, prácticas y conocimientos.

Por ejemplo, durante la pandemia de la COVID19 la población indígena y rural pudieron enfrentar y amortiguar la crisis. Ellas han sabido aprovechar los recursos naturales a la vez que los conservan, respetando los ciclos naturales al interactuar de cerca con su entorno, sin poner en riesgo su salud. Sin embargo, sigue latente el riesgo al modelo agroindustrial, convertido en problema mundial evidenciado en los efectos negativos en los ecosistemas, salud y alimentación (Flores-Sánchez *et al.*, 2022).

El modelo agroindustrial continúa ganando terrenos, se va expandiendo de forma directa e indirecta. Además, arrastra a los sistemas productivos tradicionales a transformar su equilibrio, convirtiendo los agroecosistemas sustentables y tradicionales como la milpa a monocultivos de maíz híbrido, lo cual, pone en riesgo la alta diversidad de especies de plantas comestibles, hongos, otras de diferente uso etnobotánico y con ello los saberes ancestrales.

Estudios han confirmado que los agroecosistemas tradicionales son más sustentables, ecológicos, conservan los recursos locales y garantizan una alimentación saludable a partir de los saberes locales, siendo resistentes al cambio climático (González y Fernández, 2009; Makate *et al.*, 2016). Estas formas de vivir y de producción guardan los recursos naturales y previenen los fenómenos naturales. El modelo de producción agrícola convencional e industrial hace uso excesivo de los recursos como el agua y es una tendencia que se va a agravar en el futuro (Aguilera-Morales *et al.*, 2012). En contraste, el modelo basado en la produc-

ción sustentable de alimentos gestiona eficientemente el uso del agua y el suelo (Aguilera-Morales *et al.*, 2012).

En México, a partir de 2019 las políticas agrícolas dirigidas al campo buscan romper el paradigma del que estudió más sabe más que el campesino, a otro que establece el diálogo de saberes entre campesinos y técnicos para revitalizar los conocimientos ancestrales, en un enfoque de comunidad de aprendizaje, colaborativo y participativo a través de las **Escuelas de Campo** de la Estrategia de Acompañamiento Técnico (EAT) del Programa de Producción para el Bienestar, a partir de 2025 se denomina Cosechando Soberanía (Figura 1). Además, existen otras propuestas institucionales que se van adoptando y materializando gradualmente, es el caso del modelo de la **Escuela campesina**, que representa una oportunidad de involucrar a distintos actores interesados en desarrollar la Agroecología, producción agroecológica, transición agroecológica y desde la inter y transdisciplina.

**Figura 1. Modelo de escalamiento para el diálogo de saberes y la comunidad de aprendizaje en la Estrategia de Acompañamiento Técnico (2019 a 2024)**



## Desarrollo

### *La agroecología y las agroecologías*

La agroecología (agricultura sustentable) es disciplina científica, práctica agrícola, movimiento social y político. Como disciplina científica surge a partir de 1960 para estudiar la aplicación de la Ecología en la agricultura dentro de los agroecosistemas (concepto que surge en 1970 y unidad de

estudio de la agroecología) y sus componentes. Surgió como movimiento ambiental y agroecológico contrario al paradigma de la agricultura industrial, de la explotación sin medida de la tierra y los recursos naturales. En México y América Central surgió en 1980, ayudó a mejorar las prácticas agrícolas indígenas como alternativa a la agricultura industrial (Wezel *et al.*, 2009).

En México, la agroecología y las agroecologías se practica en agroecosistemas de la cultura mesoamericana, en la milpa, chinampas, huertos familiares, así como en cafetales, cacaoales, y en otros cultivos y plantíos de frutales. El enfoque de la agroecología va más allá del estudio de los agroecosistemas, también abarca el estudio ecológico de la red global de alimentos, distribución y consumo, y la mayoría acepta la agroecología como una disciplina enfocada a la escala de campo y agroecosistema (Wezel *et al.*, 2009; Gliessman, 2018).

La realizan principal y extensivamente campesinas y campesinos en el mundo. Pero, también la practican comunidades, colectivos, asociaciones civiles, técnicos, extensionistas, jóvenes de manera independiente (Guerritsen y Villaseñor, 2020). Además, la promueve el Estado en sus políticas, y adoptada por instituciones educativas como parte de sus métodos pedagógicos o por instituciones de educación superior y centros de investigación como el Centro de Estudios e Investigación en Bioculturalidad, Agroecología, Ambiente y Salud en Guerrero (CEIBAAS Guerrero).

A través de la agroecología, se logran diversos beneficios, entre ellos; mayor biodiversidad, mayor actividad microbiana en el suelo (Grilli *et al.*, 2023), conservación de semillas nativas, conservación del suelo, se conserva la diversidad de especies, es fuente y asegura la alimentación de comunidades y tiene alta importancia socioeconómica para las familias rurales, por los productos que provee y el ahorro económico que genera (Bautista-García *et al.*, 2016; Guerritsen y Villaseñor, 2020).

Sin embargo, en diferentes regiones del mundo la agricultura intensiva continúa siendo una amenaza para las agroecologías del mundo, porque se va extendiendo e invadiendo los territorios campesinos, donde se manejan y mantienen los agroecosistemas tradicionales como parte de su cultura (Controneo *et al.*, 2021). La agricultura intensiva es agresiva, porque degrada los suelos y desequilibra el tejido social porque orilla a los campesinos a abandonar sus tierras (Controneo *et al.*, 2021).

A pesar de las fuerzas estructurales externas son agresivas, las evidencias demuestran que las unidades campesinas son sustentables, destacándose la dimensión biocultural. Además, el conocimiento tradicional que poseen los campesinos permite que los agroecosistemas tengan una identidad que sirve de amortiguamiento frente a los riesgos.

La alta sustentabilidad de los agroecosistemas locales, así como el conocimiento tradicional milenario, pueden ser los pilares para impulsar la agroecología y su continuidad, apoyado de un enfoque basado en la inter y transdisciplina, mediante un proceso de diálogo, interacción, intercambios de conocimientos para la producción agrícola (Controneo *et al.*, 2021).

En este enfoque pueden participar los campesinos, los técnicos, extensionistas, los directores y subdirectores de desarrollo rural de cada municipio, sabedores locales, jóvenes universitarios que tienen el interés de aprender y ampliar sus conocimientos, así como estudiantes de posgrado e investigadores. Se trata de unir esfuerzos, conocimientos tradicionales y científicos para fortalecer la producción local de alimentos desde la escala de campo, agroecosistema y finca (Husnah *et al.*, 2015).

La participación basada en lo colectivo y acompañando a los campesinos es la oportunidad de combinar en la práctica los conocimientos tradicionales, los saberes agrícolas locales con los conocimientos que provienen del exterior por los actores o sujetos que buscan desarrollar la agroecología. Con la combinación de saberes y conocimientos, se plantean las bases y un esquema donde es posible construir una agroecología comunitaria, por ejemplo, la escuela campesina.

### *La escuela campesina como un modelo para amalgamar los saberes y conocimientos*

La escuela campesina representa un modelo a seguir, viable para implementarse bajo el esquema de la Nueva Escuela Mexicana. En la segunda etapa (2024) del proyecto PRONACES CULTURA No. 322656 se dio a conocer un prototipo de trabajo agroecológico, colaborativo, interdisciplinario e interinstitucional. Ubicado en las instalaciones del Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario 222 de la comunidad de Cochoapa, Ometepec, Guerrero.

El 17 de junio del 2024 se realizó un encuentro y se atestiguo el modelo colaborativo. Su implementación se logró gracias a la participación de productores, estudiantes, docentes, técnicos y profesionistas que formaron parte del equipo territorial del PRONACES CULTURA entre abril de a diciembre de 2024. La escuela cedió una pequeña fracción de su espacio y propició la participación de estudiantes para establecer módulos de producción de bioinsumos; entre ellos el bocashi, composta, lombricomposta y lixiviados. También, se posibilitó la siembra de hortalizas (pepino y jitomate) mediante la instalación de sistema de riego por goteo y se estableció un jardín con las principales plantas medicinales de la cosmovisión *Nn'a'ncue Ñomndaa*.

El trabajo colaborativo-organizativo se realizó desde la búsqueda de financiamiento, materiales de construcción, mano de obra, siembra, compra de semillas, diversas herramientas de trabajo, talleres y alimentación. La aportación económica y en especie fue realizada por la institución educativa, productores, el entonces Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías por medio del PRONACES CULTURA y otras personas de la comunidad.

La escuela campesina es un lugar donde se comparten los conocimientos y se ponen en práctica los saberes agrícolas de los campesinos en un solo lugar. También, para experimentar y de ahí los productores lo repliquen en sus parcelas. Es un lugar de encuentro entre las generaciones, generar vínculos y donde es posible el diálogo que se anhela para que se transmitan los saberes acumulados hacia las nuevas generaciones de productores, campesinos o profesionistas. Puede ser la plataforma para enfrentar las amenazas del modelo agrícola convencional, que va ganando terreno en el paisaje rural por medio de introducción de semillas híbridas en los territorios donde los pueblos originarios han desarrollado y continúan practicando sistemas agroalimentarios tradicionales.

Los productores comparten saberes, conocimientos y prácticas. Estos valiosos bienes intangibles es resultado de su praxis ancestral que se ha ido transmitiendo mediante sistemas de prácticas y lenguajes a partir de su relación con el entorno y la naturaleza, mediante la observación, aprovechamiento de recursos y prácticas bioculturales como la petición de la lluvia y protección de sus cultivos ante los fenómenos del clima cada vez más intensos.

Entre algunos saberes que poseen los campesinos destacan; el momento correcto para iniciar las labores de la siembra del temporal, el momento del día y lugar para realizar la quema, el momento de sembrar, el tiempo que llegan las plagas y enfermedades, si deben usar herramientas manuales o usar algún plaguicida, cuando se hace la dobla del maíz y cuándo se cosecha.

A su vez, en la escuela campesina, los productores del presente pueden aprender los aspectos técnicos en: proceso de elaboración, producción y uso de bioinsumos (control de temperatura, humedad y control de calidad), uso de equipos de medición, de los procesos de producción agrícola usando los bioinsumos, para poner a prueba sistemas de riego, identificar la etapa vegetativa, dosis y aplicación correcta de fertilizantes en los cultivos, entre otros.

La elaboración de la composta se hace con materia orgánica seca (vainas de leguminosas, rastrojo y se cubre la cama para evitar que se evapore o entren roedores), se logra cosechar después de 13 volteadas con riego moderado cada semana y tapar con nailo negro, pero, las primeras dos volteadas se hacen dos veces a la semana y es importante medir la temperatura para evitar que exceda los 50 °C. Se criba la composta para alimentar a las lombrices rojas californianas para posteriormente cosechar la lombricomposta y lixiviado. La lombricomposta debe tener una característica física de alta porosidad, resultado de la degradación realizada por las lombrices. Se recomienda no usar residuos orgánicos frescos (frutas o verduras, grasa, huesos) en la producción de composta y en los lombricarios, porque atrae hormigas, roedores y otras plagas. Sí se puede usar estiércol, hojas secas, verdes, zacates, cascara de huevo y ceniza, sin agregar agua de melaza, sino agua natural. Y nos interesa aprender sobre la producción de microorganismos específicos, los cuales se pueden obtener en la composta una vez que se identifique en laboratorio cuál es la especie y su función (Jacinto, comunicación personal, 17 de junio de 2024).

El potencial de la escuela campesina es amplio, porque es un espacio para la organización local que detona el conocimiento, se fomenta la vinculación entre distintos actores, instituciones, la comunidad. Es un lugar para el diálogo, encuentro y coordinación por un fin que es desarrollar y escalar la agroecología desde lo local. También, permite

la búsqueda conjunta de soluciones a las problemáticas, usando los recursos disponibles en el lugar.

Una interesante idea que se vertió en el encuentro del 17 de junio de 2024 fue; los estudiantes pueden realizar su servicio social en su comunidad, replicando lo aprendido en la escuela campesina, por ejemplo, estableciendo huertos de hortalizas, medicinales, y que elaboren bioinsumos en sus traspatios o parcelas. A la vez, se puede ir concientizando a cerca de la producción y consumo de alimentos sanos y reduciendo el uso de agroquímicos y plaguicidas o transitar hacia la agroecología.

### *Rescate y resignificación de saberes campesinos*

...yo del campo no sé nada, no me preguntes de eso porque no sé nada (risas), eso preguntale a mi mamá, mi papá sabía muchas cosas, lo escuchaba de niña, iba con él al campo, pero no me gustaba caminar, iba, pero en caballo con mi papá, ahora sólo mi mamá sabe cosas del campo o la gente grande del pueblo (Adelaida, comunicación personal, 24 de enero de 2025).

Las y los campesinos poseen valiosos saberes ancestrales, que es importante rescatarlos y resignificarlos, para contribuir en su reproducción en los próximos años. Estos saberes es resultado de años que se han transmitido por varias generaciones y de la interacción con el medio natural. Es importante registrarlos, porque tienen relación con la producción de alimentos por siglos.

Los saberes agrícolas campesinos son parte de la cosmovisión de los *Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* (amuzgos) de la Costa Chica de Guerrero, además, incluyen los saberes en la alimentación, salud (ej., uso de plantas medicinales, parteras, sobadores, ahumadores, hueseros, etc.) y territorio (cuidado y aprovechamiento racional de los recursos naturales).

Distintos actores están conscientes de registrar y recuperar los saberes campesinos. Por ejemplo, en el proyecto PRONACES CULTURA, donde participaron el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Centro de Investigación y Asistencia en Tecnología y Diseño del Estado de Jalisco A.C., Universidad Autónoma de Guerrero y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Ciudad de México. Por otro lado, en el sexenio de 2018 a 2024 se implementó la Estrategia de Acompañamiento Técnico del Programa de Producción para el Bienestar. En dicha estrategia se conformaron Escuelas de Campo, como un esfuerzo para el

diálogo de saberes entre productores y técnicos agroecológicos, enfocado a la producción de bioinsumos y alimentos en maíz, cacao, café, arroz, caña, miel, leche, nopal, amaranto, otros.

Además, en la actualidad existen juventudes que estudian la Especialidad Nacional para el Bienestar Comunitario en Agroecologías y Soberanías Alimentarias. Ellas y ellos se interesan en el rescate de saberes desde sus territorios, a través de Comunidades de Aprendizaje donde realizan un trabajo colaborativo en grupos de trabajo. Con este esfuerzo, las familias se han sensibilizado sobre la importancia de sembrar sus alimentos como lo hacían sus antecesores, así como una reducción en el uso de insumos externos, sustituyéndolos por insumos orgánicos por ser menos dañinas al ecosistema, la flora, la fauna y salud humana.

### *Saberes agrícolas campesinos y su reconocimiento*

Los *Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* son una cultura que se caracteriza por poseer en su tradición oral un cúmulo de saberes, prácticas y conocimientos para la producción agrícola. Principalmente es practicada por las personas adultas, y un reducido número de docentes e ingenieros agrónomos de la etnia amuzga. Estos saberes ancestrales se han reproducido hasta nuestros días, como elemento biocultural basada en la observación e interpretación de los elementos de la naturaleza y los astros a la práctica. Son métodos propios de las comunidades amuzgas, es su forma de crear conocimiento, su ciencia y agroecología.

Si bien las y los campesinos no siguen el proceso del método científico, ellos descubren los fenómenos a partir de la observación, buscan explicaciones poniendo en práctica lo aprendido, lo replican cada año para comprobar los resultados. Por ejemplo, la dobla de la planta del maíz se realiza para evitar la pudrición y evitar daños por plagas, o la selección de la mazorca para semilla del próximo ciclo productivo.

Los saberes agrícolas se aplican al hacer la milpa o en el huerto familiar. En la milpa se cultiva, fomenta y tolera una mezcla de plantas, animales, hongos y otros productos con distinto uso etnobotánico. Es un agroecosistema donde los componentes se interrelacionan, se descubre constantemente, y a partir de los saberes se toman las decisiones para realizar tal o cual práctica de manejo, desde la siembra hasta la cosecha (Figura 2).

**Figura 2. La milpa en la Costa Chica de Guerrero y los componentes que lo integran**



Foto tomada por Elizabeth Santos Morales.

La milpa como un agroecosistema dinámico y subsistema anidado de sistemas superiores, está influenciado por la acción de factores externos que las y los sabedores campesinos identifican muy bien. Entre estos factores predominan los ambientales, donde a partir de algún cambio de algún elemento de la naturaleza como la presencia de nubes negras, lluvias torrenciales, fuertes vientos, la aparición de ciertos animales de la fauna silvestre, la abundancia de ciertas plantas u hongos indican si será un buen año o no, si habrá buena o mala cosecha.

Los campesinos saben que los ciclos de producción de un año a otro son diferentes, por ejemplo, ahora saben que el ciclo agrícola se recorrió un mes de lo normal, porque las lluvias se atrasan, saben realizar lecturas de su parcela, es decir, reconocen dónde el suelo es más o menos fértil (por la presencia de algún tipo de árbol o vegetación), con base a esto deciden qué sembrar en cada zona, si van asociar o rotar cultivos o en qué fechas puede sembrar otro tipo de cultivos en la misma parcela.

En la parcela los elementos naturales interactúan en diferentes niveles jerárquicos de sistemas, mientras tanto la y el campesino observa y registra en su memoria, de ahí adquiere el saber, luego lo reproduce individualmente o colectivamente a través de generaciones (Mugwisi, 2017). Conoce e identifica cuándo hay que cortar un árbol, sabe qué día

y dónde encontrar algún material maderable que usará como herramienta de trabajo en la milpa, inventan diferentes herramientas locales, saben identificar y cosechar las plantas comestibles que crecen en su parcela, y tienen propias formas de nombrarlas, todo eso es parte de su corpus de conocimiento.

Algunos de los saberes ancestrales se fundamentan del calendario amuzgo de los cinco días. En este calendario se sabe cuándo será el día bueno, de enfermedad, celebración, frío o de olor. Muy importante mencionar que de entre todos los saberes agrícolas, destaca a lo referente a las fases lunares, uso de semillas nativas, día de siembra, distancia de siembra, uso de herramientas locales para la producción en la milpa.

Hay una coincidencia entre los interesados en la agroecología y los antropólogos sobre la pérdida de saberes ancestrales en las comunidades amuzgas, en las áreas de la agricultura, medicina, territorio, salud, tecnologías, conocimientos y prácticas en las comunidades campesinas. En los recorridos en campo para observar las dinámicas agrícolas, en las entrevistas con los productores, se percata que se corre el riesgo de que los saberes comiencen a degradarse, ya que sólo los adultos mayores la conservan y aplican.

Por ello, es pertinente establecer modelos como la escuela campesina, que sean incluyentes e impulsen los diálogos entre las generaciones, y crear documentos con pertinencia cultural, donde se registren o plasmen dichos saberes, que sirva de fuente de consulta a las futuras generaciones de los *Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa*. Debe ser un proceso creativo, participativo, colaborativo y constructivo entre los sujetos, independientemente de sus adscripciones o filiaciones. Además, impulsar esos modelos puede fortalecer el tejido social desde la práctica agrícola, manteniendo fortalecidos los agroecosistemas predominantes, la cultura, las tradiciones, ceremonias o festividades que se realizan.

Se sabe que a partir de los saberes y prácticas bioculturales se mantiene la diversidad de cultivos de la milpa o el traspatio de campesinas y campesinos amuzgos, es parte de su identidad o cosmovisión. Ellas y ellos saben muy bien el ciclo productivo del maíz, frijol, calabaza, frutas diversos, insectos, o quelites (hojas de herbáceas, flores de arbustos y árboles), algunas de ellas toleradas en las parcelas, más cultivadas unas que otras y se aprovechan selectivamente por su calidad a lo largo del año (Casas *et al.*, 2016). Saben el momento o tiempo idóneo para el

manejo que requiere cada planta, animal u hongo, es decir, realizan un propio manejo como parte del conocimiento construido y heredado por generaciones predecesoras. Este conjunto de saberes puede contribuir a una agroecología comunitaria, por su forma de realizar las actividades, interpretar lo que sucede en su entorno y ser parte intrínseca de la comunidad que la pone en práctica.

Desde esta perspectiva, el rescate y fortalecimiento del campo donde están los productores de pequeña y mediana escala debe incluir en sus estrategias y acciones la mirada local, y los saberes agrícolas campesinos como eje principal, y basándose de un enfoque de agroecosistemas. Este es el sustento para dar continuidad agrícola, para avanzar en la autosuficiencia alimentaria.

El saber y práctica campesina como cuerpo de conocimiento ancestral, se refleja en múltiples ámbitos de la producción agrícola, en la diversidad, tipos y calidad de alimentos, en las formas y tamaños del fruto, hasta en el color de las hojas, flores, semillas o frutos, porque implican temporalidad, cuidados particulares, riegos, control de plagas, consumo, entre otras (Casas *et al.*, 2016). Es ahí donde se pueden fusionar los saberes y prácticas tradicionales con los conocimientos técnicos y la ciencia moderna (Husnah *et al.*, 2015).

Es de vital importancia subrayar que estos saberes deben ser reproducidos. Una vía será a través de los jóvenes que se interesen en la rama de la agroecología, agronomía, desarrollo sustentable y saberes campesinos, pues ellos habitan en el territorio y lo pueden realizar desde sus propias parcelas o viviendas. Esto puede ser un soporte para contrarrestar los peligros que amenazan ya a la milpa, para convertirse en monocultivos, desencadenando efectos negativos como la reducción de la diversidad, homogenizar la complejidad agrícola local, convertir el trabajo colectivo a lo individual, ahí donde pone en juego todo el equilibrio que guardan las comunidades.

Ahora se comenta entre los productores que entre ellos empiezan a olvidar el uso de las fases lunares, porque algunos sólo se basan en las recetas o paquetes tecnológicos derivados de la “revolución verde”, se han vuelto dependientes, y empiezan a seguir la lógica mercantilista, descuidando la riqueza local. Sin embargo, los rendimientos ya no son los mismos de hace unos 30 años, los suelos están empobrecidos, degra-

dados, erosionados, aunado a toda la contaminación que se genera por el uso de insumos de síntesis química.

Los saberes campesinos conllevan múltiples beneficios. Contrario a lo que nos presenta la agricultura convencional con beneficios momentáneos de los agroquímicos. Los campesinos observan con más detalle los efectos que ocurren sobre el suelo y debajo de él. De hecho, si volteamos la mirada en el mundo de los microorganismos del suelo, nos daremos cuenta del valioso recurso que perdemos, pues de ellos dependemos para la producción de los alimentos con sus funciones ecológicas en el sistema suelo.

Los cambios en el clima en la actualidad exigen buscar soluciones en la agricultura, pero sin dejar a un lado la ciencia comunitaria representada en los saberes. Ahora también existen riesgos por el clima, que afecta en la producción donde la comunidad amuzga depende para su alimentación. Además de voltear al suelo, hay que devolverles la fertilidad. Ahora existen una amplia gama de bioinsumos y prácticas agroecológicas con las que se puede restaurar la salud y la funcionalidad de los suelos degradados, mediante el uso de organismos vivos y prácticas agrícolas sostenibles. Este enfoque se basa en la comprensión de que la biodiversidad del suelo juega un papel crucial en la provisión de servicios ecosistémicos esenciales, como la disponibilidad de nutrientes, el ciclo del carbono, la supresión de enfermedades y la desintoxicación de contaminantes (Lehemann *et al.*, 2020).

### ***Saberes, conocimiento y ciencia***

En el contexto actual, estamos cruzando umbrales máximos en el aprovechamiento de los recursos naturales. Esta dinámica conlleva riesgos en la dinámica de los ecosistemas, se suman el cambio climático expresado en fenómenos meteorológicos de alto impacto; cambios de régimen de lluvias, precipitaciones inusuales, inundaciones, temperaturas extremas, sequías, huracanes de mayor magnitud, etc. Por ello, es de vital importancia generar puntos de intersección y encontrar modelos de colaboración que permitan reconocer los aportes de cada matriz epistémica, tanto en la definición y diagnóstico de problemáticas como en la creación e implementación de soluciones (Radcliffe *et al.*, 2021).

Ni los saberes tradicionales, ni los conocimientos técnicos, ni la experimentación científica podrán por sí solas descifrar o solucionar la complicada situación a la que nos enfrentamos como humanidad y el rol que tenemos y debemos asumir como parte de los sistemas socio ecológicos. Es el intercambio de saberes lo que nos va nutriendo, sean agrícolas o de otro tipo los que nos pueden acercar y vincular entre la diversidad de personas, prácticas, conocimientos y experiencias para generar condiciones que nos permitan resistir las graves perturbaciones que se seguirán presentando y aumentar nuestra resiliencia.

En este sentido, un modelo organizativo que se proponga facilitar la integración de saberes, conocimientos y ciencias, debe ser un lugar para compartir, para la escucha atenta, para la reflexión y acción colectiva. Las escuelas de campo, las comunidades de aprendizaje campesino, o los prototipos de investigación – acción comunitaria son estrategias propositivas, que pueden inspirar modelos de organización, sin embargo, es necesario entender la dinámica comunitaria en su propio contexto para identificar formas y modos en que los saberes y conocimientos se resignifican y reproducen, tanto a través de estructuras organizativas de gobernanza local, como en la cotidianidad del cuidado y reproducción de la vida.

Por ejemplo, entre las mujeres amuzgas hay una amplia diversidad de saberes, conocimientos y experiencias alrededor de los tejidos del telar de cintura, en los huipiles que reflejan la cosmovisión propia, representada en plantas, flores, cerros, animales e insectos, e incluso historias míticas como el águila de dos cuellos o cabezas, que se tejen y bordan por manos de mujeres sabias, portadoras del conocimiento colectivo. Esta práctica ancestral, incluye también el conocimiento sobre el cultivo y cosecha del algodón, su transformación en hilo y teñido con técnicas artesanales.

De igual manera, los conocimientos campesinos propios de la cosmovisión *Nn'anncue Nomndaa*, además del Calendario *Ncue 'Om* o calendario de los cinco días, tienen que ver con el manejo de los arroyos y la construcción artesanal de canales de riego, que en ocasiones desafían la gravedad haciendo que el agua suba por la falda de lomeríos para el riego de cultivos de caña, cacao, maíz, frijol, arroz, yuca, café, naranjales, limón, entre muchos otros. La selección, preservación e intercambio de semillas, asociación y rotación de cultivos, entre muchas otras. También están en las recetas, en la gastronomía, la forma de pescar, de cosechar,

cómo secar las semillas, tostar y preparar chocolate, o las distintas formas para consumir un producto (crudo, hervido, tostado, en caldo,) en toda esa gama de formas de preparar los alimentos.

Son sabidurías y sistemas de prácticas agroecológicas que nacieron del territorio local y ameritan una importancia para recuperar sus memorias, ya que aportan a la agroecología y porque la agricultura industrializada sigue afectando (Toledo, 2005) donde hombres y mujeres amuzgos han habitado por generaciones, mucho más tiempo del que dura el ciclo de un proyecto académico o del que se lleva implementando una política pública. Sin embargo, los conocimientos técnicos y científicos también han permeado las prácticas bioculturales y se han integrado con las sabidurías ancestrales, a veces de manera armónica y a veces impuesta.

## Reflexiones finales

Los saberes campesinos son parte de la identidad biocultural de un pueblo, por ejemplo, en la cultura *Nn'a<sup>n</sup>ncue Ñomndaa* en Xochistlahuaca, Guerrero. Destacan o engloban diferentes ámbitos (agricultura, gastronomía, textiles, plantas medicinales, forestal, artesanía, suelo, otros). En la agricultura se aplica desde la selección de semillas nativas, en las actividades culturales y de manejo de la milpa, así como en su diversidad espacio-temporal, en la fertilidad del suelo por zonas, y zonas de manejo del suelo para la asociación o rotación de cultivos, hasta la postcosecha.

Los saberes agrícolas representan una construcción histórica, individual y colectiva. Un proceso aproximado que han seguido los antepasados desde los territorios locales para esta construcción es el siguiente: interacción con el entorno, observación y descubrimiento, registro en la memoria. La practicaron, indagaron, compararon, compartieron y replicaron para validar su efectividad, y de esa forma adquirieron los conocimientos.

Actualmente, en pláticas informales con campesinos y campesinas, consideran que existe un riesgo de que los saberes ya no continúen practicándose. De cierto modo representa en reto para que se sigan aplicando, representando y vigentes, debido al poco interés de las nuevas generaciones para practicar de la agricultura.

Esto se puede lograr a través de modelos de aprendizaje colectivo, basada en la práctica y proyectos, donde se puede concretar el diálogo de

saberes entre adultos (sabedores) y jóvenes. En este modelo colectivo y constructivo, pueden participar otros actores en vinculación, entre ellos docentes, investigadores, profesionistas, técnicos e instituciones.

Además, existen otros saberes concatenados a la cultura de los *Nn'a<sup>n</sup>-ncue Ñomndaa*; la gastronomía y en sus variadas formas de preparar los alimentos, en la pesca tradicional, en el manejo y cría de animales, en el manejo y producción de frutales, en los textiles de telar de cintura, por ejemplo, en los huipiles que reflejan la cosmovisión en forma de flores, plantas, en variados colores.

Lo anterior es resultado de la capacidad que desarrollan los habitantes, y que la adquieren entre las personas, pero por su relación continua con el entorno, y desde una perspectiva amplísima con los astros, que la ponen en práctica para comprobar su efectividad, es el caso del calendario amuzgo de los cinco días. Ahora, están sucediendo otros cambios debidos al clima, que también los productores se ajustan y se van adaptando para continuar con su legado ancestral con base a sus necesidades. Por lo tanto, es importante realizar un registro y contribuir en su resignificación, para que se siga reproduciendo. Al conjunto de saberes campesinos que existen, la base social, y por el bien del ecosistema, es necesario una narrativa sobre la agroecología comunitaria.

## Referencias

- AGUILERA-MORALES, M. E., Hernández-Sánchez, F., Mendieta-Sánchez, E., & Herrera-Fuentes, C. (2012). Producción integral sustentable de alimentos. *Ra Ximhai*, 8(3), 71-74.
- BAUTISTA-GARCÍA, G., Sol-Sánchez, Á., Velázquez-Martínez, A., & Llanderal-Ocampo, T. (2016). Composición florística e importancia socioeconómica de los huertos familiares del Ejido La Encrucijada, Cárdenas, Tabasco. *Revista mexicana de ciencias agrícolas*, 7(SPE14), 2725-2740.
- BELLWOOD, P. (2017). Early agriculture in world perspective. *Golson, J., Denham, T., Hughes, P., Swadling, P. & J. Muke (eds) 'Ten Thousand Years of Cultivation at Kuk Swamp in the Highlands of Papua New Guinea.'* Australian National University Press. Moorebank, Australia <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1trkk6d>, 8.

- BORRELL, F., Junno, A., & Barceló, J. A. (2015). Synchronous environmental and cultural change in the emergence of agricultural economies 10,000 years ago in the Levant. *PLoS one*, 10(8), e0134810.
- CASAS, A., Blancas, J., Otero-Arnaiz, A., Cruse-Sanders, J., Lira, R., Avendaño, A., ... & Rangel-Landa, S. (2016). Evolutionary ethnobotanical studies of incipient domestication of plants in Mesoamerica. *Ethnobotany of Mexico: interactions of people and plants in Mesoamerica*, 257-285.
- SM, C., & EJ, J. (2021). Agroecology in semiarid Chaco forests of Argentina: transdisciplinary analysis of a sustainable peasant farm. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 45(8), 1139-1164.
- FARIAS, F. J. F. (2017). El cambio de conceptos y teorías en el conocimiento científico y ordinario. *Educación y Humanismo*, 19(33), 253-270.
- FLORES-SÁNCHEZ, D., Ruíz, A. H., Navarro-Garza, H., García, V. V., & Vibrans, H. (2022). Plantas silvestres en la alimentación de familias campesinas en Tecoanapa, Guerrero. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 19(2), 154-167.
- GERRITSEN, P. R. W., & Villaseñor, L. G. (2020). Seguridad alimentaria en ciudades medianas y pequeñas: el caso del municipio de El Limón en el sur del Estado de Jalisco, Occidente de México. *Revista Agroecología*, 14(1), 55-68.
- GLIESSMAN, S. (2018). Defining agroecology. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 42(6), 599-600.
- GRILLI, G., Cofré, N., Marro, N., Videla, M., & Urcelay, C. (2023). Shifts from conventional horticulture to agroecology impacts soil fungal diversity in Central Argentina. *Mycological Progress*, 22(3), 20.
- HUSNAH, N., Ali, M. S. S., Salman, D., Hijjang, P., Djufry, F., & Amrawaty, A. A. (2015). Merging indigenous and modern knowledge in agricultural development. *International Journal of Agriculture System*, 2(2), 141-151.
- LEHMANN, J., Bossio, D. A., Kögel-Knabner, I., & Rillig, M. C. (2020). The concept and future prospects of soil health. *Nature Reviews Earth & Environment*, 1(10), 544-553.

- MAKATE, C., Wang, R., Makate, M., & Mango, N. (2016). Crop diversification and livelihoods of smallholder farmers in Zimbabwe: adaptive management for environmental change. *SpringerPlus*, 5, 1-18.
- MUGWISI, T. (2017). Applying indigenous knowledge in agricultural extension in Zimbabwe. In *Handbook of Research on Social, Cultural, and Educational Considerations of Indigenous Knowledge in Developing Countries* (pp. 303-323). IGI Global.
- RADCLIFFE, C., Raman, A., & Parissi, C. (2021). Entwining indigenous knowledge and science knowledge for sustainable agricultural extension: exploring the strengths and challenges. *The Journal of Agricultural Education and Extension*, 27(2), 133-151.
- SANTIAGO, M. V. G., & Reynoso, D. S. F. (2009). Seguridad alimentaria, saberes campesinos y agroecología. *Cadernos de Agroecología [Volumes 1 (2006) a 12 (2017)]*, 4(1).
- TOLEDO, V. M. (2005). La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales. *Leisa Revista de agroecología*, 20(4), 16-19.
- VÁZQUEZ, L. L. (2023). Community agroecology. Basis for food resilience in the face of extreme events. *J Appl Biotechnol Bioeng*, 10(5), 164-169.
- WEZEL, A., Bellon, S., Doré, T., Francis, C., Vallod, D., & David, C. (2009). Agroecology as a science, a movement and a practice. A review. *Agronomy for sustainable development*, 29, 503-515.

### **Comunicaciones personales**

ADELAIDA, comunicación personal, 24 de enero de 2025.

JACINTO, comunicación personal, 17 de junio de 2024.

# Juventudes invisibles. Violencia en jóvenes indígenas en Guerrero

---

SILVESTRE LICEA DORANTES\*

MARÍA FERNANDA TERRAZAS DE LA VEGA\*\*

En México, la violencia hacia los jóvenes indígenas es un fenómeno sistemáticamente oculto: la ausencia de datos a nivel estatal que diferencien etnicidad y edad en registros de homicidios y desapariciones refleja un patrón de invisibilización que perpetúa su exclusión.

Históricamente, las comunidades indígenas en México han enfrentado siglos de opresión, desde la colonización española hasta las políticas de asimilación del siglo XX (Díaz-Polanco, 1992). Estas experiencias históricas han dejado un legado de desigualdad y exclusión que persiste hasta hoy. En consecuencia, las comunidades indígenas a menudo se encuentran en situaciones de pobreza extrema, con acceso limitado a servicios básicos como educación, salud y justicia (CONEVAL, 2025).

Este tema a menudo permanece invisible en el discurso público y en las políticas públicas. Ante la desatención gubernamental, el problema se agudiza; un síntoma de ello es la marginación económica que contribuye a la vulnerabilidad de los jóvenes indígenas. Según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), la pobreza afecta de manera desproporcionada a las comunidades indígenas, con tasas de pobreza que superan el 70% en algunas regiones (CONEVAL, 2025).

Estas situaciones incrementan su vulnerabilidad ante los embates de la violencia perpetrada por grupos criminales. Esta circunstancia limita las oportunidades de desarrollo para los jóvenes, quienes a menudo se ven obligados a abandonar sus comunidades en busca de mejores oportunidades, enfrentándose a riesgos significativos en el proceso.

---

\* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Guerrero, silvestrelicea@uagro.mx.

\*\* Maestra en Políticas públicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, doctorante del posgrado de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Guerrero, maferterrazasdlv@gmail.com.

Guerrero es uno de los estados más violentos de México, con una tasa de homicidios de 68.8 por cada 100,000 habitantes en 2023 (EN-UIPE, 2023). Además, destaca por mantener la tendencia de presencia de grupos criminales, desigualdad económica, corrupción institucional y marginación de comunidades indígenas (Shuldiner, 2022). Es en este contexto que los jóvenes indígenas enfrentan una doble exclusión: por su identidad joven (estigmatización como “peligrosos”) y por su identidad étnica (discriminación estructural) (Reguillo, 2020), implicando el racismo y el juvenicidio.

En consecuencia, la violencia hacia los jóvenes indígenas tiene implicaciones profundas y duraderas. En el ámbito individual, puede afectar el desarrollo emocional, psicológico y social de los jóvenes, limitando sus oportunidades de crecimiento y desarrollo (Briceño-León, 2002). En el ámbito comunitario, la violencia erosiona el tejido social, debilitando las estructuras de apoyo y las redes comunitarias. Además, la violencia hacia los jóvenes indígenas perpetúa un ciclo de pobreza y exclusión que afecta a generaciones futuras. Sin intervenciones efectivas, las comunidades indígenas seguirán enfrentando desafíos significativos para lograr un desarrollo sostenible y equitativo.

Es por ello que el presente capítulo busca mostrar cómo la ausencia de datos estadísticos desagregados por edad y etnicidad oculta las violencias que enfrentan las juventudes indígenas en Guerrero, perpetuando su exclusión en las políticas públicas de juventud. Para ello, recupera los elementos mínimos en términos metodológicos que idealmente deberían enmarcar cualquier investigación de lo juvenil y étnico. Posteriormente, se presenta la realidad que existe a nivel estatal, identificando avances y desafíos en materia de políticas públicas.

## **Juventud indígena: una aproximación teórica**

Diversos autores (Feixa y González, 2006; Cruz-Salazar, Urteaga, & de la Cruz, 2020; Mendoza, Alvarado, & Arroyo, 2022; Kroff-Causa & Stella, 2017) coinciden en afirmar que el abordaje metodológico de las juventudes indígenas desde un enfoque que problematice ambas categorías e identidades es de reciente data. Lo anterior se puede traducir en el velo que cubre a las juventudes indígenas, que las invisibiliza frente a las instituciones en general y en particular frente a las políticas de juventud

o políticas públicas para jóvenes, teniendo un trasfondo colonial relativo al poder y la subordinación, anidando en las investigaciones que abordan las complejidades de lo juvenil. Esta posición abre un campo de investigación fértil y poco conocido.

Urteaga (2020) detona la reflexión en torno a la construcción de lo juvenil étnico desde la academia y las diferencias que pudieran existir “con las construidas desde la institucionalidad en la actualidad” (pág. 24). Lo anterior necesariamente nos hace cuestionarnos en torno al vínculo entre la construcción de marcos teóricos conceptuales en materia de juventudes indígenas y su posible incidencia en las políticas públicas dirigidas hacia esta población. En un intento por profundizar esta cuestión, el trabajo presenta tres subtemas principales para la clasificación del bagaje académico en materia de juventudes indígenas. A continuación, se presentan.

## Problemas analíticos

El sesgo etnocéntrico en los estudios de juventudes, según Feixa y González (2006), ha sido determinante para limitar el abordaje de las juventudes indígenas. En este sentido, Mendoza, Alvarado, & Arroyo (2022) retoman a diferentes autores para enfatizar en la importancia de “examinar, producir y construir juventudes desde la perspectiva de la descolonización epistemológica de los estudios de juventud” (pág. 367). Esta postura hace evidente que el pasado colonial ha impuesto una carga que define una identidad como homogénea, a pesar de ser asimétrica, desigual y discriminada (Cruz-Salazar, Urteaga, & de la Cruz, 2020). Esta identidad impuesta es definida como lo otro, lo diferente (Pérez Ruiz, 2019 en Urteaga, 2020).

En este punto, vale recuperar a Medina (2012), quien reconoce que la colonialidad del saber en los estudios de lo juvenil reproduce análisis limitados que no corresponden a la realidad juvenil latinoamericana, por lo que es necesario transitar hacia miradas decoloniales que reconozcan las nuevas formas de actuar políticamente como expresiones políticas juveniles a partir de “los estilos, los lenguajes, las maneras de ocupar su territorio e intervenir su cuerpo” (Medina, 2012, p. 28), yendo más allá de lo normativo, procedimental y de las opiniones sobre la realidad política.

Por ejemplo, trascender de la mirada clásica paternalista que restringe a las juventudes indígenas únicamente al campo y a la comunidad, conceptualizando como sinónimos a los jóvenes rurales con los jóvenes indígenas. Estos problemas analíticos dificultan y alteran los significados en torno a las investigaciones que estudian la condición juvenil y étnica (Cruz-Salazar, 2020).

Urteaga y Cruz-Salazar (2020) proponen una epistemología de lo juvenil étnico como un camino para reconocer la complejidad que contienen los mundos juveniles indígenas, incluyendo tensiones como la pertenencia a su comunidad versus el sistema de poder que sostiene a las normativas comunitarias que asignan responsabilidades a las juventudes según su edad y su género. En este escenario tienen lugar confrontaciones, negociaciones y huidas (estilos, discursos y prácticas culturales desde su experiencia juvenil) frente a las imposiciones normativas que desaprueban las opiniones juveniles. Consecuentemente, tiene lugar lo etnojuvenil (Urteaga & Cruz-Salazar, 2020), entendido como el comportamiento desatado frente a las relaciones de poder fincadas en la tradición y la costumbre de sus pueblos. De ahí que “la adquisición monetaria y el distanciamiento territorial son pivotes para transitar su juventud lejos de aquello que ha sido definitorio de una etnicidad subyugada, controlada y empobrecida” (pág. 36), sin mucha nostalgia por los terruños pasados, pero sí con la esperanza igualitaria; y por ello se entiende su vínculo con sus pares jóvenes, en un rol de “agentes y actores sociales activos en la creación e intervención de su realidad, en nuevos horizontes donde sí pueden realizar sus expectativas de vida y de trabajo” (pág. 32).

## **Retos en la investigación**

El desafío colosal de los y las investigadoras de lo juvenil étnico, según Urteaga & Cruz-Salazar (2020) es reconocer y nombrar sin racializar, sin colonizar y sin sacar al otro de nuestro tiempo y espacio. Lograr transitar hacia un enfoque que analice a las juventudes indígenas como sujetos con capacidad de incidir en su propia realidad, a través del reconocimiento de sus prácticas, estilos, discursos que encarnan las subjetividades marcadas por el aumento de su autonomía, que los coloca en una posición de resistencia frente a las instituciones gubernamentales que lo

han definido como esencial-universal, exótico, alineado a sus costumbres y tradición (Urteaga & Cruz-Salazar, 2020). Por ejemplo, abordar en su justa dimensión las tensiones entre “las culturas parentales [...] y la pertenencia étnica [...] para reconocer los fenómenos y nombrarlos” (Urteaga & Cruz-Salazar, 2020, pág. 24).

Las líneas de investigación en este campo son: migración y educación como experiencias de resignificación cultural, así como la línea relativa a los “procesos de resiliencia o resistencia frente a la violencia o esclavitud estructural, y su consecuente participación política para la defensa de sus territorios y saberes, cargadas de orgullo étnico” (Urteaga & Cruz-Salazar, 2020, pág. 12). Marcando una ausencia en las investigaciones que intersecten lo juvenil étnico y las sexualidades que los habitan (Cruz-Salazar, 2020; Urteaga & Cruz-Salazar, 2020), es decir, en clave con las identidades lésbicas, gay, bisexual, transgénero, transexual, queer, asexual, intersexual y más.

## **Las políticas públicas y el Estado mexicano**

En México, la política indigenista se ha caracterizado por buscar integrar a las personas indígenas a la idea de nación (Valdivia, 2013) a partir del concepto del mestizaje, que ha motivado el borramiento de lo indígena (Machuca, 2023). Siendo el siglo XX el momento de mayor auge de estas políticas, donde se realizaron infructuosos esfuerzos por definir lo indígena, una palabra que categoriza desde fuera, ya que en los pueblos originarios no existe una palabra para nombrar lo juvenil, al estar vacía de contenido, solo reafirma la relación de poder y la subordinación en la que muchas veces se pretende colocar a los y las jóvenes (Urteaga & Cruz-Salazar, 2020).

De ahí que las juventudes indígenas no se reconozcan como tales hasta que migran de su comunidad, es decir, se reconocen como lo otro frente a la diferencia que encuentran en contextos menos rurales y más urbanizados. Urteaga y Cruz-Salazar retoman a Pérez Ruiz, para sostener que esta apreciación está presente tanto en las personas como en las instituciones (Urteaga, 2020). Conduciendo a políticas que solo (re) producen racismo y discriminación.

La formulación e implementación de estas políticas ha tenido múltiples consecuencias. Urteaga y Cruz-Salazar (2020) focalizan en tres

consecuencias que afectan principalmente a jóvenes indígenas. A continuación, se presentan:

1. Ocultamiento de la indigeneidad a fin de evitar ser objeto de prácticas discriminatorias o de racismo.
2. Autoinscribirse y formar parte de los padrones de beneficiados de programas y políticas afirmativas.
3. Uso de la identidad como recurso político para pactar con el gobierno y obtener mayores beneficios.

Por el contrario, actualmente se han desarrollado acciones en materia educativa que conduzcan a la inclusión desde un enfoque intercultural (Urteaga & Cruz-Salazar, 2020); sin embargo, estas son insuficientes, ya que, en paralelo, se siguen gestando acciones —e inacciones gubernamentales— que reproducen racismo y discriminación contra lo étnico en general y en particular contra las juventudes indígenas; tal es el caso del fenómeno del juvenicidio.

## **El silencio ominoso de las políticas públicas**

Entender el nivel de vulnerabilidad de las juventudes indígenas implica reconocer el panorama del grado de riesgo al que están expuestos los jóvenes indígenas, este es planteado por Dalí Ángel, presidenta de la Asamblea Global de la Juventud Indígena, adscrita a la ONU. Esta autora reconoce que en México los grupos más vulnerables ante la delincuencia organizada son los jóvenes indígenas, especialmente aquellos que habitan en zonas rurales o migran a las grandes ciudades, donde quedan expuestos a la explotación criminal, enfrentando problemas como el accionar de las redes delictivas y la falta de justicia. Ante la escasez de oportunidades laborales y económicas, muchos terminan ingresando al mundo del narcotráfico, percibiéndolo como una salida rápida para obtener ingresos. Sin embargo, esto frecuentemente los lleva a un destino trágico, con desenlaces fatales (Dalí, 2016).

Además, el racismo como problema estructural coloca a los jóvenes indígenas en una situación desfavorable. Por nacer indígena, ya se encuentra con un mundo adverso y hostil, un mundo en el que su lengua originaria, su color de piel, su fisionomía, su lugar de nacimiento, sus antepasados y su cultura no caben en un país unificado artificialmente

a partir del disfraz del mestizaje. Debido a lo anterior, en México ser indígena es portar un estigma. Una expresión de esto es la ausencia de categorías y datos para documentar los juvenicidios. indígenas, consecuentemente, ha dado lugar a la notable inexistencia de políticas públicas que correspondan al problema público de las violencias que padecen las juventudes indígenas en Guerrero.

## Juvenicidio

El término “juvenicidio” fue acuñado por José Manuel Valenzuela para evidenciar las estrategias de necropolíticas que conducen a la precarización y muerte de las personas jóvenes (Valenzuela, 2019). Las características del juvenicidio incluyen que no sea una muerte natural de una persona joven, sino un colectivo que pereció por la voluntad de otros; además, este tipo de aniquilamiento no sucede per se en jóvenes, sino en aquellos que pertenecen a grupos sociales y culturales específicos. La diferencia con el feminicidio es que el juvenicidio considera el entrecruzamiento con otros “ordenadores sociales, no exclusivamente la edad”, es decir, “el orden patriarcal produce y reproduce condiciones de género desiguales y subordinadas, mientras que el orden adultocrático genera relaciones generacionales desiguales y subordinadas” (Nahuel di Napoli, 2021)

El juvenicidio se refiere a las muertes vinculadas a los “actos de violencia física o simbólica impuestos por el Estado de manera sistemática e impune a determinados grupos etarios y sociales” (Valenzuela, 2019, pág. 1102); sin embargo, Bovillani (2022) reconoce que el concepto es en realidad resultado de un diálogo entre los y las especialistas de los estudios de juventud mexicanos y latinoamericanos en su búsqueda por la (re) interpretación de los mundos juveniles.

En este orden de ideas, Wacquant (2000) afirma que el sentido penal focaliza sus esfuerzos en criminalizar la miseria y normalizar el trabajo asalariado precario. El mismo autor en un artículo posterior (2006) debate sobre el modelo económico y su impacto en las políticas que buscan atender a los pobres como una estrategia que promueve hacer invisible el problema social, a través de un nuevo régimen de pobreza caracterizado por 1) la desocialización del trabajo, es decir, “la destrucción del trabajo típico”, donde define la pobreza como la falta de trabajo, agregando que

la fórmula estandarizada desmantelada y desgastada genera que “el trabajo sea una fuente de inseguridad social, más que de seguridad social”. Y ya no podemos utilizar la antigua solución de más trabajo para estabilizar la sociedad” (pág. 62). Otras características son: 2) la desconexión entre los pobres y los más pobres, situación en que el crecimiento económico no represente una mejora en la calidad de vida de los más empobrecidos; 3) la estigmatización de las áreas pobres; 4) y la falta de un idioma en común.

La importancia de las características del nuevo modelo económico refiere a cómo se define el problema social, esto concierne directamente a los actores que intervienen en el diseño de las políticas, de ahí que se haga invisible el problema público y que las estrategias que se busquen para solucionarlo mantengan un enfoque punitivo.

Una forma de operacionalizar los conceptos de Wacquant es a través de políticas de “tolerancia cero”. La lógica del estado punitivo que “tiene como principal objetivo el control, en detrimento de un estado de derecho que garantice la protección social y las políticas de derechos sociales” (Wacquat, 2000). En este sentido, Bauman (2005, en Valenzuela 2015 pág. 01.) agrega que;

[...] la precarización social y laboral genera población [...] desechable, pues el sistema degradó sus formas de vida y existencia. Precarización, exclusión, vulnerabilidad, incertidumbre y escasez refieren a condiciones impuestas [...] a partir de relaciones de desigualdad hasta condiciones que tensan al límite las posibilidades de sobrevivencia.

En este sentido, Valenzuela reflexiona sobre los diferentes tipos de precarización. La precarización económica, entendida como aquella que refiere a los bajos ingresos y la pobreza, sumada a la precarización social que alude a la dificultad de movilidad social, falta de educación y sistemas de justicia deficientes, acompañada de la precarización de los sistemas de justicia (Valenzuela, 2019, pag. 62-63) y de la precarización cultural e identidades precarizadas, es decir, la criminalización de jóvenes pobres, excluidos, bajo relaciones estructuradas de estigmas, estereotipos, y prejuicios. La convergencia de estas priorizaciones es condicionante para relacionar exterminio y juvenicidio desde un marco em pírico donde están presentes la pobreza, racismo, clasismo, corrupción, impunidad y complicidad entre grupos criminales y autoridades (Valenzuela, 2019)

Las condiciones de vida precarizada en los jóvenes están vinculadas al modelo capitalista que se “enmarcan en los mecanismos de esclavización y sometimiento de los pueblos indígenas de esta región desde la colonia” (Valenzuela, 2019 en, Becerra-Romero 2022). Los actos de violencia enmarcados en la precarización de las juventudes pueden ser: “limpieza social, ejecuciones sumarias, falsos positivos, exterminio, levantones, desapariciones y racismo” (Valenzuela, 2019, pág. 23).

En consecuencia, el concepto de juvenicidio es un concepto emergente en el contexto de América Latina, y se vincula a la situación de violencia y precariedad de las personas afectadas, es decir el acceso a políticas de juventud que atiendan los problemas de juventud mínimos/básicos es condición, lo que Bovillani llama “un concepto parido por el dolor” (Bovillani, 2022) con dos líneas de investigación: la primera, enfocada en el análisis teórico, desde la reflexión epistemológica frente a problemáticas locales y la segunda línea refiera a la instrumentalización del concepto para estudios de caso, con énfasis en las estrategias de resistencia y lucha como mecanismo de respuesta (Bovillani, 2022). Además, es crucial reconocer que, frente a este fenómeno, se han organizado prácticas de resistencia juvenil. Es decir, las juventudes afectadas por este fenómeno no permanecen pasivos ante la violencia experimentada, sino como agentes con capacidad de agencia que generan resistencias múltiples, lo que Bovillani (2022) nombra como bio resistencias.

## Juvenicidio en México

En México, Becerra-Romero (2022) realizó una investigación con el fin de identificar las prácticas que materializan el juvenicidio, para ello revisó notas en tres diarios de circulación nacional del 1 de septiembre al 30 de noviembre del 2020, logrando identificar tres categorías. A continuación, se presentan:

1. Violencia y muerte cotidiana: cuerpos sin vida abandonados en la vía pública, lotes baldíos, fosas clandestinas, asesinatos cometidos con mucha brutalidad, uso de arma blanca y feminicidios.
2. Genocidios de Estado: crímenes de Estado, los 43 estudiantes de Ayotzinapa y la matanza de Tlatelolco en 1968.
3. Precarización de la vida de los jóvenes y su inserción en las zonas de riesgo: rezago económico y social en contexto de pandemia

por COVID-19, insuficiente conectividad en zonas rurales, el suicidio como segunda causa de muerte en jóvenes de 15 a 29 años, retroceso en el acceso a servicios de salud y aumento de consumo de drogas. Ingreso al crimen organizado por falta de ingresos económicos.

Lo anterior implica que el juvenicidio en México devela que el asesinato de las juventudes “no son simples asesinatos, sino la eliminación de todo rastro de identidad y existencia, así como la consumación del sometimiento de los cuerpos” (Becerra-Romero, 2022, pág. 16). Además, la llegada del COVID-19 ha exacerbado las relaciones de poder que atraviesan a las personas jóvenes, aumentando su condición de vulnerabilidad y su autonomía frente a las medidas sanitarias que los gobiernos han tomado desde una mirada adultocéntrica (Cruz, 2020). Estos hechos suceden en un contexto donde las instituciones gubernamentales mantienen una invisibilización estadística de violencias que diferencien etnicidad y edad en registros de homicidios y desapariciones. Es decir, el juvenicidio no solo se manifiesta en actos violentos, sino en la omisión estatal de registrarlos, lo que borra a las víctimas indígenas del discurso público.

En México existen diversos eventos históricos que podrían ejemplificar el concepto juvenicidio; sin embargo, por un tema de tiempo-espacio y reconociendo que este no es el propósito del presente trabajo, solo hace mención a dos casos; a continuación, se presentan.

Primero, la desaparición de 43 estudiantes de Ayotzinapa. Los hechos ocurrieron en la madrugada del 26 y 27 de septiembre del 2014 en Iguala, Guerrero, municipio al que estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa se trasladaron para la toma de autobuses a fin de llegar a la Ciudad de México para participar en la marcha conmemorativa de la matanza estudiantil ocurrida en Tlatelolco el 2 de octubre de 1968. Los estudiantes en Iguala fueron víctimas del contubernio entre organizaciones delictivas, militares y funcionarios, logrando desaparecer a 43 estudiantes normalistas. La estela de impunidad ha sido tal que hasta el momento se desconoce el paradero de estos estudiantes; sus familiares siguen exigiendo el esclarecimiento de los hechos y su regreso con vida (CNDH México, s/f).

El segundo caso ejemplar es el centro de adiestramiento y exterminio del crimen organizado encontrado por el colectivo de las madres busca-

doras de Jalisco, ubicado en la zona rural de Jalisco. Hasta el momento, se desconoce con exactitud el perfil de las víctimas y sobrevivientes, sin embargo, se asume la notoriedad de la población joven (El Economista, 2025).

Ejemplos concretos de vacíos estadísticos importantes en la desagregación de información étnico-racial, especialmente en registros de violencia y mortalidad, se identifican en instituciones clave en la recopilación de datos sociodemográficos en México. A continuación, se presentan.

El Instituto Nacional de Estadística y Geografía no recopila datos étnicos en sus registros de violencia o mortalidad, es decir, el INEGI no desglosa en sus informes anuales de homicidios (causas de muerte) la variable “etnicidad” (INEGI, 2019), lo que impide cuantificar las afectaciones diferenciadas de la violencia en estos grupos, incluyendo el juvenicidio indígena.

Así también en la Encuesta Nacional de Seguridad Urbana (ENSU), que mide la percepción de inseguridad, no pregunta si los encuestados son indígenas (INEGI, 2025), lo que oculta diferencias en experiencias de victimización.

Además, la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE), que mide delitos como robos, secuestros y violencia sexual, no incluye preguntas sobre identidad étnica (INEGI, 2024), lo que invisibiliza si estos grupos son victimizados de manera desproporcionada. Por otro lado, los datos de feminicidios y violencias contra mujeres que crucen con variables étnicas son limitados y no siempre están desagregados por etnia, puesto que muchas bases de datos de fiscalías, policías o/y instituciones no incluyen la variable o lo hacen de forma inconsistente, a pesar de que organizaciones civiles señalan que mujeres indígenas enfrentan mayores riesgos de padecer violencia de género. (Equis Justicia para las Mujeres, 2019).

Tampoco se tiene registro oficial que indique cuántos migrantes indígenas jóvenes desaparecen en rutas migratorias (Swiss, 2024); así también el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPNDNO) no desagrega datos por etnia ni por grupos de edad (Comisión Nacional de Búsqueda, 2025).

Así mismo, durante la pandemia, INEGI y CONAPO no generaron reportes específicos sobre mortalidad por COVID-19 cruzando la

variable etnicidad (Mestries, 2023), a pesar de que organismos como la CEPAL (2021) alertaron sobre su mayor vulnerabilidad.

La falta de datos étnicos en estos registros contribuye a la invisibilización de desigualdades estructurales, dificultando políticas públicas focalizadas. Organizaciones como Tlachinollan han hecho frente a esta ausencia, emitiendo informes sobre las comunidades indígenas ante la emergencia sanitaria por COVID-19 (EDUCA, 2020).

La disponibilidad de datos estadísticos desagregados es muy importante, ya que su falta dificulta la creación de políticas públicas efectivas para eliminar la discriminación y la violencia estructural que enfrentan las juventudes indígenas.

## **Las políticas públicas frente a los desafíos de la invisibilización institucional**

Las muertes de jóvenes indígenas en México no tienen un enfoque étnico. Así lo han entendido la Organización Panamericana de Salud (OPS) y el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), perteneciente a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), los cuales, en colaboración con el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), lo que implica que si se quiere obtener información de cuántos jóvenes indígenas murieron en México por la pandemia del COVID-19, no hay datos al respecto. Tampoco es posible encontrar información sobre cuántos han muerto por causas de la violencia (relacionada con el narcotráfico, por ejemplo). El libro elaborado por estos organismos, “Salud de la población joven indígena en América Latina: un panorama general” (2011), detalla la necesidad de generar información de manera sistemática sobre los jóvenes indígenas que atraviesa la elaboración de estudios con un enfoque intercultural, lo que conlleva replantearse, entre otras cosas, el mismo esquema de derechos individuales, traduciéndolo a un marco de derechos comunitarios.

La invisibilización de las juventudes indígenas también está presente en las cifras oficiales del gobierno de México. Según el cuadernillo “Las principales causas de muerte de la población en México 2020”. “Jóvenes de 12 a 29 años”, la cifra de las lesiones intencionales entre los jóvenes hombres en Guerrero es de 52.3%, mientras que en mujeres jóvenes es de 26.6%. En Oaxaca, la causa de muerte en hombres jóvenes por lesio-

nes intencionales es de 28.8%, mientras que en mujeres es de 17.8%. En Chiapas es de 16.0% en hombres jóvenes, mientras que es de 7.7% en mujeres jóvenes (SEGOB-CONAPO, 2023). El cuadernillo no ofrece información sobre cuántas de estas muertes corresponden a jóvenes indígenas.

Lo anterior conduce a entender que las juventudes indígenas han sido invisibilizadas sistemáticamente; esto, a su vez, evidencia la discriminación étnico racial al no reproducir datos desagregados y las fallas técnicas a nivel institucional vinculadas a la discusión de la producción técnico-científico-instrumental en las políticas públicas de juventud en el marco de la racionalidad neoliberal.

Ya esto implica un desafío para el diseño de políticas públicas, a lo que hay que sumar la complejidad del entorno en que se desenvuelven (racismo, migración, narcotráfico, desempleo, escolaridad precaria, embarazos tempranos). A lo anterior hay que añadir la incapacidad o indolencia de los gobiernos para atender problemas públicos y la exclusión estructural presente en el país.

Un texto que llama la atención sobre la ausencia o ineficacia de las prácticas interculturales en los jóvenes es el de Juárez Ortiz (2021), que apunta a que el sistema de justicia penal mexicano no se practica con este enfoque cuando se trata de adolescentes indígenas, a pesar del reconocimiento en la constitución mexicana del carácter pluricultural del país sustentado originalmente en los pueblos originarios.

“A mejores datos, mejores políticas públicas” menciona Ibrahim (2012), pero si los datos no existen, las políticas públicas no estarán diseñadas para atender problemas específicos, en este caso aquellos problemas que aquejan a los jóvenes indígenas. La falta de datos puede deberse a la carencia de instrumentos técnicos, teóricos y metodológicos para definir, obtener y medir datos. Pero también el problema raíz de la carencia de datos puede deberse a causas estructurales: una visión del mundo que invisibiliza la existencia y problemas de diversos grupos humanos; a saber, los indígenas y, para el caso de este trabajo, los jóvenes indígenas. Esto nos remite al racismo prevaleciente en México, cuyas manifestaciones académicas y teóricas son manifiestas a través del trabajo que Urteaga y Cruz-Salazar (2020) hacen del concepto “juventudes indígenas”. La unión de los conceptos “jóvenes” e “indígenas” es una construcción teórico-social que pasa por reconocer los entornos que

nutren el contexto desde el cual se dota de sentido y asideros analíticos y empíricos observables a la descripción de aspectos concretos de un sujeto o las circunstancias que lo envuelven. Estos dos conceptos tienen sus propias historias que anidan en la modernidad eurocéntrica, esto implica el entrecruzamiento de relaciones de poder y subordinación, de los adultos hacia las personas jóvenes y de los mal llamados conquistadores hacia los pueblos conquistados.

Así, hablar de juventudes indígenas en México es reconocer un momento histórico y un contexto social y político que colocan este concepto dentro de la dinámica de un Estado mexicano racista y tutelar con dinámicas de colonialismo interno. Este sesgo colonial en la producción de datos evidencia la urgencia de metodologías interseccionales enmarcadas en lógicas descoloniales.

## Reflexiones tentativas

Para tratar estos temas, es necesario comprometerse con la equidad y la justicia social. También se necesita un esfuerzo conjunto para mejorar la recopilación y el análisis de datos, asegurando que se escuchen y se reflejen las voces y experiencias de las comunidades indígenas en las políticas y prácticas del gobierno.

El análisis de políticas públicas y los estudios de juventud tienen un punto de convergencia; para hacer políticas públicas para juventudes indígenas se requieren dos componentes básicos: por un lado, realizar un abordaje en su justa dimensión que se aproxime a las complejidades que atraviesan las categorías e identidades de lo juvenil y étnico; por otro, contar con datos estadísticos que permitan dimensionar el problema público que se busca atender.

En este caso, México y, por lo tanto, Guerrero no cuentan con información estadística institucional que cuantifique las violencias en general y el juvenicidio en las juventudes indígenas. Actualmente, esta medición se puede realizar a través de seguimiento en notas periodísticas y a través del trabajo realizado por organizaciones civiles como Tlachinollan.

Las estadísticas formales sobre juvenicidio y otras violencias en las juventudes indígenas permitirán transitar hacia políticas públicas que recuperen información construida a través de especialistas en estudios de juventud que descubran a las juventudes indígenas más allá del fol-

clor, sino como sujetos en constante movimiento y (re)configuraciones con cada vez mayor autonomía.

## Referencias

- BECERRA-ROMERO, A. T. (septiembre-diciembre de 2022). Las formas de juvenicidio en México. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 20(3), 1-23.
- BOVILLANI, A. (septiembre-diciembre de 2022). Juvenicidio: un concepto parido por el dolor. Reflexiones desde una revisión bibliográfica. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 20(3), 1-26.
- BRICEÑO-LEÓN, R. (2002). Introducción. Violencia, sociedad y justicia en América Latina. En R. (. Briceño-León, *Violencia, sociedad y justicia en América Latina* (págs. 13-28). Buenos Aires: CLACSO.
- CELADE, CEPAL, & UNFPA. (2011). *Salud de la población joven indígena en América Latina: un panorama general*. CELADE; CEPAL; UNFPA.
- CEPAL. (2021). *Los pueblos indígenas ante el COVID-19*. CEPAL.
- COMISIÓN Nacional de Búsqueda. (2025). *Versión estadística RNPNDNO*. Obtenido de <https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/ContextoGeneral>
- CONEVAL. (2025). *Pobreza y población indígena en México*, . México.
- CNDH México. (s/f). *CNDH México*. Obtenido de Desaparición de 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos”, Ayotzinapa: <https://www.cndh.org.mx/noticia/desaparicion-de-43-estudiantes-de-la-escuela-normal-rural-raul-isidro-burgos-ayotzinapa-0>
- CRUZ, V. J. (septiembre-febrero de 2022). Juvenicidio y subjetividades juveniles contemporáneas frente al COVID -19. *Vínculos. Sociología, análisis y opinión.*, 2(4), 135-164.
- CRUZ-SALAZAR, T. (2020). A modo de prólogo, tres momentos. En T. Cruz-Salazar, C. P. Urteaga, & L.-M. M. de la Cruz, *Juventudes indígenas en México: estudios y escenarios socioculturales* (Vol. Primera edición, págs. 9-22). Quintana Roo, Chiapas, México., México: Colegio de la Frontera Sur, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

- CRUZ-SALAZAR, T., Urteaga, M., & López, M. M. (2020). *Juventudes indígenas en México: estudios y escenarios socioculturales*. Chiapas, Quintana Roo: El Colegio de la Frontera Sur, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- DALÍ, Á. e. (13 de mayo de 2016). Jóvenes indígenas son vulnerables ante el narcotráfico: ONU. *La crónica*, págs. [https://www.cronica.com.mx/notas-jovenes\\_indigenas\\_son\\_vulnerables\\_ante\\_narcotrafico\\_onu-960757-2016.html](https://www.cronica.com.mx/notas-jovenes_indigenas_son_vulnerables_ante_narcotrafico_onu-960757-2016.html).
- DÍAZ-POLANCO, H. (enero de 1992). Derechos indígenas y autonomía. *Crítica Jurídica. Nueva Época*(11), 31-58.
- EDUCA, SERAPAZ, A.C., S., FUNDAR, ENLACE, AURA, & Campesinos, T. y. (2020). *2do. Informe: Situación de las comunidades indígenas ante la emergencia sanitaria por el virus SASCov2*. México: EDUCA/ SERAPAZ/ SADEC A.C./ FUNDAR/ ENLACE/ AURA/ TLACHINOLLAN/Centro de Capacitación en Ecología y Salud para Campesinos.
- ENVIPE, P. r. (2023). *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública*. Recuperado el mayo de 2025, de [https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/envipe/2023/doc/envipe2023\\_gro.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/envipe/2023/doc/envipe2023_gro.pdf)
- EL Economista. (25 de 03 de 2025). Rancho Izaguirre: cronología de la semana. *El economista*, págs. <https://www.economista.com.mx/politica/rancho-izaguirre-cronologia-semana-20250329-752542.html>.
- EQUIS Justicia para las Mujeres, I. R. (2019). *Acceso a la justicia para las mujeres indígenas. Informe sombra para el comité de la ONU para la eliminación de la discriminación racial*. Equis, Intersecta, RAI, RNR, Red Nacional de Refugios.
- FEIXA, P. C., & González, C. Y. (2006). Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina. *Papers*, 79, 171-193.
- IBRAHIM, M. (2012). *Better data, better policy making*. Recuperado el 19 de mayo de 2025, de <https://www.mckinsey.com/industries/public-sector/our-insights/better-data-better-policy-making#/>
- INEGI. (enero-abril de 2019). En números. Documentos de análisis y estadísticas. Patrones y tendencias de los homicidios en México.

- I(15). Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/temas/mortalidad/#-tabulados>
- INEGI. (2024). Obtenido de Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública 2024. Cuestionario principal: [https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/envipe/2024/doc/cuest\\_principal\\_envipe2024.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/envipe/2024/doc/cuest_principal_envipe2024.pdf)
- INEGI. (2025). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana 01-2025 Cuestionario principal*. Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/programas/ensu/#documentacion>
- JUÁREZ, O. G. (2021). Adolescentes indígenas en el sistema penal juvenil en México. *Revista Mexicana de Ciencias Penales*, 4(15), 113-126.
- KROFF-CAUSA, L., & Stella, V. (enero-junio de 2017). Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en Latinoamérica. *Revista LuminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 15(1), 15-28.
- MACHUCA, R. J. (2023). Raza, nación e ideología del mestizaje en México. *Antropología* (45), 42-51 <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/19203>.
- MESTRIES Benquet, F. (enero-abril de 2023). Los efectos de la pandemia en comunidades indígenas de México. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*(86), 19-44.
- MEDINA, C. G. (2012). Participación, juventud y política. En R. E. Cortés, P. G. Díaz, & G. N. Vázquez, *Expresiones cotidianas... sentidos de la vida de los jóvenes* (págs. 17-50). Toluca: Instituto de Altos Estudios sobre Deporte Cultura y Sociedad A.C. y UAEMex.
- MENDOZA, Z. R., Alvarado, S. V., & Arroyo, O. A. (septiembre de 2022). Las y los jóvenes indígenas: un acercamiento a su investigación en América Latina. *Cultura y representaciones sociales, año 15*(20), 365-395.
- NAHUEL di Napoli, P. (mayo-agosto de 2021). venes, activismos feministas y violencia de género en la Unam: genealogía de un conflicto. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 19(2), 1-27.
- SEGOB-CONAPO. (2023). *Las principales causas de muerte de la población en México 2020. Jóvenes de 12 a 29 años*. Recuperado el mayo de 2025, de [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/792301/CM2020\\_JOVENES\\_12\\_29\\_ANIOS\\_OK.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/792301/CM2020_JOVENES_12_29_ANIOS_OK.pdf)

- SHULDINER, H. (22 de mayo de 2022). Comunidades indígenas de México sufren abandono estatal frente a grupos criminales. *InSight Crime*, págs. <https://insightcrime.org/es/noticias/comunidades-indigenas-mexico-sufren-abandono-estatal-frente-grupos-criminales/>. Obtenido de <https://insightcrime.org/es/noticias/comunidades-indigenas-mexico-sufren-abandono-estatal-frente-grupos-criminales/>
- SWISS, T. (abril de 2024). ONG revela aumento exponencial de personas desaparecidas en sureste de México de 2019-2024. *SWI. Sociedad suiza de radio y televisión*, págs. [https://www.swissinfo.ch/spa/ong-revela-aumento-exponencial-de-personas-desaparecidas-en-sureste-de-mexico-de-2019-2024/75571764?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.swissinfo.ch/spa/ong-revela-aumento-exponencial-de-personas-desaparecidas-en-sureste-de-mexico-de-2019-2024/75571764?utm_source=chatgpt.com).
- URTEAGA, C. P., Cruz-Salazar, T., & López, M. M. (2020). Epílogo. Zonas de frontera y producción de sujetos juveniles étnicos y contemporáneos. En S. T. Cruz, M. Urteaga, & M. M. López, *Juventudes indígenas en México: estudios y escenarios socioculturales* (págs. 295-206). Chiapas; Quintana Roo: El colegio de la Frontera Sur, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- URTEAGA, C. P., & Cruz-Salazar, T. (2020). Estudios sobre juventudes indígenas. Hacia una epistemología de lo juvenil étnico. En T. Cruz-Salazar, C. P. Urteaga, & L.-M. M. de la Cruz, *Juventudes indígenas en México: estudios y escenarios socioculturales*. (Vol. Primera edición, págs. 23- 50). Chiapas; Quintana Roo, México: El Colegio de la Frontera Sur, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. CLACSO.
- VALDIVIA, D. T. (enero-junio de 2013). Reconocimiento de derechos indígenas: ¿fase superior de la política indigenista del siglo XX? *Nueva antropología*, 26(78), 9-41.
- VALENZUELA, A. J. (2015). *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina*. NED.
- VALENZUELA, A. J. (2019). *Trazos de sangre y fuego: bionecropolítica y juvenicidio en América Latina*. Alemania: Universidad de Guadalajara, UCR, FLACSO-Ecuador, UNSAM y CALAS.
- WACQUANT, L. (2000). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- WACQUANT, L. (enero-junio de 2006). Castigar a los parias urbanos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (2), 59-66.

# Modelo de Colaboración Comunitaria e Intersectorial para la Incidencia Social

---

VIRGINIA GUADALUPE REYES DE LA CRUZ\*

EVER SÁNCHEZ OSORIO\*\*

Pensar desde lo comunitario, en cómo nos relacionamos al interior y exterior con el mundo que nos rodea, nos llevó – en el marco del proyecto No. 322656, *Cosmovisión Nn'a'ncue Ñomndaa: patrimonio biocultural emergente para la salud, alimentación y justicia ambiental* del Programa Nacional de Investigación e Incidencia (PRONAI), Programas Nacionales Estratégicos (PRONACES)- a la necesidad de proponer un modelo de colaboración comunitaria e intersectorial para garantizar la incidencia social dentro del territorio *Ñomndaa* o amuzgo, como comúnmente se le conoce. El objetivo es reunir a diversos actores locales y externos para detonar las capacidades heterogéneas que ya se encuentran en esos espacios a través de personas, grupos y/o colectivos que desde abajo despliegan acciones para el desarrollo social comunitario.

La perspectiva metodológica promueve el diálogo horizontal entre saberes, la investigación acción-participativa con perspectiva de género, la Comunidad de Aprendizaje, la perspectiva centrada en el actor, entre otros enfoques metodológicos de corte participativo y social. En este documento presentamos la iniciativa para la creación de un *Modelo de Colaboración Comunitaria e intersectorial para la incidencia social* a partir de un recorrido histórico y de investigación en campo. Cabe mencionar que el grupo de trabajo ha tenido presencia en el territorio por aproximadamente cinco años a partir de diversos proyectos que ha contado con financiamiento del anterior Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCyT), actualmente Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Seciht).

---

\* Profesora-Investigadora del IISUABJO, vgreyes@iisuabjo.edu.mx

\*\* Profesor- investigador IxM-SECIHTI – IISUABJO, eso316@gmail.com / esanchez@iisuabjo.edu.mx.

El territorio Ñomndaa se localiza en la Región Costa Chica del estado de Guerrero, en los municipios de Ometepec, Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca. Este territorio es compartido por los amuzgos de Oaxaca que habitan en los municipios de Santa María Ipalapa y San Pedro Amuzgos. Estas poblaciones conviven con mestizos principalmente, pero también con afroamericanos y mixtecos, a partir de esos encuentros existen relaciones e historias específicas que dan cuenta de la organización social y colectiva actual. Nosotros partimos de la aproximación que hemos establecido con los *Ñomndaa* del estado de Guerrero.

Dos de las actividades económicas principales de la población es la agricultura y el telar de cintura. El primero se desarrolla principalmente por varones, con participaciones y aportes principales de las mujeres a través de la agricultura del traspatio, el cultivo de algodón y plantas medicinales. La actividad no es específica de uno u de otro género, hay apoyo mutuo y cuando hay que hacerlo las mujeres realizan las actividades del campo. El telar de cintura es una actividad que realizan las mujeres, aunque actualmente ya existen jóvenes varones que la practican. El telar de cintura representa toda una cosmovisión del mundo, encierra un lenguaje contenido con símbolos y significados propios.

Las figuras o grecas tejidas en huipiles y camisas corresponden a elementos de naturaleza, flora y fauna principalmente. Sin embargo, conocer su significado o su lenguaje es propio de los *Ñomndaa*, de ahí la importancia de conservar y mantener vivo el saber-hacer de la población.

## De dónde partimos

El *Modelo de Colaboración Comunitaria e Intersectorial para la incidencia social* surge de un proceso de investigación en comunidades rurales de México. Sin embargo, en este trabajo hacemos referencia a proyectos de investigación e incidencia que tuvieron como marco de reflexión la Costa Chica de Guerrero. Articulados a una serie de proyectos que se han venido realizando a partir de la pandemia por SARS CoV-2, mejor conocido como Covid-19; dentro de las convocatorias del CONAHCyT. Ante la emergencia sanitaria vimos la capacidad de agencia de pueblos y las formas de organización que se activaron para protegerse: hombres y mujeres comunes solidarizándose, compartiendo recetas médicas, apo-

yándose mutuamente, todos con el ánimo de vencer un virus microscópico imperceptible, pero letal.

Éste fenómeno, mostró la necesidad de construir redes para poder sobrevivir en la cual artesanos, educadores, migrantes, autoridades civiles y locales, padres y madres de familia, sabedores y sabedoras, juventudes y niñez que querían compartir sus conocimientos, mostrar un primer impulso sobre la necesidad de generar una acción concreta para el bien común. Por lo anterior, más que pensar en las instituciones de gobierno que se vieron ausentes, se piensa en la comunidad con su capacidad de agencia que permite detonar acciones de incidencia social ante la pandemia y cuidar de sus poblaciones. Es decir, hombres y mujeres haciendo, creando e imaginando otros mundos posibles.

Nuestra primera aproximación directa a la región fue en el 2018 a través del FORDECYT, No. 292474, “Estrategias multidisciplinares para incrementar el valor de las cadenas productivas del café, frijol, agave mezcalero y productos acuícolas (tilapia) en la región Pacífico Sur a través de la Ciencia, la Tecnología e Innovación”. Colaboración entre el Centro de Investigación y Asistencia en Tecnología y Diseño del Estado de Jalisco A.C (CIATEJ), Centro de Investigación Científica de Yucatán (CICY), Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo (CIAD) y Centro de Investigación en Ciencias de Información Geoespacial, A.C. (Centro Geo). Después, bajo un enfoque interinstitucional, transdisciplinario y con enfoques de metodologías participativas de corte social se desarrollaron los proyectos de investigación e incidencia.

- Proyecto No. 312613 (2020 -2021). Los amuzgos de Guerrero ante el COVID 19: enfrentamiento de la fase 3 y el reforzamiento sanitario, económico, social, familiar y político pospandemia (PAACTI – CONACyT).
- Proyecto No. 314603 (2020-2021). Diálogos interciencias en sistemas tradicionales de salud para la prevención, enfrentamiento y resiliencia de los Nn’anncue (amuzgos) ante la COVID-19. Presentado ante el Programa de Apoyos para Actividades Científicas, Tecnológicas y de Innovación. Redes Horizontales - CONACyT.
- Proyecto No. 309709 (2020 - 2022). Educación para la ciudadanía y la paz para la construcción de una pedagogía de la esperanza y no violencia en la Región Amuzga del Estado de Guerrero.

Pre-propuesta PRONACES - CONACyT, Violencias Estructurales. Educación para la ciudadanía y la paz.

- Cosmovisión *Nn'a'ncue Ñomndaa*: patrimonio biocultural emergente para la salud, alimentación y justicia ambiental. Dirección de Redes Horizontales del Conocimiento e Infraestructura Científica. Convocatoria 2021 “Elaboración de Propuestas de Proyectos de Investigación e Incidencia que contribuyan a la producción, protección, reconocimiento y resignificación de las memorias y la diversidad cultural y biocultural en México”, CONACyT. En su fase semilla entre el 2021 y 2022, después en su despliegue en el 2023 y 2024 con el CONAHCyT.

A partir de grupos de trabajos interinstitucionales y transdisciplinarios, con apoyo de actores locales estratégicos, en conjunto desarrollamos proyectos que tienen como objetivo fortalecer el tejido social desde abajo, poniendo atención en el contexto real y las condiciones estructurales históricas en que se desenvuelven y dan sentido las subjetividades indígenas desde el territorio. Los centros de investigación y las universidades participantes principales han sido las siguientes: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS - CDMX), Centro de Investigación y Asistencia en Tecnología y Diseño del Estado de Jalisco A.C (CIATEJ), Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro) y el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (IISUABJO), este último con la responsabilidad técnica y administrativa.

En la primera fase del proyecto Cosmovisión *Nn'a'ncue Ñomndaa* (No. 322656 - 2023) detectamos su potencial, el cual nos retó a todas y todos. El objetivo general del proyecto buscaba facilitar la integración de saberes tradicionales con conocimientos científicos-tecnológicos con la conformación de comunidades intersectoriales de aprendizaje biocultural, generado por el encuentro intergeneracional de sabedores/as, juventudes, autoridades comunitarias, profesores/as bilingües, investigadores/as, entre otros actores, alrededor del cuidado de la salud, la alimentación y la justicia ambiental para potenciar y dinamizar la reproducción y resignificación de la cosmovisión *Nn'a'ncue Ñomndaa en la etapa postco-vid*. Bajo la estrategia de Comunidad de Aprendizaje; se capacitó en una primera etapa por parte de los investigadores los equipos de trabajo; pues por la etapa de confinamiento no se podría ingresar a la comunidad

y es así como surge el equipo territorial, quienes organizaron grupos de trabajo a nivel local por municipio: Ometepec, Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca. Se crearon tres grupos de trabajo por municipio en los ámbitos de incidencia del proyecto: Medicina Tradicional, Conocimiento Campesino (alimentación) y Justicia Ambiental (defensa del territorio). La conjunción de estos grupos de trabajo entorno a actividades locales, guiados desde los proyectos de investigación por parte de los investigadores, así como la búsqueda de colaboración intermunicipal, para después desplegar actividades específicas y finalmente socializar la información, fue lo que llamamos Comunidad de Aprendizaje Biocultural e Intersectorial (CABI) (Sánchez, 2024).

En ese contexto se crearon los grupos de trabajo desde los territorios, el cual, estratégicamente permitía que la investigación y los investigadores estuvieran presente en las comunidades. El equipo territorial y profesores eran prácticamente de profesionales de los pueblos y de algunas organizaciones comunitarias que creaban procesos comunitarios. Fueron personas respetables y honorables en la comunidad y con sentido por defender, preservar, así como buscar estrategias para dinamizar la cosmovisión, mantenerla viva, acercando a sabedoras y sabedores con jóvenes, adolescentes y niños estudiantes de escuelas primarias y preparatorias.

A nivel comunitario es importante también mencionar la importante de las sabedoras y sabedores quienes fungen como médicos tradicionales, campesinos y campesinas, defensores del territorio. No comenzamos desde cero, ellas y ellos, sin ser protagónicos, ni ocupar los grandes escaparates para mostrarse, en la vida ordinaria, día a día realizan acciones para conservar su saber hacer y su práctica: cuidan y defienden al agua, protegen a los animales, buscan formas de conservar la lengua, hacen diferentes trabajos, sin pagos, por mantener y preservar lo que son, *Nomndaa*. Resulta curioso porque ellas y ellos hacen más que aquellos que se hacen llamar así mismos defensores del territorio.

Ahora que cerramos el proyecto nos damos cuenta de que cada quién marca su dinámica, la comunidad idílica, cooperativa y armoniosa, no funciona siempre como tal, tiene o se manifiesta intrínsecamente sus contradicciones. Lo observamos en el compromiso que las personas tuvieron con el proyecto, a veces aceptación, rechazo o incluso sabotajes. Bueno, esto también tiene que ver con la relación histórica que se plantea cuando personas externas llegan a la comunidad y abusan de la confianza

y de la relación que se establece con las personas locales. Pero también se observó que algunos activistas están muy posicionados, jugando con ese rol establecen relaciones arbitrarias y de interés que según conveniencias logran que los proyectos se desplieguen o no. Sin embargo, las capacidades de acción y de trabajo real siguen presentándose en quienes sienten una responsabilidad con los pueblos: tales como artesanos, curanderos, curanderas, campesinos y campesinas, cocineras tradicionales, juventudes con arraigo y familias que luchan por transformar sus comunidades y recuperar sus conocimientos a través de instancias comunitarias, como lo han venido desarrollando.

En este sentido, nos dimos cuenta de que, debido a la escasa cobertura del servicio médico institucional, la medicina doméstica y la de los terapeutas *Nomndaa* constituyen una alternativa importante para el logro de la salud. Datos señalan que, en 1992 se fundó la Organización de Médicos Tradicionales Amuzgos de la Costa Chica de Guerrero (Omtacchg), con sede en Ometepec, que agrupa a más de 60 terapeutas de 15 comunidades del mencionado municipio (Ramírez, 2013). Después de la pandemia algunos terapeutas amuzgos fallecieron por atender a su gente, esto tomó mayor impulso para pensar en la recuperación de los saberes en la salud, los saberes campesinos y los saberes sobre el territorio, no sólo como lugares sagrados rituales, sino también como defensa del territorio que es una lucha constante que da sentido a sus prácticas tradicionales.

En esta búsqueda por comprender la cosmovisión del Pueblo Amuzgo, se menciona *nn'anncue*, es decir amuzgos, significa “personas de en medio” y en otras interpretaciones se traduce como “personas de los mares”. En el texto del INPI sobre el pueblo amuzgo se cita al investigador Gutiérrez Ávila (2001) concluye: “que los amuzgos vinieron de las tierras de en medio y su idioma viene del agua, con lo cual el origen adquiere un mayor sentido lógico” (p. 13). De esta manera, los *Nn'a'ncue Nomndaa*, tienen sentido para la vida y no tanto como se les ha denominado amuzgos, permitiendo dar cuenta de la transformación de los bienes comunes que deben potencializarse y relacionarse en el territorio para salir delante de la crisis climática, pandémica y de pérdida de conocimientos y saberes ancestrales que le dan sentido. Así, el proyecto implementó en la vertiente de las comunidades de aprendizaje una forma de tejer y enlazar en los territorios a los diferentes actores identificados, de esta manera

potencializar acciones sociales en beneficio de la comunidad *Nn'a'ncue Ñomndaa*.

La cosmovisión indígena *Nn'a'ncue Ñomndaa* parte de que la tierra no es suya, sino que se habita y forma parte de ese todo. Allí existen los espíritus del bosque que hay que cuidar y ellos dan el permiso para habitarlos y relacionarse. Como hemos visto en este PRONAI PPO-NACES, a través de sus áreas de investigación en incidencia: a) saber campesino y alimentación, b) medicina tradicional (salud) y c) justicia ambiental (defensa del territorio). A partir de esa triada se despliega una serie de acciones y actores que hemos identificado y definido. Aquí sólo buscamos mostrar, a partir de nuestra experiencia de trabajo y relación con actores clave, una forma de *Modelo de Colaboración Comunitaria e Intersectorial* que de manera natural se fue realizando desde la comunidad, y que se sigue construyendo de manera dinámica, intergeneracional, de género y en el marco de diálogos activos entre quienes actúan y conocen los territorios con otros actores externos (académicos, gubernamentales, asociaciones civiles, entre otros). Porque todos los seres vivos que se encuentran allí forman parte de un todo y todos tienen un sentido en la vida y son parte de esa totalidad.

En ese sentido, este modelo surge desde una visión integradora y sostenible del territorio, donde las comunidades, a través de su conexión espiritual y cultural con la tierra, son las que deben liderar los procesos de transformación social y ambiental de su territorio. Son procesos formativos en el cotidiano que los caracteriza y en los cuales el territorio no es solo un espacio físico, sino un “gran ser” que integra a las personas, quienes co-crean y se determinan a través de su relación con él. Por su parte, los actores externos deben sumergirse en la dinámica del espacio, que les permita tener una experiencia vivida, una conexión profunda con el lugar, que va más allá del extractivismo académico. O por lo menos intenta aproximarse bajo una perspectiva dialógica horizontal, considerando las diversas perspectivas de los actores locales.

Lo anterior lo ha denominado Reyes (2024) como una forma de completud en los estudios sociales, considerar el territorio como categoría de análisis, ello implica reconocer que el espacio que habitamos influye directamente en nuestra identidad y nuestra construcción como seres humanos (Reyes, 2010). En este planteamiento lo social, cultural y

espiritual son elementos que se interrelacionan para formar una realidad colectiva sobre la relación entre los seres humanos y el territorio.

Por ello es urgente articular un Modelo de Colaboración Comunitaria e Intersectorial para la Incidencia Social que permita pensar glocalmente y actuar localmente para definir estrategias que no trastoquen el equilibrio de los pueblos, considerando que después de la pandemia el estado no puede quedarse fuera, es necesario que se articulen órganos de gobierno. Entendemos al modelo comunitario como algo *intersectorial*, es decir, que integra diversas áreas del conocimiento y sectores, promoviendo la colaboración para mejorar la calidad de vida y la salud en las comunidades. Este modelo se basa en la idea de que la resolución de problemas complejos, como la pobreza o la salud pública<sup>1</sup>, tal como lo vivimos en la pandemia, requiere una intervención que atraviese las fronteras de diferentes sectores, con el fin de generar cambios sostenibles y efectivos a nivel comunitario.

Este modelo busca que los diversos sectores de la sociedad trabajen de manera conjunta para incidir social, económica, política y culturalmente en las tres áreas de incidencia e investigación propuestos: medicina tradicional, saber campesino y justicia ambiental. Reconocemos la importancia de la colaboración entre organismos públicos, privados y organizaciones de la sociedad civil que actúan en la comunidad para accionar de manera más efectiva en los determinantes de las desigualdades sociales que existen en las comunidades.

En este modelo se entiende a la *intersectorialidad* como la vinculación coordinada de instituciones representativas de más de un sector social, en acciones destinadas total o parcialmente a abordar los problemas vinculados con la salud, bienestar y calidad de vida. La práctica de la intersectorialidad confiere capacidad de respuesta superior en cantidad, calidad y dinamicidad para enfrentar los problemas, y orientación del liderazgo compartido asumido por el sector que esté representado en el problema de mayor magnitud y trascendencia a enfrentar (George, Laborí, Noa y Nicot, 2017). “La acción coordinada de diversos sectores de la sociedad o parte de ellos, en función de solucionar un problema o actuar sobre sus factores determinantes, condicionantes y desenca-

---

1 En este modelo queda la preocupación por el cambio en el Art. 2 Constitucional, que no considera al territorio como algo fundamental, situando solo a los lugares sagrados. Lo cual puede llevar a una situación política, que tampoco considera la reforma y que en este caso los pueblos originarios, son defensores férreos de sus territorios.

denantes” (George, Laborí, Noa y Nicot, 2017, p.187) hace posible la articulación de las capacidades natas del territorio y la propiciación para acciones sociales para el bien común.

En este sentido, la intersectorialidad trabajada en red -con clave comunitaria- hace referencia a una manera de accionar en la realidad, caracterizada por un modo de acción social y/o colectiva, con participación de dos o más sectores. Estos sectores hacen referencia a los tradicionales como son salud, educación, vivienda, trabajo, etc. (Rozas y Sapiains, 2002). El trabajo intersectorial se conoce como la “agrupación organizada de empresas e instituciones representativas de sectores sociales, en un trabajo conjunto parcial o total, para ofrecer posibles mejoras en la calidad de vida y la salud” (FLACSO, 2015, p. 1). Desde el proyecto de cosmovisión en sus tres áreas medicina tradicional (salud), conocimiento campesino (alimentación-producción) y justicia ambiental (defensa y cuidado del territorio), se presentan los elementos constitutivos para detonar acciones que orienten la sostenibilidad de las prácticas agroecológicas de las comunidades. En marcos de una ecología social que articule procesos de relaciones de poder que se viven en el territorio y de formas de construir la relación humano naturaleza que los *Nn’a’ncue Ñomnda* manejan desde su propia cosmovisión.

La Organización Mundial de la Salud (en adelante OMS), definió la intersectorialidad como “un proceso en el cual los objetivos, las estrategias, actividades y recursos de cada sector tienen presente en su implicación e impacto en los objetivos, estrategias, actividades y recursos de otros sectores” (OMS, s.f., citada en Aldasoro, 2012, p. 2). En ese sentido cuando se habla de la intersectorialidad como estrategia; esta se enfoca en trabajar y articular diferentes sectores, involucrando a distintos actores en la toma de decisiones con el fin de lograr una mejor y posible solución de un fenómeno social. Por lo tanto, se ve necesario crear diferentes espacios para generar ideas, competencias y equipos de liderazgo, recursos, enfoques estratégicos y tener un plan de acción territorial. Con lo planteado nos permitimos abordar ahora una perspectiva teórica que nos ayuda a comprender el porqué de estos planteamientos hacia la construcción de un modelo que pueda impulsarse en otras latitudes que compartan las mismas características.

## Descolonialidad: ruptura del conocimiento por un saber otro

Para que la modernidad se tornase en el relato hegemónico, ha requerido subordinar o desechar a los seres humanos que no se adhieran a su proyecto, mediante la apropiación de tierras, la esclavitud, la explotación del trabajo, el control del intercambio comercial y demás componentes de la matriz racial de la modernidad. El racismo, argumenta Mignolo (2006), es una cuestión epistémica: significa la capacidad y el privilegio de algunos para clasificar a otros, sean cuerpos y/o lugares, como inferiores, incorporando temas como género, color de piel, religión, o conocimientos, partiendo de un modelo ideal conocido como eurocentrismo.

El patrón o matriz colonial de poder puede percibirse, de acuerdo con Mignolo (2006), de la siguiente manera, en las dimensiones de colonialidad del poder, del ser, y del saber, que están interconectadas entre sí y se complementan, articulándose con base en el racismo previamente referido:

- Colonialidad del poder: Control de la autoridad (expresado en el estado, la iglesia, y el ejército) y de la economía (en cuanto a los recursos naturales y explotación del trabajo).
- Colonialidad del ser: Proceso por el cual los grupos dominados asumen su posición subordinada como natural, debido a la supuesta superioridad de las razas y culturas europeas. Implica, entre otros componentes, control de la subjetividad, de la idea de género y de sexo (Mignolo, 2006; Lloyd, 2023).
- Colonialidad del saber: la imposición y naturalización de jerarquías de saber, mediante el control de la educación y de la producción y distribución de conocimientos. Las formas de conocimiento de origen europeo son postuladas como *la* “ciencia”, como la única forma de conocimiento con validez, racionalidad y objetividad, descartando como superstición o irracionalidad aquel conocimiento construido en culturas y saberes de los grupos subordinados (Mignolo, 2006; Lloyd, 2023).

Con base en lo anterior, el concepto de colonialidad colabora en la revelación del privilegio epistémico de la modernidad, encarnado en un pensamiento eurocéntrico; si bien nos seguimos organizando político-administrativamente como esa visión de Estado cada día emerge con fuerza

la organización de los pueblos que han sido integrados en los Estados nación con sus derechos indígenas y respetando sus organizaciones. Así, es imperativa la descolonización epistémica o descolonización del saber, que puede expresarse con el vocablo “descolonialidad”. Descolonialidad es “descolonización de la matriz colonial de poder que regula (de forma imperial) subjetividad, manera de ver el mundo, saber, y por cierto justifica las formas legales e ilegales de controlar la autoridad y la economía” esto de acuerdo con Mignolo (2006). Pero en México tenemos luchas de resistencia que se vieron capitalizadas por el movimiento del EZLN de 1994 en el Reconocimiento por ejemplo en Oaxaca en 1996 de los Sistemas Normativos Internos que generan un Derecho Indígena y abre una grieta a ese dominio colonial.

En este sentido podemos señalar que el pensamiento decolonial se empieza a elegir como un paradigma de pensamiento alterno al eurocéntrico que lo posiciona en la frontera y da respuestas a cuestiones que el eurocentrismo no tenía contemplado. El pensamiento decolonial busca no una nueva universalidad, sino una nueva pluriversalidad, un mundo donde quepan muchos mundos, con una doble o múltiple traducción de las categorías de los pensamientos (no solamente las categorías del pensamiento eurocéntrico) a otras lenguas, sentires, vivires y otras experiencias.

Del modelo en torno a la comunidad, se puede señalar que este enfoque se encuentra mediado por una ecología social que incluye relaciones de poder que no solo se ven en el plano local, sino que va más allá como señalamos líneas arriba. Está formado por un sistema complejo que impacta el espacio donde viven los *Ñomndaa*, en las cuales los sistemas políticos hegemónicos marcan las relaciones de desigualdad social, producen y reproducen dinámicas de despojo en los territorios, así como una serie de desigualdades sociales.<sup>2</sup>

Mismos que llevan a las resistencias y propician prácticas bioculturales para defenderse de prácticas que los agreden. Estas resistencias se encuentran arraigadas en la forma en cómo construyen un saber del mundo en el cual viven, que hace que desplieguen acciones en el cuidado principalmente del territorio porque es el lugar que se habita y sin el cual no se podría vivir. Asimismo, el territorio se convierte en la razón de

2 Tales como las vivimos en la pandemia, en donde los medicamentos no llegaron y los hospitales COVID no existieron. Los *Ñomndaa* tuvieron que hacer frente desde su medicina tradicional, con sus saberes campesinos y apoyándose en una alimentación más sana.

ser y hacer de los pueblos y fundamenta los principios éticos-políticos sobre los cuales ellos definen su razón de ser y estar. Dando pauta a su sentí-pensar el territorio.

### **“Desarrollo”: emergencia indígena y patrimonio biocultural**

Uno de los temas más cuestionados por el pensamiento crítico latinoamericano es la idea hegemónica eurocéntrica de lo que es el “desarrollo”. El desarrollo es un concepto con muchos significados dependiendo del tema y del contexto de análisis. No es neutral, pues está repleto de intereses económicos, políticos, e ideológicos, con diversas connotaciones, que a veces coinciden y a veces se contradicen. Describe un proceso de transformaciones estructurales en múltiples dimensiones, casi siempre como una meta a alcanzar, ya sea en lo económico, lo social, o lo cultural. Para Rist (2002), el desarrollo es un mito occidental, heredero de la noción de Progreso originada en Grecia y consolidada en Europa la época de la Ilustración. Ya en el siglo XX, a decir de Svampa (2018), la noción de desarrollo desplaza a categorías existentes como progreso y civilización, tornándose en una de las ideas que fundamenta el discurso hegemónico de la modernidad (Ojeda y Villareal, 2020).

Uno de los elementos fundamentales para el desarrollo, tal como se entiende en Occidente, es la explotación de los recursos naturales. Y, como los pueblos indígenas ocupan tierras ricas en dichos recursos, a menudo se les ve como obstáculos, aplicando la estrategia de asimilación a la sociedad occidental para hacerse con el control de sus tierras y fomentar esta faceta del desarrollo. Por otro lado, los pueblos indígenas, al ver que son tratados precisamente como grupos primitivos o como un obstáculo por la perspectiva occidental del desarrollo, consideran a esta última como un fenómeno racista, discriminatorio, depredador, y que privilegia única y exclusivamente lo económico y occidental. Si bien se han construido categorías como la de desarrollo humano y desarrollo sostenible, que se presentan como alternativas que responden o incluso buscan incorporar, las exigencias de los pueblos indígenas, rara vez trascienden más allá del discurso (Canqui, 2011).

Puede argumentarse que el enfoque que tendrían los pueblos indígenas giraría más bien en torno a la cuestión de los derechos sobre la tierra y el territorio, donde los mismos y sus recursos no sean vistos

únicamente como activos económicos, al constituir un fundamento indispensable para la integridad social y cultural de los pueblos indígenas. La perspectiva indígena es la de un enfoque integral que involucre sus aspiraciones, el respeto y la protección a su diversidad y singularidad, con fundamento en los derechos colectivos y la ética de participación, manteniendo la conexión con sus tierras y territorios (Canqui, 2011).

En los temas relacionados con las comunidades indígenas, específicamente la preservación de su forma de vida y saberes tradicionales, en relación con su territorio, emerge con relevancia para el presente texto la idea de patrimonio biocultural. Esta idea puede entenderse, según lo planteado por Boege (2021) como herencia o legado territorializado de los pueblos originarios, así como la conciencia que tienen de lo propio, de la importancia de su origen, de la defensa de sus bienes comunes, de lo que es y de lo que puede ser en el futuro.

Hace referencia a un sistema biocultural complejo con componentes interdependientes, centrándose en la relación recíproca entre los pueblos y su medio ambiente. Engloba recursos biológicos de diferentes escalas (genes, semillas, flora, fauna, paisajes, etc.), así como comportamientos, derechos, responsabilidades, tradiciones y prácticas ancestrales relacionadas con el manejo adaptativo de un ecosistema complejo y la utilización sostenible de la biodiversidad.

Se incluye la idea de patrimonio para contrastar con la idea occidental de “propiedad”, pues los pueblos originarios basan su sistema de valores en una idea de la custodia y administración colectiva de los bienes comunes, de carácter inalienable, no mercantilizable y transferido de generación en generación, sin que se dé la pertenencia a un individuo en específico, *pues por encima del individuo está el colectivo y/o comunitario*.

Adicionalmente, se suscita un proceso histórico, de comunicación y continuidad con el pasado, en relación con la naturaleza y la Madre Tierra, notando que la disponibilidad de los recursos depende de las complejas interacciones de las sociedades indígenas con su ambiente y su protección en el pasado y el presente (Boege, 2021).

El concepto de patrimonio biocultural surge en lo académico y en el activismo de defensa de los intereses indígenas, manifestado en la preocupación expresada ante la ONU sobre el crecimiento de la biopiratería y su consiguiente ataque a los derechos colectivos y conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas. Para sostener los estilos de

vida comunitarios basados en la diversidad biocultural, las comunidades requieren el control cultural sobre sus territorios, sus conocimientos y recursos biológicos, para impedir que terceros se apropien de semillas, técnicas de cultivo, paisajes e imaginarios ambientales para comercializarlos (Boege, 2021).

El etnoecólogo Darrell Posey fue el primero en proponer catalogar los conocimientos tradicionales como parte del patrimonio de la humanidad tangible e intangible de la UNESCO, para defender la diversidad biocultural de los pueblos originarios. Pero fue el activista peruano Alejandro Argumedo (s/f) quien introdujo el concepto de patrimonio biocultural comunitario indígena en el contexto latinoamericano, al traducir los vocablos del inglés *heritage* (herencia) y *legacy* (legado) como “patrimonio”, postulando a lo biológico como un elemento identitario inseparable de la cultura. La idea de patrimonio, en este concepto, se refiere a la herencia colectiva de bienes comunes identitarios, vinculada a la idea de defensa de lo propio comunitario.

La aportación de Argumedo es tanto teórica como práctica, en pro de fomentar un sentido práctico de defensa de las comunidades indígenas de la diversidad y de los bienes comunes. El trabajo de Argumedo se materializó en un proyecto de investigación en aras de proteger el complejo cultural construido en torno a la papa como bien común de los pueblos originarios del Perú. El proyecto requirió un plan de vida territorializado, que revalorizara los recursos biológicos colectivos tradicionales con elementos como la gestión territorial de los cultivos y el agua, así como la construcción de un sistema alimentario y una identidad culinaria, para dar un giro comunitario indígena a la sustentabilidad regional.

## **Elementos del Modelo de Colaboración Comunitaria e Intersectorial**

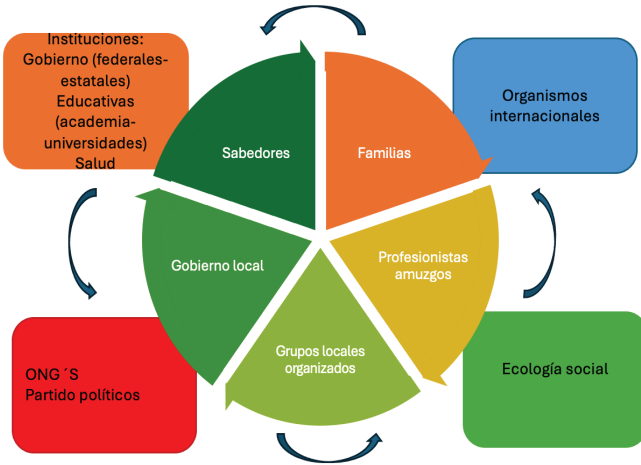
Como se ha señalado líneas arriba, los elementos propios de una realidad tangible y cotidiana que nos da una forma de percibir, sentir y leer los mundos de la vida de los pueblos, nos llevaron, después de cinco años de trabajo, a retomar las ideas importantes y principales desde lo que ellos hacen, sienten, viven y piensan en el cotidiano. Aquí estamos tratando de sistematizar lo vivido y co-construido con ellos.

El revisar los relatos desde los primeros trabajos en el territorio que nos hicieron llegar, las entrevistas realizadas a diversos grupos de sabedores y sabedoras, campesinos, familias, intelectuales indígenas y gente común que circula por las calles, fueron elementos para conocer de fondo la forma de operar. Los talleres impartidos como: Calendario Agroafectivo para el cuidado de mi comunidad, Escuela Campesina para el diálogo de saberes, Medicina tradicional, la importancia de las plantas medicinales, entre otros permitieron cruzar miradas y acciones concretas que nos dieron la perspectiva. Es importante señalar que para este trabajo tuvimos aliados estratégicos que nos permitieron compartir, reflexionar y cuestionar una realidad concreta para de allí tomar acciones que se han tratado de impulsar. Y que ha costado mucho por la falta de actores externos que no permiten posicionar y generar redes de apoyo, pero, aun así, su núcleo duro comunitario expresa ese deseo de producir y reproducir sus bienes comunes que no sólo son tangibles, sino también intangibles.

En este modelo retomamos, además del recorrido en los amuzgos de Guerrero, otras experiencias en diversos contextos como el oaxaqueño, tabasqueño, yucateco, así como el trabajo con los pueblos afros y originarios en Colombia y Brasil. Espacios y personas en común que permitieron leer desde cosmovisiones, luchas y resiliencias distintas, sus formas de ser y estar en el territorio, además de enriquecerse a partir de una serie de estudios e investigaciones realizadas sobre temáticas como: cambio climático, migraciones, cosmovisiones, covid-19, interculturalidades en contextos diversos, género y políticas públicas en América latina, proyectos productivos y relaciones de género, paridad de género, educación en contextos rurales y educación a nivel superior retomando saberes de los pueblos para proponer modelos alternativos de educación superior.

En este marco, surgen los elementos que constituyen el modelo que emana desde una realidad concreta fundamentada en lazos comunitarios, cosmovisiones, prácticas y rituales para su reproducción social.

Figura 1. Modelo de Colaboración Comunitaria e Intersectorial



Nota. Elaboración Propia.

Como podemos observar, el modelo genera una interseccionalidad entre las dimensiones preponderantes de la comunidad tales como: sabedores, familias, profesionistas (intelectuales de pueblos originarios), grupos locales organizados y gobierno local. Estos son los elementos centrales en la comunidad que forman el núcleo de la cosmovisión. Mediado por la fuerza espiritual que se fortalece y articula con los ejes exteriores a la comunidad, tales como la ecología de saberes y la articulación con organismos internacionales, el estado a través de gobierno estatal y federal, así como las Organismos no Gubernamentales (ONG) o los partidos políticos, mismos que son presentados a través del territorio, en los cuales cohabitan en un espacio-tiempo propio de la cultura que la envuelve.

Claro, la cosmovisión *Ñomndaa*, como lo hemos señalado en el proyecto y que hemos comentado bajo tres principios: medicina tradicional (salud), saberes campesinos (alimentación) y justicia ambiental (defensa y cuidado del territorio) es vital para comprender esta propuesta.

Este enfoque se encuentra mediado por una ecología social que incluye relaciones de poder que no solo se ven en el plano local, sino que va más allá y forma parte de un sistema complejo que impacta al espacio donde viven los *pueblos*, en las cuales los sistemas políticos hegemónicos marcan las relaciones de desigualdad social que producen y reproducen

dinámicas de despojo en los territorios y una serie de desigualdades sociales; mismos que llevan a las resistencias y propician prácticas bioculturales permanentes para defenderse de los embates del exterior. Estas resistencias se encuentran arraigadas en la forma en cómo construyen un saber del mundo en el cual viven, que hace que desplieguen acciones en el cuidado principalmente del territorio porque es el lugar que se habita y sin el cual no se podría vivir. Asimismo, el territorio se convierte en la razón de ser y hacer de los pueblos y fundamenta los principios éticos-políticos sobre los cuales ellos definen su razón de ser y estar. Dando pauta a su sentí-pensar desde el territorio.

Esta forma de posicionarse frente al espacio que han construido y que los determina por sus lugares sagrados, productivos, de viviendas y compartencias es lo que hace que un segundo elemento se integre para accionar y generar procesos de incidencia social. Su producción para la vida, aquí se presenta una forma natural de generar procesos que se han ido perdiendo por el embate de políticas públicas que cambiaron las formas de hacer; procesos que en aras de construir rutas productivas de mayor alcance para insertarse a los mercados locales y globales les generó daños colaterales.

La producción en sentido amplio implica las formas de vida que requieren para sostenerse y generar sus dinámicas comerciales y de autosuficiencia de alimentos, de productos varios que les permita vivir con bien-estar. Las familias y las nuevas generaciones han marcado rutas claras para caminar a una producción más sostenible, sin embargo, las políticas públicas y los paquetes tecnológicos han diseñado estilos de vida que han dañado a su salud en pro de una mayor producción para el mercado.

Por otro lado, los pueblos realizan una lucha por la recuperación de saberes que hoy se han dado a la tarea de dialogar para reflexionar sus procesos. A esta lucha se han sumado otros actores clave como instituciones educativas, a través del fomento del diálogo intergeneracional y con perspectiva de género, mediante acciones concretas con el estudiantado, que no solo tiene un enfoque educativo, sino que también buscan generar una dinámica de cadena de valor de productos. Es decir, se trata de un proceso donde se crean productos de manera sostenible, beneficiando a la comunidad y promoviendo el cuidado del medio ambiente.

En este sentido, la aproximación histórica que se ha seguido se acerca más a la historia regional que a la microhistoria. De acuerdo con el historiador González y González (1986), la microhistoria trabaja más cómodamente con la comunidad rural y semiurbana, como una unidad de análisis secundaria, y con las relaciones comunitarias interpersonales, insustituibles y sujetas a cambios graduales y lentos, como su unidad de análisis principal. La historia no deja de lado los sentimientos de las personas, pues como señala Heller (1974), en la vida cotidiana son parte de la expresión de la humanidad en la cotidianidad y es la que guía y orienta la forma de actuar. Eso no significa que ni comunidad rural, ni la semiurbana, sean entidades aisladas e impermeables a su entorno mercantil y político, sino al contrario, son un entramado de relaciones que dan como resultados la vida en comunidad.

Los pueblos han privilegiado las acciones colectivas encaminadas a la obtención de autonomías comunitarias, que les permita tener un poder político, durante siglos han demostrado una capacidad de agencia que se crean en el territorio y permite reorientar el futuro de sus generaciones si se logra detonar la reacción en cadena del Modelo de Colaboración Comunitaria e Intersectorial. Los pueblos están enfrentando problemas en distintas áreas, que se ven reflejados en casos concretos como las enfermedades, violencia, despojos, entre otros, por lo cual pensar en procesos sistémicos e integrales en áreas clave como la salud, la alimentación, el territorio se hace indispensables. El *Modelo de Colaboración Comunitaria e Intersectorial* permite entender cómo estas tres áreas están profundamente interconectadas.

Abordar las problemáticas desde este modelo abre la posibilidad de atender los problemas de manera holística, fomenta la sostenibilidad, mejora la resiliencia y promueve la equidad y justicia social. Con ello se busca que las comunidades sean más autónomas, estén mejor organizadas y sean capaces de enfrentar desafíos futuros, construyendo un entorno más saludable, justo y sostenible para todos. Es una propuesta que seguramente se enriquecerá con los aportes teóricos y empíricos de todas y todos.

## Referencias

ALDASORO, E. (2012). *Acción intersectorial en Salud: Estrategias, experiencias y buenas prácticas*. <https://www.euskadi.eus/contenidos/in>

formacion/accion\_intersectorial\_salud/es\_def/adjuntos/Accion-in-tersectorial-salud.pdf.

- ARGUMEDO, Alejandro (s/f). Descolonizando la investigación-acción: el protocolo biocultural del Parque de la Papa para la distribución de los beneficios. En Holly, Ashley; Kenton, Nicole y Milligan, Angela (eds.), *Biodiversidad y cultura: exploración de protocolos comunitarios, derechos y consentimiento: aprendizaje y acción participativa*. (participatory learning and Action): 65. IIED. Londres Park Communication LT.
- BOEGE, Eckart (2021). *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable: Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación*. Puebla: BUAP, INAH.
- CANQUI, E. (2011). El Vivir Bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo. *Obets. Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 6, n° 1, 2011; pp. 19-33. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- FLACSO. (2015). *Informe Técnico para el Diseño de Plan de Trabajo para reorientación de Programas de Salud Pública*. Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- GEORGE Quintero, R. S., Laborí Ruiz, R., Noa Legrá, M. y Nicot Martínez, N. (2017). Intersectorialidad y participación comunitaria: paradigma de la Salud Pública en Cuba. *Revista información Científica*, 96 (3), pp. 181-192. <https://revinfcientifica.sld.cu/index.php/ric/article/view/297/642>
- GONZÁLEZ y González, L. (1986). *Invitación a la microhistoria*. Fondo de Cultura Económica
- GUTIÉRREZ Ávila, M. A. (2001) *Déspotas y caciques: Una antropología política de los amuzgos de Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero
- HELLER, Á. (1974). *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialistas*. Grijalvo.
- LLOYD, M. (2023) Colonialidad del poder, del ser y del saber en una universidad intercultural en México. *Revista de la educación superior*, 52 (205), pp. 41-62.

- MIGNOLO, W. (2006). *La opción descolonial: El Pachakuti conceptual de nuestro tiempo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- OJEDA Medina, T., Villareal Villamar, M. C. (eds.). (2020). *Pensamiento crítico latinoamericano sobre desarrollo*. Madrid, Los Libros de la Catarata.
- RAMÍREZ Velázquez, C. A. (2013). *La satisfacción de las necesidades de información en el cambio de identidad en la comunidad amuzga*. UNAM. [https://ru.iibi.unam.mx/jspui/bitstream/IIBI\\_UNAM/L30/1/satisfaccion\\_necesidades\\_informacion\\_comunidad\\_amuzga.pdf](https://ru.iibi.unam.mx/jspui/bitstream/IIBI_UNAM/L30/1/satisfaccion_necesidades_informacion_comunidad_amuzga.pdf).
- REYES De la Cruz, V.G. (2024). La universidad del siglo XXI: un camino hacia la completud. Apuntes para una discusión. *Psicología, Educación & Sociedad*, 3(5). <https://doi.org/10.5281/zenodo.11266284>.
- REYES De la Cruz, V.G. (2010). *Región Migratoria. La construcción social de los jornaleros agrícolas de la Mixteca Oaxaqueña*. México, Editorial Miguel Ángel Porrúa/UABJO/PROMEP.
- RIST, G. (2002): El desarrollo: historia de una creencia occidental, Madrid, IUUC-UCM y Los Libros de la Catarata.
- ROZAS O., German y Sapiains, R. (2002). Modelo de Metaredes Intersectoriales en Psicología Comunitaria. *Revista de Psicología*, XI (1), 41-64. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26411105>.
- SÁNCHEZ, Ever (2024). Comunidad(es) de Aprendizaje(s): experiencia de investigación e incidencia social, participativa y comunitaria. En Sánchez, Ever; Garza Manuel, Reyes Virginia, Salmerón Fernando, Antúnez Guadalupe y García Soledad (Coord). En *Cosmovisión Nn'a'ncue Ñomndaa: medicina tradicional, saber campesino y justicia ambiental*. pp. 261 – 282.
- SVAMPA, M. (2018). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Lima, EDHASA y Programa, Democracia y Transformación Social.

# Ideas sobre el racismo de los estudiantes del Instituto Internacional de Estudios Políticos Avanzados “Ignacio Manuel Altamirano”, de la Universidad Autónoma de Guerrero

---

SILVESTRE LICEA DORANTES\*

Este trabajo es de carácter exploratorio y tiene la intención de generar apuntes de investigación para ulteriormente profundizar en proyectos futuros. El tema del racismo estructura a la sociedad mexicana y los estudios en este tema no solo son una denuncia y visibilización de un problema de carácter público, sino que la internalización del racismo da sentido a acciones individuales, institucionales, estructurales y hasta de proyectos de nación. Las aristas que se deprenen de este tema son varias, pero aquí se tratará el racismo en las universidades, específicamente en la Universidad Autónoma de Guerrero. Como señala Benítez (2022), el racismo en las escuelas es un micro reflejo del racismo en México y en este marco, toma relevancia el tema del racismo en el entorno universitario.

Quizá, iniciar este capítulo describiendo el racismo como un sistema de opresión que implica una relación asimétrica de poder (Borges, 2022, p. 64), muestre un panorama de un contexto latinoamericano y específicamente mexicano donde la distinción por el color de la piel ha dominado la vida pública y privada y ha estructurado formas de violencias abiertas y sutiles.

Las subjetividades creadas a partir de esta violencia crean manifestaciones relacionadas con la humillación e inferiorización, que en el ámbito escolar suelen ser estigmatizantes (Kaplan & Sarat, 2016). La naturaleza proteica del racismo (Taguieff, 2001; Gall, 2004; Wieviorka, 2009) lleva a explorar e investigar nuevas formas de dominación y manifestación de este fenómeno, que pueden generar novedosas formas de estigmatización.

---

\* Profesor – investigador de la Universidad Autónoma de Guerrero, silvestrelicea@ua-gro.mx.

Para hablar de racismo, advierte Borges (2022), se hace necesario acudir al contexto y la configuración local de las dinámicas propias del racismo en su carácter histórico y colonial. Desde esta óptica hablar del racismo en Estados Unidos, Canadá o Francia no es lo mismo que hablar de racismo en México, Brasil o Chile, y esto no solamente por las coordenadas occidentales y de Tercer Mundo, sino también por la historia propia de cada país en Latinoamérica, donde el racismo ha adquirido su impronta particular.

En referencia a México, César Carrillo Trueba plantea que, de una población mayoritariamente indígena, con lenguas propias, a base del concepto de raza se formó una idea de que hay grupos de personas que son inferiores a otras, o inversamente, que hay un grupo de personas que son superiores a otras. Eso ha marcado hasta hoy la vida de México y se pregunta:

¿Cómo ocurrió esto?, ¿por qué menospreciamos a quienes poseen un mismo origen y rasgos parecidos a los nuestros?, ¿por qué los libros de texto enseñan a enaltecer las civilizaciones prehispánicas, mientras las políticas gubernamentales propician la desaparición de los indígenas contemporáneos e impiden su integración despojándolos de lengua y cultura? (2016, p.5).

Si bien el racismo se exacerbó con el Estado mexicano, estuvo siempre presente desde la llegada de los españoles y prevaleció en la Colonia, como apunta Federico Navarrete en entrevista “Yo sí estoy con vencido de que el racismo en este país se inauguró con la conquista española y con la imposición del régimen colonial. Ése sí era un régimen racista, porque distinguía entre las gentes de origen europeo, las de origen indígena y las de origen africano, entre otros” (Escamilla, 2020).

Además, la “ciencia” occidental afianzó la idea de que los blancos eran superiores y la dinámica capitalista planteó que el destino del progreso solo podía ser encabezado por occidente y los blancos, quienes conducirían una marcha civilizatoria para sacar del atraso y oscuridad a quienes no comulgaran con su forma de ver el mundo. Las guerras y los genocidios contra países o grupos “atrasados” eran vistos como acciones necesarias y purificadoras.

Esta “ciencia” articuló una narrativa donde se exponía bajo un disfraz académico que el lenguaje de los llamados indígenas no era capaz de generar, nombra o crear conceptualmente ideas abstractas. Apuntaba de manera definitiva que el lenguaje que hablaban los indígenas muestra-

ba características primitivas debido a que articulaba metáforas y no era capaz de mencionar en su propia lengua conceptos modernos (Carrillo, 2016).

Desde estas miradas, disfrazadas de objetividad y ciencia, era inevitable que el racismo habitara el espacio educativo como trinchera de erradicación de lo inferior, lo atrasado, lo estéticamente ofensivo y lo auditivamente incomprensible.

## Educación

Si asumimos que la universidad suele ser un lugar, por definición, de ideas libres y tolerancia, y que es el lugar de preparación en áreas especializadas del conocimiento, clave en las trayectorias personales y comunitarias, preguntar a los estudiantes sobre el racismo sería un buen indicador de la vida en estos espacios. Tipa (2024) añade que, en las investigaciones sobre el racismo en México, la línea del racismo en la educación en un área de investigación por sí misma.

Además, la academia es un espacio de reflexión para discutir sobre situaciones que envuelven a la comunidad; pero, como apunta Navarrete (2012), no está exenta de reproducir narrativas racistas.

Sobre el racismo en la educación superior, Navia y Czarny (2004, p. 4) apuntan que “El tema del racismo en educación superior en América Latina ha cobrado presencia en la última década debido a que es un problema que afecta de modo importante las trayectorias y formación de los estudiantes, sobre todo de población indígena y afrodescendiente”.

En el estudio de Bravo-Mancero et al. (2023) sobre el racismo en la universidad, la referencia a la etnia, situación socioeconómica, identidad sexual, discapacidad se manifiestan de formas explícitas, implícitas e institucionales y son alusiones recurrentes como formas de discriminación.

El estudio del racismo en las universidades y las acciones para encararlo compromete varios espacios: estructural, institucional, individual, con empalmes a veces difíciles de distinguir. Esto hace del racismo un tema complejo, especialmente si se pretende atender el problema (Tipa, 2023). De ahí que los estudios sobre racismo en los espacios educativos abonen para tratar de comprender la dinámica de este fenómeno.

## Apartado metodológico y datos generales del cuestionario

Este estudio es de corte cualitativo con un enfoque descriptivo y de carácter exploratorio. Se elaboró un cuestionario de 27 preguntas, divididas en cinco secciones: I. Datos Generales, II. Percepción general del equidad e inclusión en el ambiente universitario, III. Experiencias personales frente al racismo y discriminación, IV. Racismo, inclusión y currículo académico, V. Autopercepción racial, VI. Belleza, cuerpo y autopercepción racial, VI. Preguntas abiertas.

La aplicación del cuestionario se hizo a través de *Google Forms* y se hizo llegar a todos los estudiantes de pregrado en activo de la licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública. El cuestionario se contestó a partir de una muestra no probabilística y participación voluntaria autoseleccionada.

La licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública de la Universidad Autónoma de Guerrero, impartida en Acapulco, cuenta 112 estudiantes, 61 hombres y 51 mujeres, el cuestionario fue contestado por 35 estudiantes, 19 mujeres (54.3%) y 15 hombres (42.9%) y 1 persona no binaria (2.9%).

Los estudiantes declararon ser originarios de Acapulco (24), Coyuca de Benítez (3), Tecpan de Galeana (2), Chilpancingo (1), Acatepec (1), Eduardo Neri (1), Apaxtla de Castrejón (1), Michoacán (1) y No soy de Guerrero (1).

En cuanto a sus antecedentes indígenas, 13 (37.1%) de los estudiantes contestaron que tienen antecedentes indígenas, 21 (60%) respondió que no los tiene y 1 (2.9%) prefirió no responder.

A pesar de las limitaciones en la muestra y en la metodología, el estudio se presenta como una exploración a un problema público, de carácter histórico, que trasmina todos los espacios de la vida pública y privada. Es este sentido, cualquier aporte es de interés para la discusión de este tema y la metodología utilizada en este estudio debe sopesarse en su aspecto exploratorio, lo que debe remarcarse en las conclusiones tentativas, pero que no disminuye su aportación al debate, ni la importancia de sus hallazgos sobre el racismo en las universidades.

## Resultados del cuestionario

En el apartado *Percepción general del ambiente universitario*, ante las preguntas:

Pregunta 1. *¿Cómo calificarías el clima de convivencia en la institución en términos de respeto a la diversidad étnica y cultural?* Los estudiantes dieron las siguientes repuestas, 37.1% contestó Excelente, 37.1% contestó Buena, el 22.9% Regular y 2.9% mala. Si sumamos las respuestas que no fueron Excelente, se tiene un 62.9% de estudiantes que perciben esta situación como un área de oportunidad.

Pregunta 2 *¿Consideras que en el IIEPA se promueve la equidad y la inclusión entre todos los estudiantes, independientemente de su origen étnico o cultural?* 65.7% contestó Siempre, 28.6% En ocasiones, 5.7% Casi nunca. Si sumamos quienes contestaron En ocasiones y Casi nunca se tiene un 34.3% de estudiantes que perciben la necesidad de aumentar las acciones de equidad e inclusión.

Pregunta 3. *¿Has escuchado o presenciado comentarios o bromas que hagan alusión a estereotipos sobre personas de ciertos grupos étnicos o regionales dentro del campus?*

Un 48.6% contestó A veces, 25.7 Casi nunca, 14.3% Nunca y 11.4% Siempre. Con la idea de que en las universidades son espacios de libres de racismo, las respuestas que no se presentaron como Nunca (85.7%) deben considerarse un motivo de reflexión para ejecutar acciones encaminadas a ese ideal universitario.

Pregunta 4. *¿Cómo describirías la representación de personas de diferentes grupos étnicos (por ejemplo, indígenas, afrodescendientes, mestizos) en espacios visibles de la universidad (carteles, eventos, redes sociales, etc.)?* (En esta pregunta contestaron 33 personas y no 35, como el resto de las preguntas)

El 48.5% contestó, Moderadamente representados; el 24. 2%, Totalmente representados; el 15.2%, poco representados; 6.1%, Nada representados; 6.1%, No lo he notado.

El apartado *Experiencias personales frente al racismo y discriminación* planteó las siguientes preguntas con sus respectivas respuestas.

Pregunta 5 *¿Alguna vez has sentido que fuiste tratado(a) injustamente o con menosprecio por tu forma de hablar, tu nombre, tu apariencia física o tus rasgos físicos en el entorno universitario?*

El 57.1 % contestó Nunca, el 20% Casi nunca, el 14.3% A veces, el 5.7% Prefiero no responder, el 2.9% Siempre. Hay aciertos en el ambiente creado para tratar con igualdad a los estudiantes. Sin embargo, el resto de las respuestas merecen plantearse una revisión para mejorar esta área.

Pregunta 6. *¿Has observado que algunos compañeros sean excluidos o marginados por su forma de hablar, su acento, su vestimenta o su lugar de origen?*

Los estudiantes respondieron: No, el 45,7%; No estoy seguro, 22.9%; Sí, 20%; 11.4%, algunas veces. La sutileza del racismo en México dificulta abarcar todos los espacios y formas en que se disfraza o camufla esta práctica. Observarla desde fuera, suele ser un buen termómetro de estas prácticas, cuando los estudiantes conocen las formas de racismo. Aquí vemos un porcentaje significativo que no reconoce prácticas de exclusión, pero el acumulado de otras respuestas deja en claro que las acciones para evitar la exclusión son permanentes.

Pregunta 7. *¿Te ha tocado escuchar frases como “habla muy bien para ser de allá”, “no parece de su región”, o “parece más güero/a” dirigidas a otros compañeros?*

40% respondieron No, 37% Sí, 20% A veces, 2.9% No tengo idea. Si sumamos las respuestas Sí (37%) y A veces (20%) dan un margen para analizar las prácticas escolares que pueden mejorar para erradicar el racismo en la universidad.

Pregunta 8. *¿Crees que hay diferencias en la forma en que son tratados los estudiantes según su color de piel, su nivel socioeconómico o su lugar de origen?*

El 31.4% respondió En algunas ocasiones, el 28.6% No, el 20% Si, el 20% No lo he notado. Esta es una clara área de oportunidad para revisar y mejorar acciones de inclusión en el IIEPA-IMA.

El apartado *Racismo, inclusión y currículo académico* presenta las siguientes preguntas y sus respuestas correspondientes.

Pregunta 9. *¿Consideras que en las materias del plan de estudios se abordan temas relacionados con la historia, cultura y contribuciones de pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes o migrantes en México?*

Las respuestas fueron: 50%, A veces; 29.4% Siempre; 8.8%, casi nunca; 5.9% Nunca; 5.9% No recuerdo. Las respuestas muestran claramente una oportunidad para dialogar sobre el currículo y su contenido en el marco del un fortalecimiento de la aportación de las culturas de los pueblos originarios y afrodescendientes a Guerrero y México.

Pregunta 10. *¿Piensas que los docentes fomentan una visión crítica sobre el racismo, la discriminación y la desigualdad en México durante sus clases?*

40% respondieron Algunas veces; 34% contestaron sí; 14.3% Rara vez; 5.7% Nunca; 5.7% No sé. Las respuestas reflejan que la discusión crítica en temas de racismo aún es un tema por profundizar y fortalecer.

Pregunta 11. *¿Te han hecho comentarios relacionados con tu forma de pensar, actuar o expresarte que sugieran que “piensas como alguien de clase alta”, “hablas como si fueras de otro país” o “eres raro/a por querer estudiar esto”?*

El 60%de los estudiantes ha contestado que No; 20%, sí; 14.3%, Algunas veces; 5.7%, No me ha pasado directamente, pero sí he escuchado que le pasa a otros.

El apartado *Autoevaluación y conciencia racial* fue constado por los estudiantes de la siguiente forma:

Pregunta 12. *¿Crees que existen prácticas racistas o discriminatorias internalizadas en la sociedad mexicana?*

El 85.7% contestaron que Sí, 11.4%, Parcialmente y 2.9%, No sé. La gran mayoría reconoce prácticas racistas internalizadas en la sociedad mexicana, lo que muestra una fuerte conciencia de los estudiantes en este tema y les permite tener una percepción más aguda sobre estas prácticas. Si a esto se le suma el 11.4 que respondió parcialmente, el número asciende a 97.1% quienes reconocen prácticas racistas. Esto es una excelente línea base para fortalecer talleres y platicas de divulgación y concientización sobre este tema.

Pregunta 13. *¿Has reflexionado sobre tus propias actitudes o creencias que podrían estar influenciadas por prejuicios raciales o estereotipos culturales?*

Las respuestas están relacionadas con la pregunta anterior y son consistentes con las respuestas previas. El 54.3 respondió que sí, el 25.7 contestó A veces, el 11.4% respondió No lo he pensado y el 8.6% contestó que No.

Pregunta 14. *¿Consideras que en la universidad se fomenta la reflexión crítica sobre el racismo y la discriminación?*

Las respuestas fueron las siguientes: 45.7%, Sí; 40%, A veces; 14.3% Raramente. Los resultados son una clara invitación a discutir públicamente asuntos relacionados con el racismo y la discriminación.

Apartado *Belleza, cuerpo y percepción racial*

Pregunta 15. *¿Crees que en tu entorno universitario existen cánones de belleza asociados principalmente a personas con rasgos europeos (piel clara, cabello lacio, ojos claros, etc.)?*

El 48.6% respondió Sí, claramente; 20% contestó No estoy seguro; 17.1% respondió a veces; 14.3% respondió No. Las respuestas muestran una clara prevalencia de un dominio de precepto de belleza europeo occidental. Lo anterior abre espacios para una reflexión de toda la comunidad universitaria sobre este tema.

Pregunta 16. *¿Te has sentido alguna vez presionado(a) a cambiar tu apariencia física (peinado, ropa, forma de hablar) para encajar mejor en el entorno universitario?*

Las contestaciones fueron: 57.1% Nunca, 17.1% Casi nunca, 17.1% Algunas veces, 8.6% Sí. Los resultados muestran que hay una oportunidad para reforzar actitudes de tolerancia y discutir abiertamente las múltiples formas de discriminación.

Pregunta 17. *¿Cómo calificarías tu nivel de satisfacción con tu apariencia física dentro del entorno universitario?*

Las respuestas fueron: 42.9% Satisfecho, 28.6% Muy satisfecho, 28.6% Neutral.

Pregunta 18. *¿Has escuchado comentarios como “te verías más bonita si fueras más blanca”, “si no fuera por tu color de piel, serías más aceptado”, o similares?*

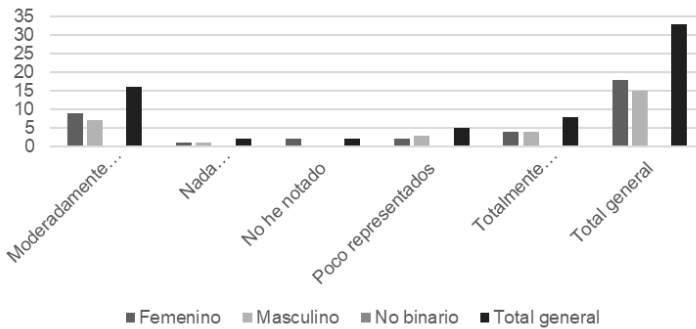
Las respuestas fueron las siguientes: 62.9% No, 20% Sí, 17.1% A veces. Esto abre el espacio para discutir el tema del racismo y la autoestima.

Pregunta 19. *¿Consideras que en los espacios universitarios (fotos institucionales, eventos culturales, redes sociales, etc.) se promueve una imagen de belleza diversa e inclusiva?*

Los estudiantes contestaron: 40% En ocasiones, 22.9% Sí, 22.9% Nunca, 14.3% Casi nunca. Estas respuestas están ligadas a la anterior y muestra una percepción donde se encuentra la imposición de un canon de belleza con la autoestima de los estudiantes.

## Tablas cruzadas

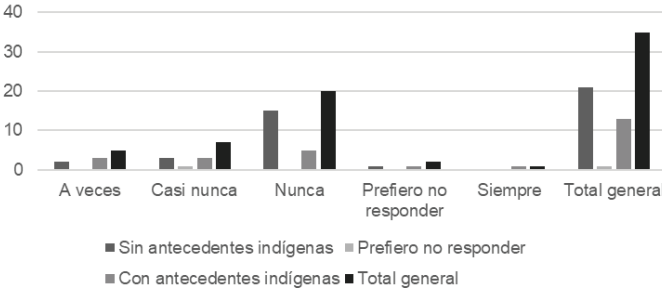
**Gráfico 1. Representación diversa en espacios visibles, respondida según el sexo**



Nota. Elaboración propia.

En su mayoría, hombres y mujeres consideran que hay la diversidad étnica está moderadamente representada. No hay registro de respuesta de aquellos que respondieron ser No binarios.

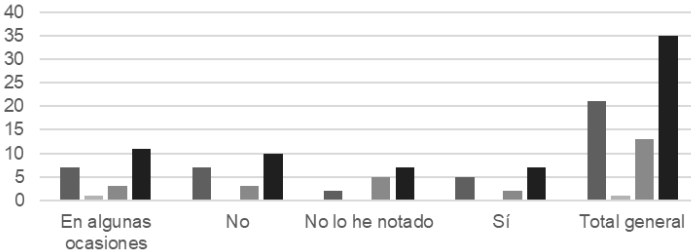
**Gráfica 2. Trato inclusivo, respondida según sus antecedentes indígenas**



Nota. Elaboración propia.

Las personas con antecedentes indígenas respondieron mayoritariamente A veces, Casi nunca, Nunca. Pero, las personas sin antecedentes indígenas respondieron Casi nunca y Nunca, en su mayoría.

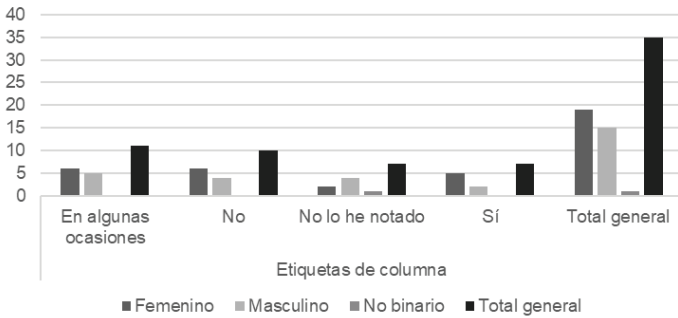
**Gráfica 3. Trato discriminatorio, respondido según sus antecedentes indígenas**



Nota. Elaboración propia.

Las personas sin antecedentes indígenas No, Sí y En algunas ocasiones casi en la misma proporción que aquellos con antecedentes indígenas. La respuesta No y Algunas ocasiones muestran fueron las más respondidas.

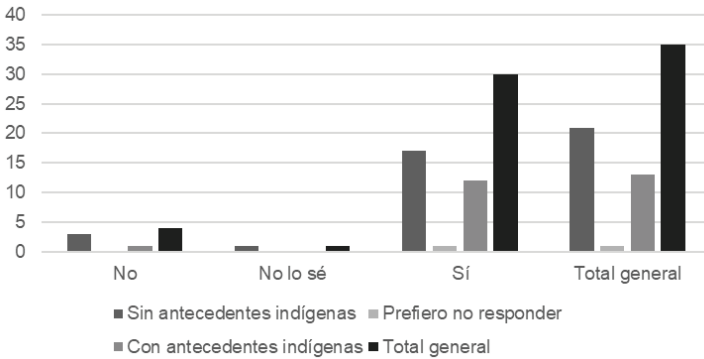
**Gráfica 4. Trato discriminatorio, respondido según el sexo**



Nota. Elaboración propia.

En algunas ocasiones, No y Sí fueron las respuestas más expresadas por mujeres, mientras que En algunas ocasiones y No fueron las respuestas de los hombres. Aquellos no binarios respondieron No lo he notado.

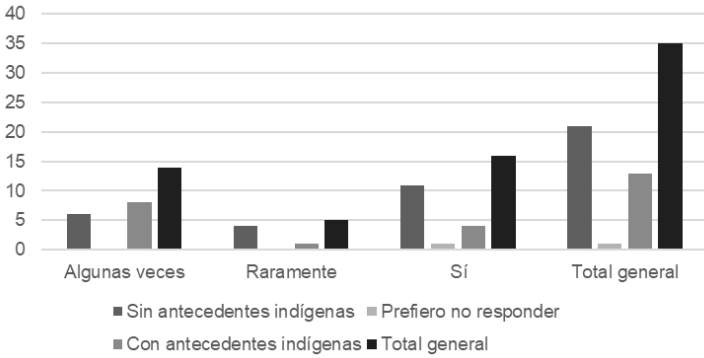
**Gráfica 5. Practicas racistas en la sociedad mexicana, respondida según sus antecedentes indígenas.**



Nota. Elaboración propia.

En su mayoría, personas con antecedentes indígenas y sin antecedentes indígenas están conscientes de que en México hay prácticas discriminatorias internalizadas.

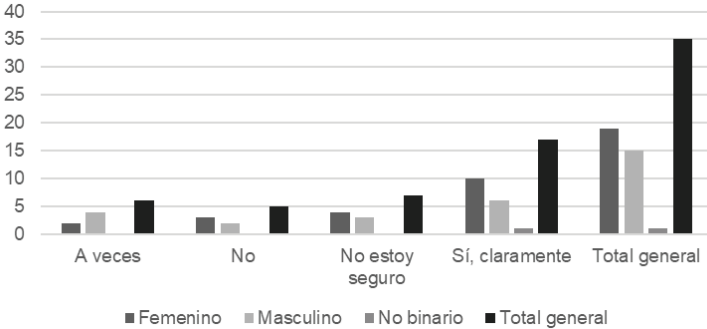
**Gráfica 6. Reflexión sobre el racismo y discriminación, respondida según sus antecedentes indígenas.**



Nota. Elaboración propia.

Sobre la reflexión y crítica en los espacios universitarios sobre el racismo y discriminación, las personas sin antecedentes indígenas respondieron mayoritariamente que Sí y Algunas veces, aunque las personas con antecedentes indígenas contestaron Algunas veces y Sí.

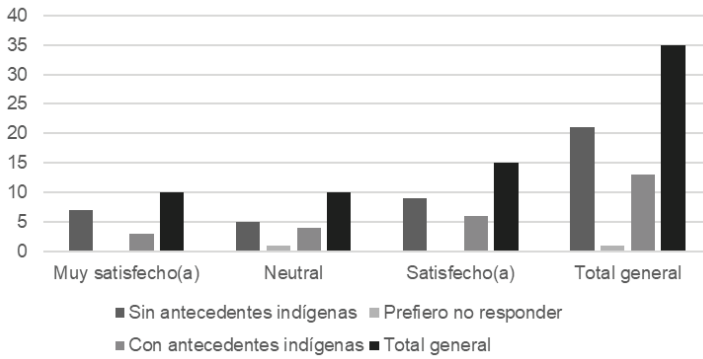
**Gráfica 7. Cánones de belleza, respondido según el sexo.**



Nota. Elaboración propia.

La mayoría de las mujeres contestaron que Sí, claramente hay cánones de belleza asociados a rasgos europeos, seguido por A veces; los hombres en igual proporción, mientras aquellos no binarios contestaron Sí, claramente.

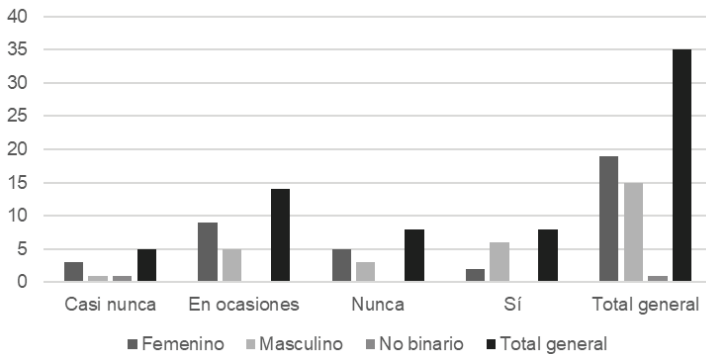
**Gráfica 8. Satisfacción de la apariencia física, respondida según sus antecedentes indígenas.**



Nota. Elaboración propia.

La mayoría sin antecedentes indígenas contestaron que están satisfechos y muy satisfechos con su apariencia física, mientras que aquellos con antecedentes indígenas respondieron estar satisfechos y neutral en su mayoría.

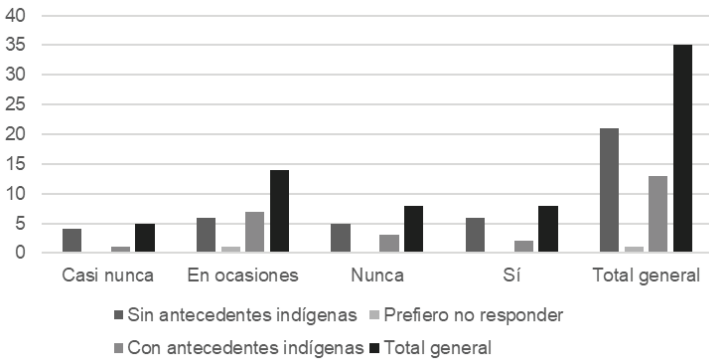
**Gráfica 9. Promoción de belleza inclusiva, respondida según el sexo.**



Nota. Elaboración propia.

Sobre la promoción de una imagen de belleza inclusiva en el entorno universitario la mayoría de las mujeres respondieron En ocasiones, los hombres en su mayoría respondieron Sí y en ocasiones. Aquellos no binarios respondieron Casi nunca.

**Gráfica 10. Promoción de la belleza inclusiva, respondida según sus antecedentes indígenas.**



Nota. Elaboración propia.

Sobre la promoción de una imagen de belleza inclusiva en el entorno universitario, aquellos con antecedentes indígenas respondieron mayoritariamente En ocasiones y nunca; aquellos sin antecedentes indígenas respondieron en casi igual número En ocasiones, Nunca y Casi nunca.

## Preguntas abiertas (respuesta opcional)

Las repuestas a las preguntas abiertas son testimonios de enorme importancia en el campo del racismo y deben considerarse como insumos valiosos para diseñar acciones que fortalezcan la inclusión en el entorno universitario.

**Pregunta abierta 1.** *¿Tienes alguna experiencia personal que te haya marcado en relación con el tema del racismo o discriminación en la universidad?*

1. En la universidad particularmente, no.
2. No, en la universidad nunca me han discriminado por mi color de piel.
3. No directamente, pero a las personas de escasos recursos siempre se les minimiza
4. Ninguna
5. Si, con una profesora que me hizo un comentario elitista

6. No.
7. Si, a una compañera, un docente, la discriminó por su forma de vestir y después lo justificó por su región de origen.
8. Ninguna
9. A la hora de promocionar la universidad, para los videos, solo llamaban a los estudiantes de tez más clara
10. Mi madre suele creer que la gente indígena es ignorante
11. No
12. Un docente crítico mi manera de vestir y me dijo que venía “Muy costeña” y que no se veía bien.
13. Si

Los comentarios dejan ver que la lucha contra el racismo y discriminación es una tarea continua, que atraviesa tanto los niveles académicos como espacios administrativos. Esto llama no solamente a diseñar acciones para erradicar el racismo y todas las formas de discriminación en la universidad, sino también a pensar en acciones y actividades continuas donde se involucren todos los espacios universitarios.

***Pregunta abierta 2.** ¿Cómo describirías la relación entre tu autoestima y tu color de piel u origen étnico?*

1. Claramente, mi autoestima ha sido brindada por el canon de belleza hegemónico y el trato que he recibido solo por un más “güera”. Me llaman bonita, no por el hecho de que mis facciones sean simétricas, si no por el hecho de tener una tez más clara. Evidentemente, que me llamen bonita contribuye a mi autoestima, pero me disgusta cuando solo me reducen a que soy bonita por ser “güera”.
2. Es algo que en lo personal me encanta mucho, pero lamentablemente nunca van a faltar comentarios tipo: “te verías mejor si fueras un poco más clara”
3. Muy buena, no tengo inconformidad con mi color de piel.
4. Neutral, aunque la discriminación va dirigida al nivel socioeconómico
5. Con lo físico si tengo algunas inseguridades, pero fuera de ello siempre eh tratado de proyectar algo positivo o cambiarlo de manera natural
6. No me gusta mi color de piel

7. Buena
8. Bien
9. Satisfecha
10. Buena relación
11. Ninguno, me siento orgulloso de mis raíces milenarias
12. No tengo ningún problema de acuerdo con mi aspecto físico en algún entorno
13. Excelente
14. Negro
15. Considero que la autoestima en uno mismo debe ser prioridad para poder ir haciendo a un lado los cánones de belleza que siempre están presentes en la sociedad
16. Hablo desde mi perspectiva: Yo tengo la capacidad para entablar conversaciones con personas de cualquier lugar, desde el primer momento yo le brindo el respeto, esto hace que el receptor haga lo mismo, es recíproco, pero no asimétrico.
17. Es una relación sana debido a la aceptación de mis orígenes y ancestros y portar mi historia con orgullo me permite sentirme parte de mi entorno.
18. Noe siento acomplejado por mis rasgos étnicos
19. Me siento muy feliz y orgulloso de mi color de piel y de mis orígenes
20. Muy bien
21. 5 de 10

***Pregunta abierta 3.*** *¿Qué acciones crees que podría tomar la institución para combatir el racismo y promover la equidad y la inclusión?*

1. Fomentar la reflexión y críticas en el espacio universitario, así como también evitar discursos racistas y corregirlos
2. Inclusión y respeto en toda actividad
3. Fomentar la investigación de personajes que hayan pertenecido a estas etnias o fueron personas de color. Cómo, la Malinche o Frida Khalo, por mencionar algunos ejemplos.
4. Materias enfocadas directamente a eso
5. Crear o invitar a actividades o conferencias a participar e involucrarse

6. Incluir una materia que hable del tema
7. Talleres o conferencias
8. Enseñar alguna lengua indígena o tener un curso enfocado en el estudio de nuestras comunidades indígenas
9. Creo que salir a escuelas a hablar de estos temas
10. ¿Van a hacer algo al respecto?
11. Incluir más
12. No lo sé
13. Crear nuevas materias relacionadas con el tema
14. Abordar más el tema
15. Abrir más espacios de diálogo para fomentar más la inclusión y hacer mucha más consciencia en otros espacios de facultades de la UAGro
16. Foros informativos, actividades donde se promueva la diversidad, clases con perspectiva de inclusión étnica, etc.
17. No sé
18. No existe un protocolo que sancione actitudes racistas/discriminatorias, ni existen actividades que promuevan el respeto por los pueblos originarios/afros
19. Clases que proporcionen información acerca de la equidad
20. Fomentar talleres o charlas que promuevan la equidad y dar la relevancia a estos temas.
21. Principalmente ser consciente y entender en qué momento yo estoy ofendiendo a alguien o cuando soy parte de ello, con esta limitante empezar a practicar la unión y la inclusión, así mismo empezar con la impartición de seminarios/ conferencias o cursos para ir erradicando este problema
22. Se podría crear un protocolo para la erradicación de cualquier conducta que vulnere la inclusión
23. Darle más visibilidad, tomar acciones y predicar con el ejemplo
24. Foros de información, debates, eventos culturales, conferencias magistrales.
25. Evitar promover las actitudes racistas
26. Hacer campañas de difusión sobre el racismo y otros grupos en situación de vulnerabilidad

27. Conferencias y clases acerca del tema
28. Considero que se debería de crear un mecanismo de denuncia eficaz y confiable para casos de discriminación.
29. Capacitar mejor a los maestros.
30. No sé

## Reflexiones

A partir de las respuestas del cuestionario que proporcionaron los estudiantes se puede mencionar que la internalización del racismo es reconocida como un elemento presente en la sociedad mexicana. Las prácticas y alusiones racistas están profundamente arraigadas entre todos, estudiantes, profesores, instituciones y se hacen presentes en la vida cotidiana.

En lo general los estudiantes han expresado identificar un ambiente de respeto y reconocieron que el entorno universitario es incluyente en términos de diversidad étnica. No obstante, hay una proporción de estudiantes cuya apreciación de estas situaciones no ha sido del todo completamente satisfactoria, por lo que esta situación debe considerarse como un espacio de reflexión entre estudiantes, la planta docente y el cuerpo administrativo para identificar y atender las observaciones vertidas. En particular, llama la atención la percepción de algunos estudiantes de la diferencia del trato a partir de su tono de piel o situación económica, lo que nos lleva a retomar a Bravo-Mancero et al. (2023) que en su estudio sobre discriminación y racismo menciona que el origen étnico y el nivel socioeconómico son motivos de discriminación.

La práctica docente y el currículo es un área que ha sido observada como un espacio donde el tema racista y su influencia en los fenómenos políticos y sociales de México no ha sido abordada de manera amplia. El reconocimiento de falta de cursos sobre racismo y de asignaturas que retomem una visión donde se reconozca la participación de los pueblos originario y afromexicanos en eventos paradigmáticos de la historia de México muestra un interés en generar un enfoque nuevo de las relaciones entre las personas y de estar abiertos a cambios a nivel institucional y estructural. Finalmente, los estudiantes advirtieron que el entorno universitario no se aborda ni discute lo suficiente de manera crítica sobre el racismo y discriminación-

Una reflexión interesante es que los estudiantes reconocen que muchas de sus actitudes y creencias pueden estar influidas por prejuicios raciales o estereotipos culturales. Esto relevante en el marco de una autorreflexión debido a que conocen que el entorno y la historia tienen una gran influencia en la formación de sus ideas sobre la discriminación hacia las personas.

Los comentarios de los estudiantes son destacados debido a que se señalan puntualmente situaciones que les han parecido incómodas o inapropiadas en un entorno universitario. Comentarios como: *A la hora de promocionar la universidad, para los videos, solo llamaban a los estudiantes de tez más clara* y *Un docente crítico mi manera de vestir y me dijo que venía “Muy costeña” y que no se veía bien*, reflejan el trabajo por hacer en todos los espacios

En cuanto a las ideas para fortalecer la diversidad en el entorno universitario, los estudiantes tienen ideas claras y aportaciones asertivas para elaboración de actividades con el fin de mejorar la inclusión en el entorno universitario y generar canales de denuncia.

## Referencias

- BENÍTEZ, C. A. (2022). El Racismo en las escuelas mexicanas un micro reflejo del racismo en México. *Revista CoPaLa Construyendo Paz Latinoamericana*, Número 15(15). <https://doi.org/10.35600/25008870.2022.15.0247>
- BORGES, N. S. (2022). Racismo es violencia: aportes para una metodología de investigación crítica. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 2(27), 63–70. <https://doi.org/10.32870/cl.v2i27.7969>.
- BRAVO-MANCERO, P. C., Guffante-Naranjo, T. M., & Falconi-Urriarte, M. Y. (2023). Percepción estudiantil sobre la discriminación y el racismo en la educación superior. *Sophía*, 35, 303–324. <https://doi.org/10.17163/soph.n35.2023.10>
- CARRILLO Trueba, César. (2016). *El racismo en México*. México. W.K. Kellogg Foundation.
- ESCAMILLA Rivero, E. (2020). Entrevista al doctor Federico Navarrete Linares. *HistoriAgenda*, 4(40), 103–110. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/historiagenda/article/view/76587>.

- KAPLAN, C. V., & Sarat, M. (2016). El racismo de la violencia: Aportes desde la sociología figuracional. En Sáez, Virginia *et al.* *Educación y procesos de civilización: Miradas desde la obra de Norbert Elias*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/114824>.
- GALL, O. (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, pp. 221-259.
- NAVARRETE, F. (2021, Mayo 31). Racismo en la Academia. conversación Sobre Historia. <https://conversacionsobrehistoria.info/2021/05/30/racismo-en-la-academia/>.
- NAVIA Antezana, Cecilia Salomé, y Czarny Krischkautzky, Gabriela Victoria. (2024). Racismo en educación superior: tensiones y posicionamientos éticos. *Sinéctica Revista Electrónica de Educación*, 62. [https://doi.org/10.31391/s2007-7033\(2024\)0062-017](https://doi.org/10.31391/s2007-7033(2024)0062-017).
- TIPA, J. (2023). Las formas elementales del racismo en el contexto educativo en México. *Ciencia Y Educación*, 7(2), 77-87. <https://doi.org/10.22206/cyed.2023.v7i2>, pp. 77-87.
- TAGUIEFF, P.A. (2001). El racismo. *Debate Feminista*, 24, pp. 3-14.
- WIEVIORKA, M. (2007). La mutación del racismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLIX (200), pp. 13-23.

# Juventudes y violencias en el municipio Ñuu Savi de Guerrero

---

ALEJANDRA SANTOYO SERRANO

MARIELA CÁZARES NÚÑEZ

El presente capítulo aborda la compleja situación de las juventudes en el municipio de reciente creación Ñuu Savi, Guerrero, y cómo las diversas manifestaciones de violencia –directa, estructural y cultural– condicionan las oportunidades de desarrollo de las y los jóvenes. Se sostiene que la violencia no se limita únicamente al daño físico visible, sino que se manifiesta también en forma de exclusión social, discriminación y limitación en el acceso a derechos básicos, lo que impacta negativamente en la salud, educación y participación política de este sector.

El estudio contextualiza que las dinámicas históricas de marginación y la falta de infraestructura y servicios básicos se combinan con procesos de violencia que afectan de manera especial a la población joven. La carencia de infraestructura educativa y oportunidades laborales impulsa la migración forzada, debilitando el tejido social y la identidad comunitaria. Además, la violencia de género afecta a las jóvenes, quienes enfrentan desigualdad en el acceso a recursos y participación política.

## Sobre el concepto de violencia

La violencia es difícil de estudiar porque es complicada y tiene muchos significados. No hay una definición única en la que todos estén de acuerdo porque la palabra significa cosas diferentes en distintos campos, teorías y situaciones. En la literatura académica, todavía hay debate sobre si es mejor usar “violencia” en singular o “violencias” en plural. Esto muestra cuántas maneras diferentes puede manifestarse este fenómeno.

La violencia proviene de la palabra latina “violentia,” que significa “la cualidad de ser violento” y “el acto de violar.” La Real Academia Española (RAE, 2019) dice que es el uso de la fuerza para controlar a otra persona o el acto de ir en contra del orden natural. La Organización Mundial de la Salud (OMS, 2020), por otro lado,

proporciona una definición que se utiliza a menudo en estudios internacionales. Dice que la violencia es el uso intencional de la fuerza o amenazas contra uno mismo, otra persona, un grupo o una comunidad, y que los efectos pueden ser físicos, psicológicos, de desarrollo, o incluso la muerte.

Desde un punto de vista sociológico y político, la violencia puede clasificarse en grupos según qué es y dónde ocurre. Puede dividirse en diferentes tipos, como física, psicológica, estructural, simbólica, política, económica, criminal, de género, urbana, cibernética, y muchas más (Del Olmo, 2000). Esta variedad muestra que la violencia no es solo daño físico; también puede ser menos obvia pero igual de perjudicial, como ser excluido de situaciones sociales, ser discriminado o ser reprimido políticamente.

Diferentes autores han propuesto formas importantes de pensar sobre la violencia. Johan Galtung (2016) sugiere que la violencia puede dividirse en tres tipos: directa, estructural y cultural. Él cree que la violencia no es solo agresión física; también se manifiesta en las condiciones de vida que impiden a las personas desarrollarse plenamente, lo cual es una violación de sus derechos básicos. Jean Claude Chenais (1981) dice que la violencia física es el único tipo de violencia que puede medirse objetivamente porque causa daños que son claros y reales. Hannah Arendt (2006), por otro lado, dice que la violencia es una herramienta del poder, pero también va en su contra porque un exceso de ella muestra cuán débil es la autoridad.

El estudio de Michel Foucault sobre el biopoder muestra que el poder hoy en día ya no se basa en la capacidad de matar, sino en la gestión de la vida y el control de las poblaciones (Foucault, 1998, 2016). De esta manera, los estados han creado sistemas disciplinarios y reglas sociales que son formas más complejas de controlar a las personas que simplemente usar la fuerza física. Michel Misse (2006) hace un punto similar, diciendo que el poder y la violencia siempre están conectados, pero su legitimidad depende de cómo las personas ven a quienes están sujetos a ellas. Sin embargo, la violencia también puede verse como una construcción simbólica.

Nelson Arteaga (2017) lo ve como una acción que envía un mensaje dentro de una estructura social. Las personas involucradas, sepan o no lo sepan, utilizan la violencia para mostrar su situación o hacer valer su

punto dentro de un grupo. Desde este punto de vista, la violencia no es solo un acto de agresión; es un evento social y cultural con mucho significado.

Al final, la violencia es un tema complejo que no se puede entender completamente solo observando la agresión física. Las formas simbólicas, psicológicas y estructurales de la violencia tienen un gran impacto en la vida de las personas y en la organización de la sociedad.

Por esta razón, su estudio debe adoptar una perspectiva amplia que examine sus diferentes formas y cómo afectan a las personas y comunidades.

## **Violencia estructural**

Además de la violencia directa o física, que se enfoca en el daño visible causado por un agresor a su víctima, se han identificado otras manifestaciones de violencia que resultan menos perceptibles, a las que los expertos denominan violencia estructural. Según La Parra y Tortosa (2003), este término “se aplica a situaciones en las que se produce un deterioro en la satisfacción de las necesidades humanas básicas (como la supervivencia, el bienestar, la identidad o la libertad) como consecuencia de los procesos de estratificación social [...]” (p.57).

A esta forma de violencia invisible se le atribuye principalmente a procesos estructurales que operan desde niveles macro hasta micro, generando efectos negativos tangibles, como la privación de las necesidades esenciales del ser humano. Es decir, “la violencia estructural no implica actores que infligen daño mediante la fuerza, sino que equivale a una injusticia social” (Coady, 1995), manifestada en la carencia de oportunidades para alcanzar la supervivencia, la identidad y el bienestar social. En consecuencia, tanto la violencia directa como la estructural limitan a un importante sector de la población al impedirles satisfacer sus necesidades fundamentales.

El concepto de violencia estructural resulta, por tanto, una categoría analítica muy adecuada para el análisis del presente caso, ya que permite identificar los mecanismos mediante los cuales el ejercicio del poder político influye significativamente en la limitación y/o privación de las necesidades básicas que caracterizan a la población indígena de Guerrero. La pobreza, la marginación y la desigualdad no solo son consecuen-

cia de las dinámicas económicas, sino que también pueden explicarse a partir de la opresión política, mediante mecanismos tan diversos como la discriminación institucional, leyes excluyentes para ciertos colectivos o políticas fiscales y de gasto público regresivas [...] (La Parra y Tortosa, 2003, p. 62).

## Violencia cultural

Galtung propone el “triángulo de la violencia” para ayudar a las personas a entender la violencia cultural. Este triángulo muestra cómo se relacionan tres tipos de violencia: la violencia directa, que se manifiesta como ataques físicos o verbales; la violencia estructural, que se manifiesta como desigualdades sistémicas; y la violencia cultural, que actúa como un marco legitimador para las otras dos, de instituciones y estructuras sociales; y la cultural, que actúa como un marco de legitimación para las dos anteriores (Galtung, 1990). Así es como la violencia cultural mantiene los sistemas injustos en su lugar a lo largo del tiempo: les da a las personas razones para creer que tienen razón o que son inevitables.

Puedes ver ejemplos de violencia cultural en muchas áreas de la vida cotidiana. Algunas visiones religiosas estrictas se han utilizado para justificar guerras y discriminación (Galtung, 1990). En la ideología política, las ideas de superioridad han llevado a gobiernos que excluyen a las personas y utilizan la violencia de manera regular. El arte y el lenguaje pueden reforzar estereotipos y prejuicios, lo que mantiene la discriminación contra algunos grupos sociales (Gernika, 2019). Estos ejemplos muestran cómo la violencia cultural opera de manera silenciosa, cambiando la forma en que las personas ven el mundo y haciendo que la injusticia parezca normal.

La violencia cultural tiene un gran efecto en los niños y adolescentes porque es en estos momentos cuando forman sus identidades y visiones del mundo.

el mundo. Estar rodeado de lenguaje o historias que discriminan a las personas o justifican la violencia todo el tiempo puede ralentizar el crecimiento personal, disminuir la autoestima y ayudar a mantener los ciclos de violencia y exclusión (Construyendo Paz, 2024). Para combatir estos efectos, es importante promover una educación que fomente el

pensamiento crítico, el respeto por las diferencias y la reflexión sobre las historias culturales que apoyan la violencia.

Galtung (1990) dice que, para cambiar la violencia cultural, necesitamos cambiar las bases simbólicas que hacen que la violencia sea aceptable en la sociedad. Esto significa que los valores, normas y discursos que apoyan la desigualdad y la exclusión deben ser cambiados para apoyar una cultura de paz. Construir historias alternativas, hacer políticas públicas que sean justas para todos y promover una educación justa son cosas que pueden ayudar a acabar con la violencia cultural y hacer que las sociedades sean más justas y pacíficas.

## Juventudes: un enfoque teórico-conceptual

Diferentes grupos internacionales y nacionales han definido la idea de juventud de diferentes maneras. La UNESCO y la ONU dicen que “juventud” incluye a personas entre los 15 y 24 años. Pero sí dice que esta definición no es universal y que ser joven puede ser muy diferente dependiendo de dónde vivas y de qué cultura provengas.

La UNESCO ve la “juventud” como una categoría flexible que puede cambiar para adaptarse a las necesidades de cada sociedad (UNESCO, s.f.). El Instituto Mexicano de la Juventud (IMJUVE) tiene una definición más amplia de los jóvenes, diciendo que tienen entre 12 y 29 años (Instituto Mexicano de la Juventud, s.f.). Estas definiciones muestran cómo las diferentes formas de pensar sobre la juventud pueden basarse en los objetivos del estudio o en las políticas públicas que se implementan en cada caso. La idea de la juventud ha cambiado con el tiempo y es diferente dependiendo del contexto histórico, social y cultural en el que se la mire. No es un grupo único, sino una construcción social que incluye una gama de significados, situaciones y caminos.

La juventud ha sido abordada desde distintas disciplinas, incluyendo la sociología, la antropología y la psicología. Tradicionalmente, se ha definido como la transición entre la infancia y la adultez, caracterizada por procesos de construcción identitaria, exploración de autonomía y socialización. Sin embargo, las juventudes no pueden entenderse solo desde una dimensión etaria, sino también desde una perspectiva socioeconómica, política y cultural.

## Región Costa Chica de Guerrero

Para fines geográficos, económicos y culturales, el estado está dividido en siete regiones: Acapulco, Centro, Norte, Tierra Caliente, Costa Grande, Costa Chica y La Montaña. En tres de estas zonas se ubican los asentamientos principales de los pueblos originarios: en la región del Centro se concentran los nahuas; en la Costa Chica conviven los nn'ancue (amuzgos), los ñuu savi (mixtecos) y los me'phaa (tlapanecos); y en la Montaña se encuentran los ñuu savi (mixtecos), los me'phaa (tlapanecos) y los nahuas. A pesar de estas divisiones, diversas etnias han logrado perdurar, evidenciando culturas que han sabido reinventarse, reconstruirse y asimilar elementos externos y herramientas técnicas para continuar subsistiendo desde la llegada de los españoles (García, 2012, p.115).

De manera específica la región de la Costa Chica de Guerrero se ubica en la franja costera del sureste del estado, colindando con el estado de Oaxaca. Se caracteriza por una diversidad étnica y cultural significativa, pero enfrenta graves problemas estructurales como la marginación, la violencia y la falta de infraestructura. Sus comunidades han mostrado resistencia y adaptación mediante la migración, la organización social y la preservación de sus tradiciones. Sin embargo, aún hay desafíos importantes en términos de desarrollo económico y social.

La región de la Costa Chica de Guerrero se distingue por su alta concentración de comunidades indígenas —principalmente mixtecas, amuzgas y nahuas— y afromexicanas, lo que la convierte en una de las zonas con mayor diversidad étnica del país. Según datos del Censo de Población y Vivienda 2020 realizado por el INEGI, de los 515,487 habitantes indígenas registrados en el estado, 115,739 residen en esta región. En cuanto a la población afromexicana, la Costa Chica alberga el mayor número a nivel estatal, con un total de 116,761 personas (Gobierno del Estado de Guerrero, 2022, p. 37). Además de su riqueza cultural, la región enfrenta altos niveles de marginación, reflejados en las limitaciones en el acceso a servicios básicos, salud y educación. De acuerdo con el Programa Regional Costa Chica 2022-2027, elaborado por el Gobierno del Estado de Guerrero (2022) el 72.3 % de sus habitantes vive en condiciones de pobreza, por debajo del umbral nacional.

Debido a la falta de oportunidades laborales, una parte considerable de la población emigra a otros estados o al extranjero, principalmente a Estados Unidos. Según datos proporcionados por el Programa Especial de Migrantes 2022-2027, elaborado por el Gobierno del Estado de Guerrero (2022), la población migrante de la región Costa Chica de Guerrero en Estados Unidos para 2021, corresponde a 10,336 personas, sólo por debajo de la región Tierra Caliente con 10,877 personas y la región Norte con 12,399 personas.

La región está conformada por municipios con gobiernos locales que han sido señalados por prácticas de corrupción y cacicazgos políticos. Tanto grupos de Policías Comunitarias, autodefensas y del crimen organizado tienen incidencia en algunos municipios, lo que genera conflictos de gobernabilidad y seguridad, por lo que se han implementado programas de desarrollo social, aunque con limitados impactos debido a la corrupción y la falta de seguimiento. Asimismo, hay presencia de organizaciones indígenas y afromexicanas que buscan el reconocimiento de sus derechos y la mejora de las condiciones de vida de sus comunidades.

## **Municipio de reciente creación Ñuu Savi “pueblo de la lluvia”**

El municipio de Ñuu Savi es uno de los 85 municipios que integran el estado de Guerrero, se creó oficialmente el 31 de agosto de 2021, cuando la LXII Legislatura del Congreso del Estado aprobó su formación mediante el Decreto Número 861. Este nuevo municipio se conformó al segregar 37 localidades del municipio de Ayutla de los Libres, con la localidad de Coapinola designada como su cabecera municipal.

La creación de Ñuu Savi es una respuesta a una solicitud de larga data de las comunidades indígenas mixtecas de la zona por más libertad y respeto a sus propias normas. Este proceso es parte de una lucha más amplia por la autodeterminación y el respeto a las formas de vida y gobierno indígenas en Guerrero.

Después de que se creó, se estableció un consejo constituyente para administrar el nuevo municipio hasta que se celebraran elecciones según sus propias reglas. El 25 de agosto de 2023, este consejo se constituyó oficialmente, dando inicio al gobierno independiente de Ñuu Savi.

El municipio de Ñuu Savi ha tenido problemas con su economía desde su creación, lo que dificulta el funcionamiento de sus ayunta-

mientos. En 2023, se dijo que los nuevos municipios no habían recibido los recursos que necesitaban para funcionar adecuadamente durante dos meses. Esto hizo que la gente estuviera descontenta y dificultó la implementación de programas de apoyo para los jóvenes. Ñuu Savi se rige por un sistema normativo interno basado en usos y costumbres. Este modelo promueve la participación directa de la comunidad en los asuntos públicos, ofreciendo a los jóvenes la oportunidad de involucrarse activamente en la administración municipal.

## Datos sobre la población joven

Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en 2023, la población total de México ascendió a 129.5 millones de personas. De este total, el 23.5% corresponde a jóvenes de entre 15 y 29 años, lo que representa aproximadamente 30.4 millones de personas (INEGI, 2024). En el estado de Guerrero, según la Encuesta Intercensal de 2015, residían 920,272 jóvenes de 15 a 29 años, representando el 26.0% de la población total de la entidad en ese año (INEGI, 2016).

El municipio de Ñuu Savi, en Guerrero, es una entidad de reciente creación, establecida oficialmente el 31 de agosto de 2021. Debido a su formación reciente, la información estadística específica sobre su población joven es limitada. Sin embargo, se pueden considerar datos generales de las comunidades que se separaron y considerando datos del INEGI 2020, la población total estimada del municipio de Ñuu Savi en 2020 es de 11, 074 habitantes.

Aunado a lo anterior, la falta de oportunidades económicas en la región de La Costa Chica de Guerrero, donde se ubica Ñuu Savi, ha sido catalogada como una de las zonas más marginadas y con altos niveles de pobreza. Estas condiciones limitan las oportunidades laborales y de desarrollo económico para los jóvenes, quienes se ven obligados a migrar en busca de empleo. Según datos del INEGI, en Guerrero, 29 de cada 100 migrantes masculinos y 14 de cada 100 migrantes femeninas se trasladan por motivos laborales a otras regiones o países. Una proporción significativa de la migración en Guerrero se debe a la reunificación familiar. Muchos jóvenes siguen a familiares que previamente han migrado, buscando mantener la unidad familiar y acceder a redes de apoyo en los nuevos destinos.

## Pérdida de identidad cultural y lingüística

Ha habido algunas mejoras en el reconocimiento de las lenguas indígenas, pero todavía hay problemas con su uso efectivo en áreas como la educación, la justicia y los servicios públicos. La falta de materiales educativos en Ñuu Savi, la escasez de maestros que conocen el idioma y la limitada cobertura mediática dificultan su aprendizaje y uso formal. Esta falta de apoyo por parte de las instituciones hace que la gente piense que el idioma y la cultura Ñuu Savi son menos importantes.

El movimiento de personas, tanto dentro como fuera de las comunidades Ñuu Savi, siempre ha sido parte de la vida allí. Muchas personas se han trasladado a ciudades u otros países en busca de mejores trabajos y condiciones de vida. Debido a este cambio geográfico, las nuevas generaciones están creciendo en lugares donde el español u otros idiomas son más comunes. Esto dificulta que las personas usen el Ñuu Savi todos los días, lo que hace más difícil que el idioma y las prácticas culturales se transmitan de una generación a otra.

A pesar de estos problemas, el municipio Ñuu Savi ha iniciado proyectos para revitalizar su lengua y cultura. La creación y entrega del Estándar de Escritura Ñuu Savi a las autoridades en 2022 fue un gran acontecimiento porque tenía como objetivo fomentar su uso en todas las áreas de la vida pública y privada. El objetivo de este esfuerzo es hacer que la escritura sea más consistente y fomentar la enseñanza y el uso de la lengua.

Los grupos comunitarios y culturales también han trabajado para registrar las tradiciones orales, promover las festividades tradicionales y crear espacios de aprendizaje bilingües. El objetivo de estas acciones es proteger la cultura Ñuu Savi y asegurarse de que perdure para las futuras generaciones.

## Educación

En el municipio de Ñuu Savi la oferta educativa se centra en la educación básica, con diversas escuelas primarias bilingües, conocidas ahora como “escuelas interculturales bilingües” distribuidas en las comunidades que conforman el municipio. Además, cuenta con algunas escuelas telesecundarias que complementan la formación de los estudiantes, aunque el

acceso a la educación media superior es limitado. Específicamente, sólo existen dos bachilleratos Escuela Media Superior Abierta y a Distancia en todo el municipio, ubicados en La Concordia y Ahuacachahue, que son conocidos coloquialmente como telebachilleratos. Esta estructura educativa refleja el compromiso por garantizar la educación básica en la comunidad y los desafíos persistentes en la ampliación de la oferta educativa en niveles superiores.

Se cuenta también con tres albergues, administrados por el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), que brindan servicio de hospedaje, alimento y apoyo educativo a los niños de educación primaria y adolescentes de nivel medio superior, ubicados en Coapinola, el Charco y la Concordia.

## Desigualdad de género

Las jóvenes del municipio de Ñuu Savi, en Guerrero, sufren desigualdades de género debido a una combinación de factores históricos, culturales, económicos y estructurales. Estas desigualdades se manifiestan en ámbitos como la educación, el acceso a la salud, la participación política y la violencia de género.

En muchas comunidades indígenas persisten normas patriarcales que limitan el papel de las mujeres en la vida doméstica y el cuidado de la familia. Las jóvenes tienen menos acceso a la educación porque en algunas familias aún se considera que la prioridad es la formación de los varones. En su mayoría las niñas y jóvenes se casan a temprana edad, lo que interrumpe su educación y restringe sus oportunidades de desarrollo personal y profesional.

La falta de recursos en las familias lleva a que las niñas abandonen la escuela para ayudar en el hogar o en el campo. Las mujeres tienen menos acceso a la propiedad de la tierra, lo que limita sus oportunidades de generar ingresos; el padrón de comuneros de los bienes comunales de Coapinola y la Concordia está integrado en su gran mayoría por hombres.

Las jóvenes de Ñuu Savi enfrentan violencia intrafamiliar, acoso y agresiones sexuales, muchas veces sin acceso a protección legal efectiva. El acceso a la justicia es limitado, ya que en muchas comunidades prevalecen costumbres comunitarias que minimizan o normalizan la violencia contra

las mujeres. La falta de servicios especializados en violencia de género impide que las mujeres puedan recibir orientación, apoyo o denunciar abusos. No obstante, existen dos colectivos: Casa de los Saberes, Centro Comunitario “Gúwa Kúma y la Casa de la Mujer Indígena y Afromexicana “la abuela sabia” que atienden casos de violencia contra las mujeres, ubicados en Ayutla de los Libres, asimismo, imparten pláticas constantes a las mujeres indígenas de los municipios de Ayutla de los Libres y Ñuu Savi.

Dichos colectivos son producto de las recomendaciones internacionales de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por el caso de violaciones ejercidas por parte de elementos del ejército mexicano en contra de Ines Fernandez Ortega y de Valentina Rosendo Cantú en el 2002.

Muchas niñas y jóvenes no pueden completar su educación secundaria debido a la falta de escuelas cercanas y recursos económicos. La educación sexual y reproductiva es escasa o inexistente, lo que contribuye a altas tasas de embarazo adolescente y a la falta de acceso a anticonceptivos. La mortalidad materna en comunidades indígenas es más alta debido a la falta de atención médica adecuada y a la discriminación en los servicios de salud.

En el municipio Ñuu Savi, la participación de las mujeres en cargos de autoridad comunitaria es mínima o nula. De los 37 pueblos que conforman el municipio, ninguna mujer ocupa el cargo de comisaria, siendo todos los titulares hombres. Los consejos de ancianos o principales también están compuestos exclusivamente por hombres. Además, ninguna mujer ha desempeñado un rol relevante dentro de la estructura de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias - Policía Comunitaria (CRAC - PC) en la Casa de Justicia del Paraíso. Es importante resaltar que las mujeres han tenido una participación equitativa en los procesos electorales municipales y en el cabildo, pero la Asamblea Municipal sigue estando mayoritariamente integrada por hombres. Las mujeres que han ido abriendo brecha en la participación política, precisamente son mujeres jóvenes.

## **Falta de infraestructura y servicios básicos**

El municipio de Ñuu Savi, en Guerrero, enfrenta serios desafíos en materia de infraestructura y servicios básicos, retos que afectan de manera

especial a la población joven. La falta de estas condiciones no solo limita el desarrollo personal y profesional de los jóvenes, sino que también incide en la dinámica social y económica de la comunidad en general.

Una de las principales problemáticas que enfrenta el municipio Ñuu Savi es la falta de infraestructura adecuada. Las vías de comunicación son en muchos casos deficientes o inexistentes. Actualmente, solo tres carreteras están pavimentadas, aunque en condiciones sumamente deterioradas: la carretera que conecta Ayutla con Pascala del Oro, que atraviesa varios pueblos del municipio; la carretera del cruce de la Concordia al Paraíso; y la carretera de Ayutla hacia Ahuacachahue. El resto de las vías son de terracería, lo que genera que, durante la temporada de lluvias, estas se deterioren considerablemente o incluso dejen a los pueblos incomunicados. Esta situación dificulta el acceso a servicios básicos como la educación, la atención médica y otros servicios esenciales. En particular, los jóvenes se ven gravemente afectados, ya que enfrentan obstáculos para asistir a instituciones educativas y participar en actividades comunitarias, lo que restringe sus oportunidades de formación y desarrollo.

Además, la infraestructura física destinada a la recreación, el deporte y la cultura es insuficiente. La ausencia de espacios públicos adecuados —como parques, centros culturales y deportivos— reduce las posibilidades de los jóvenes de participar en actividades que fomenten la integración social, el desarrollo de habilidades y el fortalecimiento de la identidad comunitaria. Debido a esta falta, el ambiente no es propicio para la innovación ni para que los jóvenes se involucren en la vida pública del municipio.

En Ñuu Savi, poder acceder a los servicios básicos también es muy importante. La calidad de vida de los jóvenes se ve directamente afectada por el hecho de que no siempre tienen acceso a agua limpia, electricidad, buen internet y servicios sanitarios. Las personas que quieren tomar cursos de educación a distancia o encontrar trabajo o capacitación en el campo digital enfrentan un gran problema cuando no pueden conectarse a internet. Esta restricción puede dificultar mucho que las personas obtengan información y conocimientos en un mundo que se está volviendo más conectado.

Por otro lado, la atención médica tiene algunos problemas graves. Los pocos centros de salud que existen no tienen suficiente equipo ni

personal capacitado, lo que dificulta la atención médica integral, incluyendo la salud sexual y reproductiva, que es muy importante para los jóvenes. Los jóvenes están en riesgo de problemas de salud que podrían evitarse con mejor infraestructura y atención oportuna porque no hay suficientes servicios de salud preventiva y de seguimiento.

La falta de infraestructura y servicios básicos tiene muchos efectos en la vida de los jóvenes en Ñuu Savi. La falta de buenos lugares para aprender y divertirse, junto con el hecho de que es difícil acceder a los servicios de salud, hace que la gente se sienta abandonada y desmotivada.. Esta situación, a su vez, se traduce en un impulso hacia la migración: muchos jóvenes se ven obligados a abandonar sus comunidades en busca de mejores oportunidades en otras regiones o en el extranjero.

La migración de la juventud no solo representa una pérdida de capital humano para el municipio, sino que también debilita el entramado social y cultural, ya que la transmisión de conocimientos, tradiciones y valores se ve interrumpida. En este contexto, la ausencia de inversiones en infraestructura y servicios básicos contribuye a perpetuar un ciclo de marginación y desigualdad, dificultando la consolidación de un desarrollo sostenible y equitativo.

## **Participación de los jóvenes en la administración pública municipal**

La participación política y electoral de las y los jóvenes en el municipio de Ñuu Savi, Guerrero, se enmarca en un contexto de reciente creación y organización bajo sistemas normativos propios. Para la elección de sus autoridades municipales en 2024 se implementó un proceso electivo fundamentado en sus sistemas normativos propios.

La adopción de un sistema de gobierno fundamentado en usos y costumbres responde al deseo de las comunidades de autogobernarse según sus prácticas ancestrales. Este modelo promueve una democracia participativa y directa, donde la asamblea comunitaria es el órgano principal de toma de decisiones. Este proceso busca garantizar la participación de toda la comunidad, incluyendo a las y los jóvenes.

Gracias a la implementación de estos sistemas y la necesidad de proponer a personas que tengan alguna formación académica, se ha abierto un espacio para la participación política tanto de hombres como de

mujeres jóvenes, por lo que, los jóvenes participan activamente en las asambleas, algunas comisiones, así como en el órgano del gobierno local, regido por Sistemas Normativos.

## Reflexiones finales

Los jóvenes de Ñuu Savi enfrentan una combinación de desafíos que van desde la migración y la exclusión educativa hasta la pérdida de identidad cultural y la desigualdad de género. Abordar estas problemáticas requiere de políticas públicas que promuevan el desarrollo económico, la preservación cultural, la equidad de género y el fortalecimiento de la infraestructura y los servicios básicos en la región.

La pérdida paulatina de identidad cultural y lingüística del pueblo Ñuu Savi es resultado de una combinación de factores históricos, sociales y económicos. Pero con el apoyo institucional adecuado y los esfuerzos comunitarios, es posible detener esta tendencia y recuperar el rico patrimonio cultural de este grupo indígena.

Hay desigualdades de género en Ñuu Savi debido a una mezcla de factores históricos, culturales y económicos que han mantenido a las mujeres en una mala situación. Para cerrar esta brecha, necesitamos facilitar el acceso a la educación, asegurar que todos tengan igual acceso a empleos, garantizar que todos tengan acceso a una buena atención médica y fomentar que las mujeres participen en las decisiones que afectan a sus comunidades.

Los jóvenes en Ñuu Savi necesitan involucrarse en la política y las elecciones para que el municipio se vuelva más democrático y crezca de una manera duradera. Incluir a los jóvenes en la toma de decisiones y respetar sus propios códigos morales asegurará que sus opiniones sean escuchadas y tenidas en cuenta al planificar el futuro de su comunidad.

Ñuu Savi no tiene la infraestructura y los servicios básicos que necesita, lo cual es un gran problema para los jóvenes porque limita sus oportunidades de crecer, desarrollarse y ser parte de la vida comunitaria. Arreglar estos problemas es importante para hacer la ciudad más justa, donde los jóvenes puedan crecer y alcanzar su máximo potencial y ayudar a cambiar la sociedad para mejor. La única manera de romper el ciclo de marginación y construir un futuro mejor para Ñuu Savi y su juventud es que el gobierno, la sociedad y la comunidad trabajen juntos.

## Referencias

- ARENDDT, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- COADY, C. A. J. (1992). *Testimony: A philosophical study*. Clarendon Press.
- CONSTRUYENDO Paz. (2024). *Violencia cultural: ¿qué es?*. Recuperado el 23 de febrero de 2025, de <https://construyendopaz.org/violencia-cultural-que-es/>
- DEL Olmo, R. (2000). *Ciudades duras y violencia urbana*. Nueva Sociedad. 167. Recuperado de <http://200.92.215.37/images/electronicos/Sociedad/CIUDADES-DURAS-Y-VIOLENCIAURBANA.pdf>
- FOUCAULT, M. (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, México.
- GALTUNG, J. (1990). Cultural violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-305. <https://doi.org/10.1177/0022343390027003005>
- GALTUNG, J. (2016). *La violencia cultural, estructural y directa*. Cuadernos de estrategia. ISSN 1697-6924, N° 183, 147-168. Recuperado de <file:///C:/Users/aleci/Downloads/Dialnet-LaViolencia-5832797.pdf>
- GERNIKA G. (2019). *Violencia cultural [PDF]*. Recuperado el 23 de febrero de 2025, de <https://www.gernikagoraturuz.org/wp-content/uploads/2019/03/doc-14-violencia-cultural.pdf>
- GOBIERNO del Estado de Guerrero. (2022). *Programa Especial de Migrantes 2022-2027*. Secretaría de Planeación y Desarrollo Regional. <https://seed.guerrero.gob.mx/wp-content/uploads/2024/01/Programa-Especial-de-Migrantes-2022-2027.pdf>
- GOBIERNO del Estado de Guerrero. (2022). *Programa Regional Costa Chica 2022-2027*. Secretaría de Planeación y Desarrollo Regional. [https://seed.guerrero.gob.mx/wp-content/uploads/2024/01/Programa-Regional-Costa-Chica\\_GRO\\_2022-2027.pdf](https://seed.guerrero.gob.mx/wp-content/uploads/2024/01/Programa-Regional-Costa-Chica_GRO_2022-2027.pdf)
- IMJUVE (s.f.). *¿Qué es ser joven?* Recuperado de <https://www.gob.mx/imjuve/articulos/que-es-ser-joven>
- INEGI (2016). *Estadísticas a propósito del... Día Internacional de la Juventud (15 a 29 años) 12 de agosto*. Recuperado de <https://>

- [www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2016/juventud2016\\_12.pdf](http://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2016/juventud2016_12.pdf)
- INEGI (2024). Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) 2023. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2024/ENADID/ENADID2023.pdf>
- LA Parra, D. y Tortosa, J. M. (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documentación Social*, (131), 57-72.
- RAE. (2019). Definición de violencia. Recuperado de <https://dle.rae.es/violencia>
- UNESCO (s.f.). Juventud. Recuperado de <https://www.unesco.org/es/youth>.



**COSMOVISIÓN Y DESAFÍOS DE  
LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE GUERRERO**

se terminó de editar en Grupo Editorial Biblioteca, S.A. de C.V.  
ubicados en Manantiales 29, Colonia Chapultepec,  
Cuernavaca, Morelos, C.P. 62450  
en el mes de diciembre de 2024.