

TURISMO RURAL
Y NUEVAS RURALIDADES
DESDE LOS
IMAGINARIOS INSTITUIDOS
COLONIALES E IMAGINARIOS
INTERSUBJETIVOS
COMUNALES

REBECA OSORIO GONZÁLEZ



Universidad Autónoma
del Estado de México



Doctora en Ciencias Sociales

Martha Patricia Zarza Delgado

Rectora de la Universidad Autónoma del Estado de México

Doctora en Ciencias Computacionales

Arianna Becerril García

Secretaria de Ciencia

Doctor en Ciencias Agropecuarias y Recursos Naturales

Francisco Herrera Tapia

Secretario Académico

Doctora en Estudios Latinoamericanos

Cynthia Ortega Salgado

Secretaria de Identidad y Cultura

Doctor en Ciencias Sociales

Jorge Alejandro Vásquez Caicedo

Secretario de Gobernanza Universitaria

Doctora en Farmacia y Tecnología Farmacéutica

Mariana Ortiz Reynoso

*Secretaria de Vinculación, Extensión
y Promoción de la Empleabilidad*

Maestra en Administración

Miriam Lilliana Padilla Mora

Secretaria de Gestión y Administración Universitaria

Maestra en Hacienda Pública

Miriam Sierra López

Secretaria de Finanzas

Doctora en Humanidades

María de las Mercedes Portilla Luja

Secretaria de Desarrollo y Fortalecimiento Institucional

Doctora en Geografía

Norma Baca Tavira

Secretaria de Igualdad Sustantiva y Cuidados

Doctor en Ciencias e Ingeniería de Materiales

José Guadalupe Miranda Hernández

*Secretario de Centros Universitarios
y Unidades Académicas Profesionales*

Maestrante en Derecho

Evangelina Sales Sánchez

Consejera Jurídica Universitaria

Doctora en Diseño

María Fernanda Valdés Figueroa

Directora General de Comunicación Social Universitaria

Doctor en Políticas Públicas

Bernardo Jorge Almaraz Calderón

Jefe de la Oficina de la Rectoría

TURISMO RURAL Y NUEVAS RURALIDADES
DESDE LOS IMAGINARIOS INSTITUIDOS COLONIALES
E IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS COMUNALES

DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES UNIVERSITARIAS
Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México

Doctora en Ciencias Sociales
Martha Patricia Zarza Delgado
Rectora

Doctora en Estudios Latinoamericanos
Cynthia Ortega Salgado
Secretaria de Identidad y Cultura

Licenciada en Diseño Gráfico
Adriana Juárez Manríquez
Directora de Publicaciones Universitarias

TURISMO RURAL Y NUEVAS RURALIDADES DESDE LOS IMAGINARIOS INSTITUIDOS COLONIALES E IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS COMUNALES

REBECA OSORIO GONZÁLEZ



Universidad Autónoma del Estado de México

*"2026, Conmemoración del ingreso de la científica y académica
Elena Cárdenas Guerrero al Instituto Científico y Literario"*

Este libro fue positivamente dictaminado con el aval de dos revisores externos, conforme al Reglamento de la Función Editorial de la UAEMÉX, y fue sometido a un proceso de identificación de duplicidad de la información mediante un *software* especializado.

Primera edición, julio 2026

*TURISMO RURAL Y NUEVAS RURALIDADES DESDE LOS IMAGINARIOS INSTITUIDOS
COLONIALES E IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS COMUNALES*

Rebeca Osorio González

Universidad Autónoma del Estado de México
Av. Instituto Literario 100 Ote., Col. Centro
Toluca, Estado de México
C.P. 50000
Tel: 722 481 1800
<http://www.uaemex.mx>

Registro Nacional de Instituciones y Empresas Científicas y Tecnológicas (Reniecyt): 1800233



Esta obra está sujeta a una licencia *Creative Commons* Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional. Los usuarios pueden descargar esta publicación y compartirla con otros, pero no están autorizados a modificar su contenido de ninguna manera ni a utilizarlo para fines comerciales. Disponible para su descarga en acceso abierto en: <http://ri.uaemex.mx>

ISBN: 978-968-9718-82-6

Hecho en México

Coordinación editorial: Elisena Ménez Sánchez
Coordinación de diseño: Luis Maldonado Barraza
Corrección de estilo: Rocío Franco López
Formación: Eva Laura Rojas Almazán
Diseño de portada: Martha Díaz Cuenca



ÍNDICE

PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN	15
MARCO COYUNTURAL Y SITUADO	23
PRIMERA SECCIÓN. DE LO EUROCÉNTRICO A LO DECOLONIAL	29
PROPUESTA TEÓRICO-METODOLÓGICA: IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS DECOLONIALES, INSTITUIDOS COLONIALES Y EN CONTRADICCIÓN	29
IMAGINARIOS INSTITUIDOS DESDE CASTORIADIS	35
IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL	39
Habituallidades	40
Génesis pasiva y activa	42
Habituallidades sociales e intersubjetividad	42
Propuesta teórico-metodológica: imaginarios intersubjetivos	43
IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS DECOLONIALES DESDE LA COMUNALIDAD Y LAS UTOPIÁS CONCRETAS	46
Comunalidad y comunizar	46
Utopías concretas	50
IMAGINARIOS INSTITUIDOS COLONIALES DESDE LA ENAJENACIÓN	53
Enajenación	54
IMAGINARIOS EN CONTRADICCIÓN	56

SEGUNDA SECCIÓN. PROCESOS COYUNTURALES EN EL MARCO DE LOS IMAGINARIOS	59
NEOLIBERALISMO Y NUEVA RURALIDAD	59
MÉXICO EN EL NEOLIBERALISMO	66
Nueva ruralidad como política económica neoliberal	70
TURISMO RURAL	74
Planes nacionales de desarrollo y turismo rural	77
Programas gubernamentales sobre turismo rural	90
Programas de turismo rural indígena	95
TERCERA SECCIÓN. CONTEXTOS SITUADOS Y PUEBLOS ORIGINARIOS	101
CONTEXTUALIZACIÓN POLÍTICA EN MÉXICO EN MATERIA INDÍGENA	103
El Alberto, comunidad <i>Hñäbñu</i>	106
Gobierno tradicional	109
Actividades económicas	112
Turismo, segunda actividad económica en El Alberto	117
SAN PEDRO ATLAPULCO, COMUNIDAD <i>ÑUJHU</i>	127
Gobierno tradicional	133
Actividades económicas	136
Turismo en los Valles	143
La gestión de los comunes en los Valles y sus problemáticas	145
CUARTA SECCIÓN. PROCESO PARA EL DIÁLOGO DE SABERES. METODOLOGÍA HORIZONTAL	151
SABERES SITUADOS	152

ENFOQUE CUALITATIVO-HORIZONTAL	154
Tipos ideales y horizontalidad	154
Etnografía tradicional y hegemónica	157
Etnografía horizontal	159
Saberes, conocimiento y escritura situada	163
RECORTES EMPÍRICOS SITUADOS	165
Herramientas para compartir saberes	167
1. Guía de dudas (primera parte del diálogo colectivo de saberes)	168
2. Narrativas compartidas, en torno al turismo (segunda parte del diálogo compartido de saberes)	169
3. Guía de dudas (segunda parte) en torno a la colonialidad (tercer momento del diálogo compartido de saberes)	170
4. Participación observante para mostrar las prácticas otras, a través de la decolonialidad	171
QUINTA SECCIÓN. REFLEXIONES SOBRE LOS DIÁLOGOS	173
RESULTADOS DEL TRABAJO ETNOGRÁFICO	173
Justificación de la elección de la comunidad	173
Descripción sobre los instrumentos aplicados	174
Análisis de datos	176
RESULTADOS: TESTIMONIOS SITUADOS	176
1. El Alberto	177
2. San Pedro Atlapulco	206
Similitudes y diferencias entre las comunidades y sus imaginarios	260
CONCLUSIONES	265
SOBRE LOS HALLAZGOS EN EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN	268

SOBRE LAS CATEGORÍAS TEÓRICAS O TIPOS IDEALES	274
REFERENCIAS	281
ANEXOS	299
ANEXO 1: TESTIMONIOS EN DIÁLOGOS HORIZONTALES	299
ANEXO 2: DIAGRAMAS	300

PRÓLOGO

Prologar un libro siempre ha sido una experiencia ardua. En este caso, se apela a reflexionar sobre los temas desarrollados a lo largo de numerosas páginas y, además, invita a ofrecer la opinión del lector. Sin embargo, es preciso, por ética, mantener una posición medida frente al trabajo recibido; en otros términos: no actuar como juez o editor, sino como compañero o compañera de ruta de quien desarrolla un trabajo por lo general extenso y profundo.

El presente estudio, realizado por la doctora Rebeca Osorio González, es una versión ligeramente adaptada de su tesis de doctorado y, sin duda, una espléndida muestra de los nuevos derroteros de la investigación en turismo. Vale la pena recordar que el turismo es, antes que todo, un campo de conocimiento en formación con miras a lograr una pronta consolidación.

Ya hemos subrayado en repetidas ocasiones que el turismo como campo científico se ha venido construyendo a partir de la práctica del turismo, tanto desde la perspectiva del consumidor (“el turista”), como desde aquella del productor (“el prestador de servicios ‘turísticos’ en sí”). Las comillas en los paréntesis anteriores no son una pirueta formal de quien escribe, sino una manera de evidenciar lo poco sólida que aún demuestra ser esta nomenclatura de agentes. De hecho, la definición de turista como quien viaja por motivos de ocio (en oposición a “neg-ocio” o la negación del ocio) y pernocta fuera de su lugar de residencia habitual, se ve opacada por la práctica de las organizaciones internacionales como ONU Turismo y el Consejo Mundial del Viaje y el Turismo (WTTC, por sus siglas en inglés), que ahora suelen asimilar a la categoría de turistas, tanto a todas las personas viajeras sin importar las razones de sus viajes, como a quienes no pernoctan en los lugares que visitan, antes considerados formalmente como “no turistas” o “excursionistas”.

Además de este hito muy específico, pero a la vez turbio de la (in)definición de turismo, conviene considerar que las investigaciones sobre el tema están mayoritariamente hechas por personas formadas en la administración de actividades específicas relacionadas con el mismo: solo falta ver los contenidos de los programas de estudios universitarios por el mundo, para percatarse que el enfoque no es tanto

adquirir y producir conocimiento de base sobre el fenómeno turístico, sino hacer estudios probablemente útiles para su buen funcionamiento.

Lo anterior no subentiende que estos estudios no son útiles, sino que son también insuficientes. La investigación científica del turismo como fenómeno social de gran envergadura solo se ha dado desde hace unas décadas, en paralelo con la explosión de la cantidad de turistas y de las ofertas diversas de transporte, alojamiento y servicios de acompañamiento, lo que viene sucediendo desde los años sesenta; esto particularmente en Europa y Estados Unidos, con la progresiva entrada en juego de investigadoras e investigadores de países que se han integrado a este crecimiento explosivo de las actividades turísticas y con visiones innovadoras del fenómeno turístico.

No se pretende hacer acá un repaso de todo lo que se ha avanzado en materia de conocimiento sobre el turismo, pero sí manifestar que es gracias a la apertura progresiva —a veces rechazada por ciertos grupos— de los estudios turísticos a las ciencias sociales y al campo de lo ambiental, que se ha logrado un avance considerable en cuanto a calidad y cantidad de los estudios sobre turismo. Estos y quienes los realizan alcanzan así un mayor reconocimiento entre pares científicos y sus instituciones —como el Conahcyt, por ejemplo—, a la par de los organismos equivalentes a lo largo de América Latina, entre otros.

La doctora Osorio es considerada ya como una de las portadoras de esa voluntad de dinamizar y elevar la calidad de los estudios turísticos. En particular, porque su trabajo explora nuevos senderos o nuevas articulaciones entre el turismo y los procesos sociales. Al tiempo que sus derroteros en la búsqueda de referencias teóricas en las Humanidades y las Ciencias Sociales son en particular significativos y representativos para trazar nuevos caminos para la investigación turística. Finalmente, su voluntad de “concatenar” todo lo anterior con estudios de caso reafirma también la pertinencia de sus avances y reflexiones, algunos aún abiertos o en vía de consolidación.

Esto no quiere decir que debe aceptarse sin discusión todo lo que afirma la autora o las articulaciones que propone entre teorías, conceptos específicos y demás. Por mi parte, tampoco afirmo que todo lo que ella escribe me parece miel conceptual ni captura fotográfica ejemplar de la realidad. Por lo contrario, me atrevo a decir que espero que quienes la lean encuentren tanto argumentos a favor, como temas, reflexiones, ideas o métodos, que merecen ser puestos en tela de juicio.

Una obra como la presente es tanto más valiosa cuando recoge tanto voces favorables, como aquellas que la contradicen en parte o en todo; generar un debate serio y respetuoso, a fin de cuentas, confluye en un avance serio para la consolidación de nuestros saberes sobre el turismo como proceso social, que se antepone a cualquier avance del conocimiento fáctico sobre el mismo.

Admito haberme sentido singularmente satisfecho por las referencias y el montaje conceptual que hace la autora sobre el tema de los imaginarios, en particular, por la incorporación de los aportes de un autor poco leído por los estudiosos del turismo como Husserl. Todo indica que la posición de este como referencia de la necesidad de ir a las cosas mismas fue bien asimilada por la autora. Por lo mismo, no solo considera que los imaginarios intersubjetivos son esenciales para poder entender las actuaciones sociales, sino que, de igual forma confirma que la persona investigadora debe comprometerse a identificar estos imaginarios, a entender su concepción y a desentrañar su construcción progresiva debida a su asimilación / revisión / nueva emisión.

No solo la referencia a los imaginarios me complace por mi propio interés en el tema, sino porque la autora los concibe desde la intersubjetividad, es decir, desde una particular construcción que presenta un frente muy claro de apego al sentido de comunidad, por ende, capaz de idear propuestas a partir de ella y no de la individualidad. Lección indispensable en un mundo en el cual, de manera general, el individuo suele encontrarse solo y desamparado al no gozar más del refugio y de la muralla protectora que significa la comunidad.

Desde la perspectiva metodológica, la propuesta de usar técnicas horizontales es algo que merece también ser celebrado como una innovación en la aplicación en los estudios turísticos. Esperamos que las referencias que hace la autora a las propuestas metodológicas de Sara Corona y Alicia Lindón, reconocidas autoras sobre estos temas —y con enfoques similares—, abrirán nuevas perspectivas para los lectores de la presente obra.

Finalmente, mencionaré la crítica que se realiza en este trabajo acerca de la nueva ruralidad impuesta por la ideología neoliberal y que apunta, cada vez más, a la penetración de prácticas capitalistas que desbancan a aquellas propias de las comunidades tradicionales. Este fenómeno es visible sobre todo en el campo mexicano y en la insistencia en definir nuevos programas e intervenciones del Estado a favor de ciertos enfoques sobre el turismo, como fue el caso del Programa de Pueblos Mágicos,

hoy rebautizado como Proyectos de Turismo Comunitario, cuya base conceptual e ideológica está aún por conocerse (febrero de 2025).

No se puede negar que el lector quizá demande más de todos estos temas. En efecto, cada uno merecería una investigación y una construcción más extensa, pero esto desborda por mucho el avance de la investigación innovadora que sustenta los aportes de la presente obra.

Esperamos ver florecer trabajos complementarios sobre cada uno de los temas, así como aplicaciones más profundas en diversas comunidades tradicionales, para entender mejor el funcionamiento del turismo en comunidades rurales como las estudiadas en este caso por la doctora Osorio, para poner la cimentación de un turismo diferente, más humano, más inclusivo y respetuoso, lo que hasta ahora sigue siendo una utopía viable, aunque difícil de definir.

DANIEL HIERNAUX-NICOLAS

Querétaro, México; febrero de 2025

INTRODUCCIÓN

La colonialidad del ser, el poder y el saber (Quijano, 1992) ha existido desde la época de la conquista y la colonia, y ha trascendido hasta nuestros días. Sin embargo, para esta obra abogo por situarnos en la década de los ochenta, periodo que marcó el recrudescimiento de las prácticas político-económicas capitalistas, que atravesaron y modificaron, en especial, el Mundo de la Vida de las comunidades rurales e indígenas en el Sur global. Esto a través de una serie de imposiciones no solo de carácter económico, sino también político y epistémico, para alcanzar una construcción hegemónica neoliberal.

El neoliberalismo fue una doctrina de la economía política y hoy es el modelo económico hegemónico que transgrede cualquier pensamiento y praxis, por ello es pertinente enmarcar el libro dentro de una gran pregunta de investigación: ¿cómo el neoliberalismo y su vertiente nueva ruralidad plantean un orden económico y social en el que los imaginarios instituidos atraviesan, alteran y modifican los imaginarios intersubjetivos de comunidades otomíes (*Hñābhñu* y *Ñujhu*) desde procesos de enajenación, en tanto que, formas culturales, naturales y socio-políticas de dichas comunidades entrarán en una dinámica de privatización-mercantilización de cara al turismo rural indígena?

En este sentido, las comunidades indígenas de estudio, El Alberto (*Hñābhñu*)¹ y San Pedro Atlapulco (*Ñujhu*),² presentan características específicas que permiten construir un análisis sobre las transformaciones de los imaginarios sociales en la nueva ruralidad y sus ruralidades.

¹ Algunos otomíes prefieren nombrarse en sus propias lenguas, en parte porque sienten que la palabra “otomí”, de la voz náhuatl, *otómītl*, ha sido asociada a un estereotipo despectivo en algunos textos novohispanos y modernos [...] Algunos ejemplos de cómo se dice el gentilicio “otomí” en las diversas variantes del otomí son: *ñatho* (Toluca); *ñabhñu* (Mezquital); *ñāñho* (sur de Querétaro); *n'yíhü* (Sierra Madre Oriental). Algunos otomíes usan sus propios gentilicios cuando hablan en su lengua y dicen “otomí” cuando hablan en castellano. Ante esta diversidad léxica, los organizadores otomíes de un importante congreso realizado en 1996 optaron por el nombre oficial en la Segunda Reunión de Regiones Indígenas *Hñābhñu*, *Ñubuh*, *Ñhato*, *Ñuhmu* (Otomí) (Wright Carr, 2005).

² La comunidad *Ñujhu* (otomí) de San Pedro Atlapulco, nombrada así en la investigación del etnólogo Wenceslao Cervantes Hernández (2010), en colaboración con abuelas, abuelos, jóvenes y médicos tradicionales de la comunidad.

Así, estas comunidades se ven inmersas constantemente en procesos de colonización y vulneración de su cultura, que enfrentan mediante procesos de afirmación de sus propias tradiciones, formas políticas y valores culturales (decolonialidad); lo anterior busca en especial la reivindicación y la visibilidad étnica.

En consecuencia, el objetivo de la presente investigación es reflexionar respecto del turismo rural en dos comunidades otomíes: El Alberto (*Hñähñu*) y San Pedro Atlapulco (*Nujhu*), desde un análisis crítico de los imaginarios intersubjetivos decoloniales e instituidos coloniales. Esto en el marco del neoliberalismo, la nueva ruralidad y las nuevas ruralidades, con la intención de reconocer las transformaciones y contradicciones en sus experiencias intersubjetivas frente a su realidad sociocultural, económica, natural y política, que está siendo trastocada y violentada, pero que además ha sido invisibilizada al no atender sus contextos situados y no permitirles ejercer su autonomía y autodeterminación. Estos últimos son factores que subrayan el ideal de lo común, además configuran y resignifican los imaginarios sociales, desde esos imaginarios intersubjetivos decoloniales.

Para pensar y comprender lo anterior fue necesario trabajar una propuesta teórico-metodológica propia y situada, que partió de la elección de ciertas escuelas, autores e inclinaciones propias de la autora. En palabras de Rivera Cusicanqui (2015) “el montaje había sido una construcción nuestra, basada en nuestras afinidades y sensibilidades, nuestras filias y fobias” (p. 287). En otras palabras, la nuestra es una artesanía situada, pero también interpelada y cuestionada “no solo en nuestra comprensión teórica de las cosas, sino en el sentido vital de la experiencia intersubjetiva” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 286). Es así que se cuestiona, ¿cuál es la postura desde la que se trabajaron y analizaron los imaginarios en el presente proyecto de investigación? ¿Qué se entiende concretamente como imaginario social? ¿Cuáles son los elementos que lo conforman? ¿Qué se necesita revisar para dar cuenta de dichos elementos? ¿Qué motiva la construcción de imaginarios sociales o intersubjetivos, en tanto edificaciones culturales que responden a la sedimentación de sentido, que permite resignificar formas socio-culturales, económicas y políticas en el Mundo de la Vida cotidiana? ¿Qué hay detrás del imaginario social que permite moldear constantemente las relaciones con el otro y con el Mundo de la Vida cotidiana? ¿Cuáles son los elementos que entretejen, conforman o construyen la trama de sentido de los imaginarios? ¿En qué medida el imaginario determina las prácticas en colectivo?

En primer lugar, se analizará la construcción dinámica de los imaginarios desde la fenomenología, entendida como el análisis de las experiencias intersubjetivas y los imaginarios sociales, en tanto redes de habitualidades que se construyen en la sedimentación de sentido. El sentido es la parte nodal en los imaginarios, es a través del mismo que se habita y se comprende el mundo, es el que permite interactuar con la alteridad y a través del que se pertenece y se construye comunidad. Por eso los imaginarios permiten construir identidad con un territorio, son mecanismos de resistencia contra el olvido, contra el tiempo y también contra la imposición de prácticas coloniales o de dominación. Empero, también pueden ser lo contrario: mecanismos que impongan formas capitalistas y de dominación.

Además, el imaginario social permite dar sentido, ordenar las evocaciones de sentido, significar el mundo habitado al cohabitar con el otro, donde aparecen manifestaciones, prácticas y modos particulares de vivir, desde lo común, lo individual e instrumental.

El imaginario social es, para retomar la metáfora de Durand (1994) desde la fenomenología: “un museo de experiencias pasadas (en clave asociación) presentes y por producir (en clave motivación)”, o desde Alicia Lindón (2012), un patrimonio pero que rebasa, que se ubica más allá de un simple conjunto de ideas e imágenes, más bien sí es un patrimonio, pero de sentido. Puede ser que los imaginarios se comprendan desde la musicalidad, entendida por Custodero (2005), como la capacidad de otorgar sentido no a lo acústico o a lo rítmico, sino a la experiencia. El imaginario se presenta entonces como la musicalidad de la experiencia, pero los imaginarios también son herramientas estéticas de sentido, para pensar las formas desde las cuales no solo asumimos sino intervenimos el mundo.

Sin embargo, no todos los imaginarios están fabricados con la misma madera, como bien argumenta Claval (2012). En las sociedades tradicionales o pueblos originarios las preguntas que se plantean los sujetos son distintas. La primera diferencia evidentemente es la que Paul Gauguin utilizó como título en una de sus obras, ahora resguardada en el Museo de Bellas Artes de Boston: ¿De dónde venimos?, ¿quiénes somos?, ¿adónde vamos?, y agrega Claval (2012), ¿por qué somos tan frágiles?, ¿por qué nuestra existencia siempre está amenazada por la enfermedad, por la maldad de los seres humanos —y se agregaría— o violentada por la acumulación del capital, que deviene en despojo de los bienes comunes y en la disciplina del dinero?

Así con esta idea de pueblos originarios, únicos y no hegemónicos, la construcción desde lo social deberá ir ligada a la construcción de espacio-temporalidades específicas con características particulares. No por ello se evocan imaginarios estáticos, algo muy característico en Castoriadis, sino más bien, cada sociedad se dota de imaginarios que no solo permiten significar; ese sentido específico admite, genera o guía acciones y prácticas particulares e internas. Por ello, estos imaginarios son también una forma de mediar la generación de sentidos con las acciones o prácticas. Es por medio de esa mediación que los imaginarios se movilizan en la praxis, pero su sentido nunca será independiente de las intersubjetividades que la generan; es decir, los imaginarios sociales son también manifestaciones para abordar la subjetividad social.

En este sentido, Berdoulay (2012) argumenta que los imaginarios sociales permiten maniobrar y accionar la posibilidad de distanciarse de los significados institucionalizados por ciertos poderes (imaginarios instituidos). A lo que Lindón (2012) agrega que existen los imaginarios en términos del engaño, se refiere también a que se hace uso de los imaginarios para legitimar ciertos procesos históricos, sobre todo diversas formas de colonización y también de cientificidad. Esto abre la posibilidad de articular los imaginarios con el pensamiento crítico y postcolonial, que destaca la necesidad de deconstruir los saberes o abrir las categorías que legitiman ciertas visiones hegemónicas y dominantes para la ciencia, la economía y la salud, por mencionar algunos. Por ello, la pertinencia de trabajar los imaginarios sociales desde las evocaciones y manifestaciones de las comunidades originarias, desde las subjetividades subalternas, pero en proceso de organización.

Por tanto, Lindón (2012) menciona que ya no solo basta con analizar los imaginarios anclados específicamente en el nivel de los horizontes de sentido o la trama de significados, pues esto deja una asignatura pendiente acerca de las formas que 1) emergen, 2) se resemantizan, y 3) se aplican los imaginarios en situaciones concretas de la cotidianidad de los diversos sujetos-habitantes.

Lo anterior permite la posibilidad de marcar y recorrer senderos poco transitados o apenas esbozados. En el caso, por ejemplo, de 1) la emergencia, ¿cómo emergen los imaginarios? La mirada y la base teórica de la fenomenología resuelve esta interrogante, mediante las habitualidades activas y pasivas, en que las activas también permiten dar respuesta a la 2) resemantización (resignificación) de los imaginarios que comenta Lindón.

Para 3) la praxis de los imaginarios y cómo la praxis cotidiana los altera, modifica o configura, una herramienta muy útil son las categorías aportadas por la teoría crítica o el marxismo abierto. Por ejemplo, desde Ana Dinerstein (2017) se piensa en cómo ciertas prácticas concretas pueden producir una ruptura en los imaginarios dominantes del capitalismo patriarcal y colonial a través de la comunalidad o las utopías concretas. Se niega dicho mundo a través de la afirmación por medio de la praxis y la crítica experimentada, vivida, o mediante contradicciones: al navegar la contradicción entre la necesidad de reproducirnos a través del dinero, y eliminar el dinero como forma de reproducción, debemos navegar en una serie de contradicciones experimentadas, como *en, contra* o *más allá* del Estado, la ley, el dinero; es decir, *en, contra* y *más allá* (Holloway, 2015) de las mediaciones de la lucha por formas alternativas de reproducción social. Estas mediaciones (el Estado, la ley, el dinero) son constitutivas de la subjetividad de lucha y no solo contextuales. Por otro lado, la lucha y las subjetividades antagónicas que de ella derivan no surgen en abstracto o en un estado de pureza libre de contradicciones y mediaciones.

En este marco afirmamos que, dada la existencia de imaginarios 1) intersubjetivos que anteceden en esta condición de sedimentación de sentido (históricos³ y socioculturales), y dada la existencia de imaginarios que son impuestos, 2) instituidos, en su interior, se establecen disputas, contiendas, reconfiguraciones, y 3) contradicciones (imaginarios en contradicción). Aunque estas resignificaciones o reconfiguraciones son más latentes en los imaginarios intersubjetivos, ya que su dinamismo se gesta continuamente en las interacciones diarias con esas otredades.

Para el caso de los 2) instituidos es necesaria la presencia de fuertes coyunturas políticas y económicas que gesten una reconfiguración en los mismos, además de que su imposición y reproducción en la sociedad implica procesos temporales más largos. Por ejemplo, antes de la década de los setenta en el campo mexicano existía el imaginario del campesinado institucionalizado, particularmente con Lázaro Cárdenas

³ Como sujetos individuales nos constituimos en el tiempo y, en la medida en que somos seres sociales, nos constituimos también en relación con estructuras sociales e historias acumuladas y en movimiento que también son producto del tiempo. No solo nos constituimos en el tiempo, también en determinados territorios que están cambiando, que son producto de historias (Tapia, 2009).

y su reforma agraria,⁴ aunque este imaginario se gestó desde la Revolución mexicana y se afirmó desde su movilización social.

En este marco, la reforma agraria de Cárdenas consideraba la creación del ejido,⁵ y con ello el imaginario también instituido, como mediación ya constituida del campesino ejidatario, sin embargo, este imaginario se modificó en la década de los ochenta para imponer un imaginario, ya no del campesino, sino del empresario rural o, en todo caso, del prestador de servicios turísticos.

Finalmente, un último o tercer imaginario es uno en 3) contradicción, está conformado por concepciones instituidas, pero también intersubjetivas. Por tanto, de los tres imaginarios es el que presenta más disputas, debido a que en su interior confluyen los dos tipos de imaginarios anteriores; por ejemplo, el de la propiedad privada y la propiedad comunal, lo tradicional con el ideal de progreso, por mencionar algunos ejemplos.

En consecuencia, el libro está dividido en cinco secciones y las conclusiones. En la primera sección, “De lo eurocéntrico a lo decolonial”, se tuvo como propósito construir una propuesta teórico-metodológica desde el lugar de enunciación de la autora, que permitió explicar los imaginarios sociales frente al turismo rural, desde un horizonte de sentido intersubjetivo-decolonial, a través de las habitualidades pasivas-activas y sociales, retomadas a partir de la fenomenología de Edmund Husserl y enfrentadas con los imaginarios instituidos dominantes de Cornelius Castoriadis.

⁴ “En el sexenio cardenista (1934-1940) se atendieron y reivindicaron los derechos de comuneros, ejidatarios y pueblos originarios, a través del reparto agrario de más de 20 millones de hectáreas en beneficio de alrededor de un millón de campesinos, con el propósito central de poder superar la pobreza y lograr el bienestar en la población rural.

Para el general Lázaro Cárdenas no todo terminó con repartir las tierras, sino que su política agropecuaria abarcaba la organización de los productores, la asistencia técnica, la capacitación, la investigación y la educación agrícola, además de promover el crédito para que los campesinos pudieran acceder a la maquinaria y equipo agrícola, y los insumos productivos. Por lo anterior, crea instituciones como el Banco Nacional de Crédito Ejidal y el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, entre otros.

También, durante este periodo se modificó el Código Agrario y las leyes relativas a la distribución de la tierra, con lo que sentaron las bases de un agrarismo productivo que debería ser el sustento del bienestar de la población campesina. En el cardenismo se impulsó la producción de los pequeños y medianos agricultores, ejidatarios y productores privados, con la intención de mejorar sus condiciones de empleo e ingreso y satisfacer sus propias necesidades alimenticias, abastecer el mercado interno y, en lo posible, las demandas de exportación” (Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural, 20/10/2020).

⁵ Los cambios de tenencia de tierra se dieron a través de dos procesos: expropiación de la tierra mediante algún mecanismo o estrategia de compensación para los antiguos dueños o por medio de la adquisición negociada; como ocurrió en El Alberto.

Así se presentan, desde lo instituido, imaginarios coloniales y enajenantes del neoliberalismo y la nueva ruralidad, aunque también en estas lógicas sociales aparecen los imaginarios en contradicción, inmersos en la dinámica material de lo social.

Por tanto, lo social atraviesa, modifica, constituye, pero también es cuestionado e interpelado entre estos imaginarios, a través de las mediaciones críticas que se gestan en la comunalidad y las utopías concretas, como acciones que niegan y se revelan al afirmar la vida.

En consecuencia, en esta primera sección se desarrolló una propuesta teórico-metodológica para dar cuenta de los tres tipos de imaginarios presentes en las comunidades de estudio (zonas testigo), para ello, en la sección subsecuente se muestran los procesos históricos y coyunturales, que atravesaron esos imaginarios e instituyeron principalmente los coloniales.

Por tanto, en la segunda sección, titulada “Procesos coyunturales en el marco de los imaginarios”, se intentó mostrar una radiografía de los principales hechos político-económicos que gestaron las políticas agrarias, económicas y turísticas, impuestas desde ciertos tipos de imaginarios instituidos, pero que también posibilitaron la transformación de los intersubjetivos y el surgimiento de los imaginarios en contradicción.

En la tercera sección, “Contextos situados y pueblos originarios”, se intentó generar una fotografía parcial de los casos de estudio respecto a los elementos que integran la comunalidad en estas geografías originarias; así como una caracterización y problematización de la actividad turística en los dos pueblos originarios, San Pedro Atlapulco, Ocoyoacac, Estado de México y El Alberto, Ixmiquilpan, Hidalgo.

La radiografía anterior fue el pretexto para evocar de la mano del segundo apartado —procesos coyunturales— y la sección de resultados, los imaginarios intersubjetivos desde la comunalidad y las utopías concretas, así como los instituidos y en contradicción.

En la cuarta sección, “Proceso para el diálogo de saberes. Metodología horizontal”, se buscó desarrollar una metodología que permitiera una producción horizontal del conocimiento, a través de la demarcación de saberes situados desde la raza, la clase y el género, para revisar los imaginarios intersubjetivos, instituidos y en contradicción, presentes en las zonas testigos.

Y para la quinta sección se trabajaron las “Reflexiones sobre los diálogos”, en las que no solo se presenta la reflexión o análisis de los tres tipos de imaginarios

por comunidad, además se agregan las razones que justifican la elección de los casos de estudio; se mencionan cuáles fueron los instrumentos aplicados y cuál fue el procedimiento llevado a cabo para el análisis de los datos y la información.

Finalmente, se cierra con el apartado de conclusiones, en el que se menciona cómo se alcanzó el objetivo de la obra: dar cuenta de las transformaciones en los tres tipos de imaginarios, en las dos comunidades de estudio.

Así los imaginarios intersubjetivos están cargados de comunalidad y utopías concretas. Y el imaginario instituido no es el resultado de la suma de imaginarios individuales, sino la consecuencia de condiciones históricas dadas y favorables que instituyen un determinado imaginario enajenante: el de la racionalidad instrumentalista y el colonialismo, porque no solo es un hecho del pasado o una colonialidad abstracta —dominación epistémica, económico-política y socio-cultural—, es también un proceso contemporáneo de despojo capitalista contra los territorios y los pueblos originarios.

Por eso en la presente obra se trabajó en el desarrollo teórico y la demarcación empírica de los imaginarios intersubjetivos decoloniales, entendidos como formas de significar el Mundo de la Vida cotidiana, desde una sedimentación de sentido en colectivo, donde la raza, la clase y el género están especialmente situados, y su capacidad de politización se moviliza desde la comunalidad, las utopías concretas y la praxis de otras, con el objetivo de estar *con, contra y más allá* del Estado y el capital, intentando siempre que *otro mundo sea posible*.

Mientras que los imaginarios instituidos coloniales son dispositivos estructurales que imponen un modo de producción y una clasificación étnico/racial, así como un sistema de conocimientos específicos, en una determinada etapa temporal, aunque también son un mecanismo de dominación política y una herramienta de despojo y explotación económica.⁶

⁶ Esta obra constituye una versión revisada y ampliada del trabajo de investigación doctoral desarrollado entre 2018 y 2021. Algunos apartados, especialmente en la primera sección teórica, retoman argumentos y desarrollos que han sido previamente presentados en artículos académicos y ponencias. En particular, se retoman argumentos sobre la articulación entre imaginarios sociales y turismo rural-indígena desde una aproximación fenomenológica (Osorio-González, 2020), así como reflexiones en torno a las epistemologías enmarcadas en los imaginarios sociales frente al turismo rural-indígena (Osorio-González, 2023) y un análisis histórico-estructural de las políticas de turismo rural en México en el marco de las ruralidades (Osorio-González, González y Hernández, 2023). Sin embargo, la presente obra propone un proyecto extendido de investigación, incorporando a profundidad la evidencia empírica, un marco teórico más robusto y un análisis comparativo sistemático entre comunidades originarias.

MARCO COYUNTURAL Y SITUADO

Las comunidades indígenas y sus prácticas muestran ejemplos que ilustran las diversas formas en las que es posible “recrear hilos de sentido que contribuyen a la (re)producción del mundo compartido” (Tzul Tzul, 2018, p. 10). Pero este mundo de los comunes, de lo común, es un mundo otro que está atravesado por dinámicas del ser, el poder y el saber colonial, que se hacen tangibles mediante estructuras institucionalizadas, como las gubernamentales o el modelo económico hegemónico, que dominan, controlan y en ocasiones desgarran las formas comunales que son las que sostienen la reproducción de la vida orgánica en los pueblos originarios. Así la colonialidad se materializa, a través del imaginario instituido, mismo que:

Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él. [...] La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes [...] las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática (Quijano, 1992, p. 12).

En este sentido, la colonialidad del saber y el poder (Quijano, 1992), entendida como la relación de dominación directa, económica, política, social y cultural de occidente sobre los conquistados de todos los continentes, se recrudece en escenarios de fuertes coyunturas políticas y económicas.

Una de estas coyunturas vio la luz en la crisis del Estado keynesiano en la década de 1970-1980, en la que el llamado Estado asistencialista, protector y paternalista entró en crisis, aunque en especial lo hizo el modelo económico capitalista que lo sostenía. Este modelo hegemónico comenzó un periodo de crisis por sobreacumulación de capital, el cual debía encontrar salidas rentables que permitirían un nuevo ciclo de acumulación.

La salida a dicha crisis se gestionó mediante la implementación del neoliberalismo como doctrina de la economía política, para la reorganización del capitalismo internacional en crisis, pero también como proyecto político para restablecer las condiciones para la acumulación de capital y restaurar el poder de las élites económicas (Harvey, 2007).

Esta nueva forma de organización del capitalismo internacional fue impulsada a través de una serie de dispositivos gubernamentales y de mercado que se hicieron visibles mediante una serie de políticas monetarias, fiscales, de reestructuración de ingresos y gastos; políticas de mercado, laborales, agrarias y sociales, entre otras, con que las políticas de mercado y agrarias fueron atravesadas por políticas económicas dictadas por Organismos Internacionales (OI).

Es el caso de la nueva ruralidad, como política económica neoliberal o como efecto de dichas decisiones políticas; también fue el marco para gestar tratados comerciales como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que para el caso mexicano se materializó en el impulso de la posibilidad legislativa de la propiedad privada en territorios comunales y ejidales, a través de la reforma al artículo 27 constitucional, que expone:

La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, *la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada [...] La restitución de tierras, bosques y aguas a los núcleos de población se hará en los términos de la ley reglamentaria* (PA, 11/02/2026, p. 49, 55 y 56).

A lo anterior se suma, de acuerdo con Gómez (2016), la autorización para que las sociedades mercantiles puedan adquirir terrenos por 25 veces el límite de la pequeña propiedad, el aprovechamiento por terceros de las tierras ejidales y comunales, así como la transmisión de los derechos parcelarios, la adquisición del dominio pleno y la enajenación de parcelas.

Con la reforma a este artículo se abrió la posibilidad para el despojo y la expropiación de grandes extensiones de tierras ejidales que se convertirían en tierras de monocultivos, áreas naturales protegidas o territorios para la implementación de megaproyectos extractivistas o turísticos.

En este marco de las modificaciones al artículo 27 constitucional, también se gestó la reducción de apoyos al campo, la eliminación de los precios de garantía sobre granos y otros productos agrícolas básicos, y comenzaron las dificultades para el acceso al crédito, así como la posibilidad de la acumulación de la propiedad privada (Sunyer y Monterroso, 2016) en detrimento de la propiedad comunal.

En consecuencia, Martha Chávez Padrón (1999) argumenta que esta reforma constitucional realizada en 1992:

No tuvo su origen en un contexto meramente nacional como las anteriores, al referir que en la LVIII asamblea de la Confederación Patronal Mexicana (Coparmex), que se celebró en marzo de 1991, se dio a conocer que la cuestión agraria sería incluida en las negociaciones para la suscripción de un Tratado de Libre Comercio entre los gobiernos de México, Estados Unidos y Canadá. Al respecto se refiere a las declaraciones del presidente de la República al anunciar que se promoverían modificaciones a la legislación agraria para permitir la libre asociación en el campo, para impulsar su modernización (Chávez Padrón, 1999, pp. 307-308, en Gómez de Silva, 2016, p. 157).

En la exposición de motivos para la iniciativa de reforma, el presidente Carlos Salinas de Gortari destacó como prioritaria una transformación del campo, que debería impulsar la producción, la iniciativa y la creatividad de los campesinos (Gómez de Silva, 2016). Añadió que la propuesta de reforma planteaba la necesidad de un “programa integral de apoyo al campo para capitalizarlo y abrir opciones productivas” (Gómez de Silva, 2016, p. 158). Por ello, el entonces presidente afirmó: “hoy el campo exige una nueva respuesta para dar oportunidad de bienestar a los modos de vida campesina y fortalecer nuestra Nación” (Salinas de Gortari, en Gómez de Silva, 2016, p. 158).

En consecuencia, en esta década (1990) hubo una marcada intención de imponer un modo particular y colonialista de intervención en los territorios rurales en beneficio de un ideal de Nación, que apostara por la iniciativa, la creatividad del campesino, así como por la idea de capitalizar el campo a través de la apertura a nuevas opciones productivas.

Lo anterior solo fue posible con la reforma al artículo 27 constitucional, pues el propio presidente reconocía como causas de una baja inversión de capital en el sector agropecuario, la falta de certeza en la tenencia de la tierra, la existencia del minifundio

y el estancamiento de los rendimientos, lo cual hacía necesario que a la inversión del sector público se sumará la del sector privado, para ello, habría que poner fin al reparto agrario y consolidar los resultados del reparto efectuado.

Por ello, al finalizar los programas de reparto agrario, se permite a las asociaciones y a las sociedades mercantiles adquirir tierras rústicas para fomentar la capitalización en el campo y se instituye la propiedad forestal. Adicionalmente, se contempla la constitución de las sociedades propietarias de tierras y se autoriza la enajenación y adquisición del dominio pleno de las tierras parceladas de los ejidatarios (Gómez de Silva, 2016, pp. 157-158).

Dichas estrategias institucionalizaron un tipo de imaginario neoliberal que persiste hasta nuestros días. Es este imaginario colonial e instituido el que marca un punto de partida, que a la vez justifica la obra en el marco de un proyecto de investigación en las comunidades indígenas otomíes, mismas que ante este nuevo escenario económico y comercial debían no solo incursionar en él, sino hacer cumplir las nuevas funciones impuestas al campo mexicano, entre ellas cuidar el valor ecosistémico y natural del territorio rural, a través de la aceptación de declaratorias como las de áreas naturales protegidas y la diversificación de actividades tradicionales, por otras cercanas al sector secundario y terciario, como las agroindustrias y el turismo rural.

De forma que estas comunidades se vieron obligadas a incursionar y fortalecer proyectos de turismo rural, lo que trajo aparejada la crisis del campo mexicano, que ya había comenzado desde la década de los sesenta y que detonó en una aparente diversificación de las actividades productivas tradicionales en sus territorios y el desplazamiento de las mismas, como el caso de la agricultura.

En este marco se argumenta que en las décadas de los ochenta y noventa en las comunidades de estudio: El Alberto, Ixmiquilpan, Hidalgo y San Pedro Atlapulco, Ocoyoacac, Estado de México, se gestaron cambios socioterritoriales, como los que comparte el siguiente testimonio:

Todo, todo el territorio es comunal [...] el problema es que son aprovechamientos turísticos privados y esa es la discusión, ese es el gran problema que tenemos porque, mmmh, dentro de lo comunal, de todo nuestro territorio comunal, nuestra organización comunal, de lo colectivo, se han montado estas explotaciones turísticas de los mismos comuneros, de manera individual, la comunidad les asigna espacios, ellos los solicitaron

y bueno les dijeron váyanse, váyanse para allá entonces y pongan ahí su negocio, sirve que cuidan los linderos, y está así en este caso, y no está delimitado, algunos han puesto atención porque están viendo que empiezan a crecer, se están extendiendo (Diálogos horizontales, San Pedro Atlapulco [SPA], 2021).⁷

Como se observa, los imaginarios instituidos coloniales, especialmente el de la propiedad privada y el pequeño negocio, han estado permeando en las dinámicas e imaginarios comunales de las localidades rurales e indígenas en nuestro país. No solo atravesaron su Mundo de la Vida cotidiana, sino que constantemente la están resignificando. En este sentido, hay una disputa permanente entre los imaginarios impuestos colonizadores e instituidos *versus* los imaginarios intersubjetivos decoloniales desde la comunalidad.

Los imaginarios son, por tanto, concepciones dinámicas del mundo y de la realidad que forman el entorno histórico de sujetos concretos, más allá de las simples representaciones estáticas y analíticas con las que comúnmente se reconoce a los imaginarios, por lo que constantemente representan el Mundo de la Vida cotidiana, pero además son mediadores en la praxis.

Ello resulta trascendente en la permanencia y reproducción orgánica de los pueblos originarios, debido a que estos imaginarios —específicamente los comunales y las mediaciones que hacen en la praxis—, han permitido la resistencia y la lucha de las comunidades indígenas frente a la imposición de imaginarios instituidos desde el neoliberalismo.

Sin embargo, ¿cuál es la pertinencia de analizar los imaginarios intersubjetivos comunales y los instituidos coloniales, en el marco del turismo rural y las nuevas ruralidades? La trascendencia radica no solo en la forma de visibilizar estos imaginarios y sus transformaciones, sino en particular, en exponer las herramientas que han permitido a estos pueblos originarios hacer frente al capitalismo en su forma neoliberal y estar *en, contra y más allá* del capital y el Estado (Holloway, 2015). Por tanto, en mostrar, que *otro mundo es posible*.

A la par, se debe mencionar que si bien este tipo de imaginarios sociales se han analizado desde diferentes campos de investigación, como la sociología, la antropología, la geografía, la historia y la arquitectura, para los estudios turísticos no

⁷ Información derivada del trabajo etnográfico en la comunidad. La explicación del proceso metodológico se desarrolla, en extenso, en las secciones cuarta y quinta.

hay análisis o antecedentes de investigación que permitan conocer la forma en la que este campo disciplinario haría uso de teorías sobre imaginarios sociales para generar una temática propia. Ciertamente, existen algunas investigaciones que utilizan la noción de imaginarios turísticos, pero, la mayoría trabajan sus análisis desde la perspectiva del turista⁸ —desde ese otro que consume la indiferencia (Hakim Bey, 2006)—, olvidando la dimensión local, es decir, de la comunidad receptora y en el caso del turismo rural indígena, la comunidad originaria.

En aras de cubrir dicho vacío en los estudios turísticos, se pretende esbozar un primer acercamiento hacia las epistemologías de los imaginarios sociales desde la fenomenología y la sociología. Por tanto, se busca generar una propuesta teórico-metodológica sobre los imaginarios sociales retomando conceptos centrales de Edmund Husserl —las habitualidades y el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*)— así como lo social instituido de Cornelius Castoriadis, y otras categorías desde autores provenientes de la teoría crítica y el marxismo, con la intención de analizar las experiencias de comunidades originarias otomías —San Pedro Atlapulco en el Estado de México y la comunidad El Alberto en el Valle del Mezquital, Hidalgo— frente a la dinámica de disputa y contradicción, que el impulso del turismo rural como actividad económica hegemónica, ha propiciado en sus territorios.

⁸ “Nada toca realmente la vida del turista. Cada acto del turista está mediado. Cualquiera que haya sido testigo de una falange de americanos o de un autobús de japoneses avanzando sobre alguna ruina o ritual puede darse cuenta de que incluso su mirada colectiva está mediada por el medio del ojo multifacetado de la cámara, y que esa multiplicidad de cámaras, videocámaras, y grabadoras forma un complejo de brillantes placas que se pueden pulsar, que componen su armadura de mediación pura. Nada orgánico penetra este caparazón insectoide que sirve al tiempo como crítico protector y mandíbula predatora, capturando velozmente imágenes, imágenes, imágenes. En su punto más extremo esta mediación toma la forma del *tour* guiado, donde cada imagen es interpretada por un experto licenciado, un guía de los Muertos, un Virgilio virtual en el Infierno de la falta de significado —un funcionario menor del Discurso Central y su metafísica de la apropiación—, un alcahuete de éxtasis sin carne. El verdadero lugar del turista no es el lugar de lo exótico, sino el no-lugar (literalmente el espacio utópico), el espacio de la mediana, el espacio de entremedias, el espacio del viaje en sí mismo, la abstracción industrial del aeropuerto, la dimensión de máquina del avión o el autobús. Así, el turista y el terrorista —estos fantasmas gemelos de los aeropuertos de la abstracción—, sufren un hambre idéntica por lo auténtico. Pero lo auténtico se retira cuando se acercan” (Bey, 2005).

PRIMERA SECCIÓN. DE LO EUROCÉNTRICO A LO DECOLONIAL

PROPUESTA TEÓRICO-METODOLÓGICA: IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS DECOLONIALES, INSTITUIDOS COLONIALES Y EN CONTRADICCIÓN

Antes de iniciar este primer apartado es necesario hacer ciertas precisiones mediante las respuestas de las siguientes interrogantes: 1) ¿desde dónde se presenta esta obra? es decir, ¿desde dónde se escribe?, ¿desde qué lugar se enuncia?; 2) ¿por qué pensar en la decolonialidad cuando se parte de referentes teóricos eurocéntricos y en gran medida coloniales?, ¿no es esto partir de una contradicción?; 3) ¿los imaginarios intersubjetivos son solo eso, decoloniales, no están atravesados por dinámicas económicas y, por tanto, son dominantes y hegemónicas, o viceversa, en el caso de los instituidos?, y 4) ¿por qué es necesario hacer uso de la teoría crítica para analizar estos imaginarios?

Primero, ¿desde dónde se presenta esta obra? Me gustaría evidenciar que mi lugar de enunciación¹ es desde la academia y, particularmente, desde una formación administrativa en turismo y una maestría profesionalizante en turismo rural. Cuando se investiga desde esta postura es obvio que los resultados estarán orientados a premiar los beneficios de esta actividad económica depredadora, llamada turismo rural y a romantizar la idea de los beneficios que genera en las comunidades rurales e indígenas. Es decir, se parte de una postura capitalista y, por tanto, desde la continuidad del colonialismo.²

Sin embargo, también escribo e investigo desde mi formación doctoral, desde las ciencias sociales con orientación a una sociología centrada en la teoría crítica, concebida como pensamiento y praxis, que permite abrir las categorías impuestas

¹ La contextualización de la razón es una forma de resistencia al colonialismo epistémico (Corona Berkin, 2020, p. 26). Cada contexto sociohistórico, cultural, económico y geográfico nos permite comprender los logros que surgen de la comunidad o el colectivo, y además tiene en cuenta raza, clase y género.

² “En su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos” (Quijano, 1992, p. 11). Pero, la colonialidad desde sus otros matices persiste, se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia cotidiana y a escala social. En este sentido es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista (Quijano, 2000).

desde el capitalismo y desnudar, pero sobre todo criticar, poner en duda, esa realidad capitalista y colonizadora que oculta, invisibiliza y violenta a los sectores más vulnerables del Sur global, desde sus características de raza, clase y género.

A la par, trato de argumentar que redacto desde una preferencia personal por el estudio de la fenomenología husserliana. Por lo anterior, es complicado desarrollar una propuesta como la que quiero mostrar, pues no dejo de ser académica e investigadora de una universidad pública en una facultad de turismo, es decir, desde una posición de privilegio, pero con la firme convicción de que puedo hacer aportes a otras miradas más críticas y transformadoras para comprender la realidad de los pueblos originarios o indígenas en nuestro país. En otras palabras, creo que es posible reconocer, cuestionar y deconstruir el propio lugar de enunciación, que implica re-pensarse y construir desde una subjetividad crítica.

Ahora bien, respecto a la segunda pregunta, ¿por qué pensar en la decolonialidad cuando se parte de referentes teóricos eurocéntricos y en gran medida coloniales?, solo se mencionará —en este primer intento por responderla, pues se abordará con detalle más adelante— que quizá el colonialismo haya sido excluido de la filosofía y, por tanto, de una mirada fenomenológica, como argumenta De la Peza Casares (2020) al afirmar que cuestiona y desestabiliza las teorías establecidas; lo cierto es que la fenomenología de Husserl permite analizar minuciosamente a ese sujeto de los procesos culturales, busca comprender e interpretar al ser humano desde sus horizontes de sentido, y —a condición de no tomarle como verdad universal y permitir que los sujetos de enunciación establezcan su propia narrativa— es una herramienta pertinente para esta investigación.

Se debe recordar que “las coordenadas espaciales de una obra no son más que un epifenómeno, pues no intervienen en el sentido de los textos. Este último se ubica más bien en las condiciones sociales de producción de la obra, es decir, de la posición social (dominante-dominado) que ocupa quien la produce” (Makaran y Gaussens, 2020, p. 22).

También hay que mencionar que se recurrió a la fenomenología de Husserl —filósofo alemán— para explicar las intersubjetividades, en las que aparentemente ha habido mayor análisis y no porque sea la única postura epistemológica. Se desconoce otra postura con herramientas tan trabajadas y discutidas, con las que es posible acercarse al sujeto de los procesos culturales. Por otra parte, con Cornelius Castoriadis —filósofo y sociólogo grecofrancés— ocurrió más o menos lo mismo, ya que no se

ubicó desde las ciencias sociales una teoría general de los imaginarios sociales y menos de los imaginarios sociales dominantes. Tampoco fue posible identificar investigadores desde la postura decolonial que trabajen o hayan trabajado imaginarios sociales, desde donde se intenta esta investigación. Parece que lejos de discutir si los imaginarios sociales son compatibles con la mirada decolonial o la teoría crítica, lo que interesa es visualizar hasta dónde es posible que sean útiles para dar voz a las subjetividades de los oprimidos, vulnerados y colonizados del Sur global y, en esta medida, construir desde el conocimiento situado, desde la crítica radical, la resistencia, los mundos otros, las utopías concretas y el todavía no o el aún no. Como argumentaría Silvia Rivera Cusicanqui:

Un criterio de selección de la literatura en pos de los conceptos que más se acercan a lo que observa o investiga, de aquellos que resuenen en su vida y puedan ser reapropiados o modificados a partir de un encuadre propio [...] el estudiante puede incluso prescindir de imágenes, y sin embargo escribir habiendo incorporado su mirada y sus experiencias de co-participación en el espacio/tiempo, en diálogo con sus sujetos de estudio. De este modo encara la tarea de traducirlas en palabras, y puede hacer una descripción “densa” (Geertz, [1973] 2003), dialogando, desde ese espacio situado, con los marcos de referencia y/o autorxs que ha elegido (citado en Rivera Cusicanqui, 2015, p. 25).

Así en la realidad no todo es completamente blanco o negro, existen grises y, desde está lógica surgen los imaginarios en disputa y la idea de que no todo es completamente subjetivo u objetivo. La linealidad no existe en teoría crítica, tampoco en la complejidad social. Mucho menos en los pueblos indígenas donde no hay pasado, presente ni futuro, sino tiempos que convergen, saberes que se retroalimentan, se asimilan o simplemente se usan para después hacerlos a un lado. Estos últimos son especialmente los conocimientos hegemónicos, que al ser ajenos se utilizan solo cuando así conviene a los intereses y objetivos de los pueblos indígenas.

Por lo anterior, se argumenta que, en cuanto a la tercera y cuarta preguntas, ¿los imaginarios intersubjetivos son solo decoloniales, no están atravesados por dinámicas económicas y, por tanto, son dominantes y hegemónicas, o viceversa, en el caso de los instituidos?, y ¿por qué es necesario hacer uso de la teoría crítica para analizar estos imaginarios?, respectivamente, vale comentar que los imaginarios intersubjetivos decoloniales están atravesados por lógicas capitalistas e institucionales. Por ello se

antoja obvio que no son en estricto decoloniales, planteamiento con el que nos cuidamos de no caer en la idealización de sujetos y procesos. De ahí la pertinencia de revisarlos desde las contradicciones, las disputas y el antagonismo social, categorías centrales de la teoría crítica. También se busca demarcar los imaginarios coloniales instituidos desde la enajenación, otra categoría medular en los estudios críticos.

En este marco, para construir la propuesta teórico-metodológica sobre los imaginarios intersubjetivos decoloniales e instituidos coloniales, así como los que están en contradicción, fue necesario recurrir primero a Cornelius Castoriadis —por los instituidos— y, posteriormente, a Edmund Husserl para los intersubjetivos. Para finalizar, la teoría crítica nos permite dar cuenta de la manera en que el antagonismo social atraviesa los imaginarios y establece dinámicas de disputa; así como la manera en que los imaginarios intersubjetivos están cargados de comunalidad y utopías concretas y, por su parte, los instituidos, de enajenación. En este sentido, los imaginarios intersubjetivos son pensados como mediaciones para explicar las prácticas otras *en, contra y más allá* de la enajenación y el capitalismo.

Investigar entonces desde la teoría crítica implica partir de estas tres categorías centrales: antagonismo (contradicción), disputa y enajenación. En este sentido, como se revisará detenidamente en el siguiente apartado, existen distintos tipos de enajenación: política (en y por el Estado), religiosa (en y por Dios), ideológica (en y por las ideas), etc. En todos estos casos nos hallamos ante productos de los hombres que se vuelven extraños a ellos. En cada caso se trata de entender las formas como producto de relaciones sociales, mediadas por abstracciones capitalistas: “En la enajenación ideológica, por ejemplo, se trata de investigar el modo de ser de estos productos humanos que son las ideas, descubrir cómo y en qué sentido objetivan relaciones sociales, y cómo y por qué, a su vez, la objetivación de esas relaciones se presenta como una contradicción entre su esencia interna y su forma de manifestarse” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 517).

Por tanto, se presentan imaginarios instituidos e intersubjetivos atravesados por dinámicas coloniales, capitalistas, enajenantes y antagónicas, pero también imaginarios decoloniales, de economías otras, sobre autonomía, autodeterminación, comunalidad y resistencias.

Un tercer imaginario es evocado por los que están en contradicción, que convergen con los dos anteriores (intersubjetivos e instituidos). En una dinámica en la que dichos imaginarios permanecen en constante transformación y disputa. Así, tenemos

imaginarios decoloniales a través de la comunalidad mediada por la utopía concreta; imaginarios instituidos coloniales de la enajenación y los imaginarios en contradicción, al interior de cada uno de ellos se presentan dinamismo y disputa, especialmente en los últimos —en contradicción— hay una lucha constante de oposición y refutación, en que la verbalización muestra una postura y las acciones otras, o incluso entre las propias narrativas y prácticas existen contradicciones constantes, porque lo social siempre tiene matices.

Antes de continuar es importante hacer un paréntesis para rastrear la postura decolonial que se trabajó en esta obra emanada de un proyecto de investigación. En este sentido, decolonialidad se entiende no estrictamente desde el grupo modernidad-colonialidad (Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo y Ramón Grosfoguel), que surge en el año 2000 para desarrollar toda una línea de investigación sobre estudios decoloniales, debido a que este grupo en buena parte excluye o niega la riqueza de los múltiples legados del pensamiento crítico y, por ende, de la teoría marxista, así como el antagonismo en los procesos colonizadores y cotidianos. No es casualidad que los estudios decoloniales reemplacen el capitalismo por la modernidad, la acumulación por el desarrollo, la subalteridad por la otredad o la conciencia por la identidad (Makaran y Gaussens, 2020). Para este giro decolonial “es funcional hacer contranarrativas y críticas epistémicas porque se exige de hacer investigaciones empíricas” (Makaran y Gaussens, 2020, p. 26), mientras se trafica con el capital simbólico.

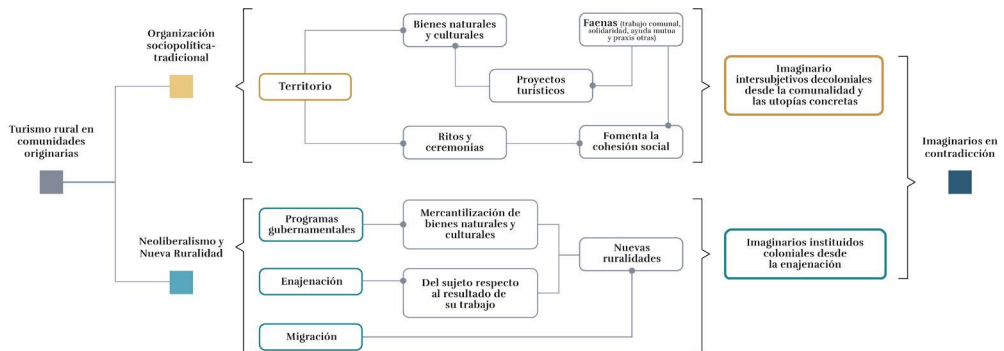
Por tanto, es importante remarcar que nuestra postura es más cercana al anticolonialismo de Silvia Rivera Cusicanqui o Raúl Zibechi, quienes mencionan que “la decolonización solo puede darse en la práctica” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 28), ya que la descolonización de la mirada, continúa Rivera: “Consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales. Sería entonces una suerte de memoria del hacer, que como diría Heidegger, es ante todo un habitar” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 23).

Sin embargo, nuestro proyecto de investigación tampoco está tan alejado de este “giro decolonial”, debido a que el tema central de la investigación es un tópico posmoderno, puesto que busca analizar “los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma” (Quijano, 2014, p. 788, en Makaran y Gaussens, 2020, p. 29).

Aunque nuestro enfoque sobre la decolonialidad sí parte del siguiente supuesto: “el colonialismo no es sólo un hecho del pasado o una colonialidad abstracta y transparente que atraviesa nuestro ser y nuestro saber, sino un proceso constante de despojo capitalista contra los territorios, los pueblos y la naturaleza” (Makaran y Gaussens, 2020, pp. 38-39). De ahí la pertinencia de trabajar la decolonialidad, la colonialidad y los imaginarios sociales desde la teoría crítica.

En este escenario se recurre al siguiente esquema empírico-teórico para poder mostrar una radiografía de lo que se presentará y desarrollará en lo sucesivo. Es decir, el esquema es una suerte de horizonte para poder comprender el desarrollo de los siguientes apartados. Por tanto, pensemos que se comenzó a la inversa, el esquema es la parte final de este texto; sin embargo, para efectos de comprensión también se muestra y comparte aquí. Incluso para partir de una idea preconcebida sobre lo que tratará el capítulo.

Figura 1.1. Imaginarios intersubjetivos, instituidos y en disputa



Fuente: Elaboración propia, 2024.

Como se observa, hay una propuesta propia desde un lugar particular de enunciación, que intenta generar una trazabilidad histórica, sociocultural y económica, que permita explicar, ¿por qué se generaron o dónde se gestaron los tres tipos de imaginarios mediante los que hoy se intenta explicar el Mundo de la Vida cotidiana en las comunidades de estudio? En este marco, se invoca la posibilidad de análisis de los distintos imaginarios desde posturas fenomenológicas y sociológicas.

IMAGINARIOS INSTITUIDOS DESDE CASTORIADIS

En el interés de reconocer los imaginarios sociales instituidos y, por tanto, dominantes e incluso coloniales, se recurre a Castoriadis (2013). Cabe aclarar que, a pesar de las diferentes clasificaciones que él construye sobre imaginarios,³ la que interesa analizar es el imaginario instituido y para dar cuenta de este es necesario un breve esbozo sobre lo que implica su opuesto, el imaginario radical.

Lo imaginario social es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social; mientras que el imaginario radical es posición, creación, dar existencia en lo psique/soma para la psique/soma. El imaginario social es, además, lo que se da como instituido (la historia hecha), que deriva de un reconocimiento y aceptación históricos, es decir, desde el capitalismo; por ejemplo, existe el imaginario de crecimiento, desarrollo, libre mercado, entre otros —aunque ello no implica que se acepten dócilmente—; y desde el imaginario radical, lo imaginado es construido sin referentes colectivos es solo producto de la creación imaginativa del sujeto en tanto ente individual. Aquí, por ejemplo, surge un vacío que se cubre desde la fenomenología de Husserl, a través de las habitualidades, que se sedimentan, gestan y actualizan en el sujeto.

Lo imaginario social, o lo social instituido, es la creación de significaciones imaginarias sociales y de la institución, pues como institución es presentificación de significaciones, tal como están instituidas. Por su parte, el imaginario radical o último es creación como presentificación de sentido siempre figurado-representado, “la capacidad de hacerse surgir como imagen algo que no es, ni fue, de sus productos, que podría designarse como lo imaginado” (Castoriadis, 2013, p. 204).

³ Castoriadis (2013) determina varios tipos de imaginarios: imaginario radical —individual—; instituido —historia hecha—; instituyente —historia que se hace—; significaciones en tanto imaginarios centrales o primeros; significaciones segundas o derivadas y el magma —del cual se puede extraer y construir— como significaciones imaginarias sociales.

El imaginario radical es entonces un fenómeno individual antes que social, que se presenta relativamente libre e irreductible a cualquier tipo de racionalidad. Luego, este imaginario individual pasa a ser social por la necesidad humana de establecer relaciones sociales en su existir y se colectiviza, no como una suma de imaginarios individuales, sino gracias a condiciones históricas dadas y sociales favorables para lograr ser instituidas (Cegarra, 2012).

En consecuencia, Castoriadis (2013) argumenta que todo intento de derivación exhaustiva de las significaciones sociales a partir de la *psique* individual parece abocada al fracaso, ya que desconoce la imposibilidad de aislar esta *psique* de un continuo social, que no puede existir sino está siempre ya instituido. Para que se dé una significación social imaginaria son necesarios unos significantes colectivamente disponibles, sobre todo, unos significados que no existen del modo en el que existen los significados individuales —como pensados o imaginados por tal sujeto—. En este punto vale la pena detenernos porque es necesario argumentar que, desde Husserl, el sujeto nace en un Mundo de la Vida pre-dado culturalmente, donde sabemos, existen también subalteridades (desde raza, clase y género). Así, este Mundo de la Vida es delineado en los horizontes de significación colectiva, pero dicha significación colectiva en ocasiones es impuesta a las subalteridades por la clase blanca hegemónica capitalista.

De esta forma, el imaginario capitalista de dominación y control racional, menciona Castoriadis, crea un contexto para valorar la identidad lógica y centrada en la racionalidad instrumentalista (Brown, 2016). Además, agrega Castoriadis, se pueden identificar paralelos en diversas formas sociohistóricas de dominación, pero el imaginario de la dominación y el control racional solo se vuelve omnipresente con las instituciones del imaginario capitalista (Brown, 2016).

Regresando a la fenomenología de Husserl, recurrir a ella es partir de constructos teóricos occidentales, lo relevante debería ser cómo estas categorías (habituales y Mundo de la Vida), nos permiten escuchar las voces de las subalteridades para mostrarlas y exponerlas en una suerte de visibilización decolonial. No es suficiente solo visibilizar, también es necesario decodificar, descifrar o, si se prefiere, deconstruir, pero esto solo es posible primero mediante la comprensión de esas experiencias significadas en el tiempo a través de las habitualidades, justo desde ese otro invisibilizado, y aquí es donde los imaginarios sociales o intersubjetivos se nutren con la mirada decolonial, que efectivamente intenta hacer emerger su propia verdad.

Por ello, la pertinencia de analizar los imaginarios desde la perspectiva de la teoría crítica, porque no se debe olvidar que lo intersubjetivo —por ser social y darse en lo social— también está atravesado por lo instituido —este sería un segundo plano desde un nivel más complejo—. Por tanto, dada la existencia de imaginarios que son impuestos (instituidos) y aquellos que son sociales (intersubjetivos), se da una disputa y una transformación continuas.

Los imaginarios surgen en diversas realidades sociales: capitalistas-colonizadoras, alternativas-decoloniales, desde la raza-clase-género, “que involucran a diversos actores y fuerzas sociales, a veces en términos conflictivos, capaces de imponer categorías ideológicas sobre una población, cuyo producto se constituye con la superposición de innumerables dimensiones” (Velasco, 2004, p. 56) y dinámicas sociopolíticas y económicas.

En este marco, siguiendo a Castoriadis (2013), los imaginarios instituidos están delineados por una visión y una concepción del mundo, por una matriz política, económica y colonial; por un modo de producción en una etapa dada, debido a que no hay más que un solo conjunto racional de métodos de producción, a lo que añade, no tiene sentido intentar desarrollar una sociedad por vías distintas de la industrialización —término en apariencia neutro—, pues finalmente da luz a todo su contenido capitalista. Así, agrega Castoriadis, los imaginarios capitalistas, subsumen al mundo bajo sus significados centrales (Brown, 2016, p. 31). Por tanto, los imaginarios instituidos permiten la funcionalidad de cada sistema institucional, su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas. El imaginario social es entonces:

Creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significado-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individualidades y colectivos este elemento no es otra cosa que lo imaginario de la sociedad o de la época considerada (Castoriadis, 2013, p. 234).

Por ello, Castoriadis continúa planteando que lo imaginario social o lo social instituido son en y por la posición-creación de significaciones imaginarias sociales y

de la institución;⁴ de esta como presentificación de significaciones, y de estas como instituidas. Asimismo, Castoriadis hace algunas precisiones y por ello argumenta:

Elegí el término *significaciones* porque me parece el menos inepto para expresar lo que quiero. Pero no debe ser tomado de ningún modo en un sentido *mentalista*. Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la *psique* de los individuos. Crean así una *representación* del mundo, incluida la sociedad misma y su lugar en ese mundo: pero esto no es un *constructum intelectual*; va parejo con la creación del impulso de la sociedad considerada (una intención global, por así decir) y un humor o *stimmung* específico —un afecto o una nebulosa de afectos que embeben la totalidad de la vida social— (Castoriadis, 1997, p. 9).

Los imaginarios sociales instituidos, por tanto, son conceptualizados de esta forma no solo porque representan las significaciones propias de una determinada sociedad en un momento histórico específico, sino porque, además, tienen un significante instituido como validado y reproducido —ello no necesariamente indica que es aceptado desde la docilidad—, y además es instituido por representar una institución específica, en el caso de estudio el modelo económico dominante (capitalismo-neoliberalismo) y el Estado neoliberal.

Estas dos instituciones representan, expresan y reproducen una serie de imaginarios dominantes y coloniales que permiten el control sobre los sujetos o comunidades menos favorecidos, sobre esas subalteridades desde raza, clase y género. En este sentido, Castoriadis (2013) menciona que las instituciones pueden ser, y son efectivamente, alienantes en su contenido específico. Lo son en la medida que expresan y sancionan una estructura de clase, más generalmente una división antagónica de la sociedad.

Desde esta perspectiva, los imaginarios instituidos del turismo rural en el neoliberalismo —entendidos como significaciones imaginarias sociales y de la institución— muestran diversidad de matices, ya que son impuestos por instituciones internacionales, nacionales y estatales, encasillados en el libre mercado, el crecimiento económico, la terciarización del campo y en la subjetivación del campesino o indígena

⁴ Una sociedad que descubriese, formulase y realizase su voluntad colectiva sin pasar por instituciones o cuyas instituciones jamás constituyesen un problema, es un sueño incoherente, un estado irreal e irrealizable (Castoriadis, 2013).

como empresario. Por ello, la pertinencia de abordarlos desde la postura de Cornelius Castoriadis.

En contraparte, los imaginarios intersubjetivos se trabajan desde la perspectiva de la fenomenología de Edmund Husserl, que permite analizar no solo lo instituido socialmente, sino al sujeto de los procesos culturales, tema y dimensión fundamental de la descripción y el análisis social, histórico, económico, político, etc. La dimensión subjetiva de la vida que valora, aprehende o rechaza, crítica o asume, de la vida biográfica que se prefigura, pero también da continuidad a su tradición a través de actos, ya siempre intersubjetivos y culturales.

Esos procesos culturales desde la vida que experimenta, desde donde se puede dar cuenta de lo que ocurre en ella, permiten hacer un análisis de la historia no como mera diacronía, como mera transición, linealidad de hechos o acontecimientos, sino como proceso en las contingencias. En otros términos, como conjunto de acontecimientos únicos pero contradictorios, discontinuos, no resueltos, sino más bien en continua transformación, mismos que deconstruyen el discurso o la narrativa del curso homogéneo de la historia.

Por tanto, el propósito de la propuesta —imaginarios desde la fenomenología husserliana— es alimentar los marcos interpretativos y de análisis desde la perspectiva de las comunidades receptoras (pueblos originarios) y desde posiciones en primera persona, que nos permitan dar cuenta de los hábitos y nuevas sedimentaciones de sentido que operan sobre la base de estos imaginarios, desde lo subjetivo e intersubjetivo decolonial.

IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL⁵

Primero, mencionaré que se analizará la construcción dinámica y contradictoria⁶ de los imaginarios desde la fenomenología, entendida esta como el análisis de las experiencias intersubjetivas y los imaginarios sociales en tanto redes de habitualidades, mismas que se construyen en la sedimentación de sentido. El sentido es la parte nodal en los imaginarios, es a través de los mismos que se habita y se comprende el Mundo

⁵ Texto completo en Osorio González (2020).

⁶ “El universo de las comunidades no es originario con historias y rituales puros e inalterados. Desde esta perspectiva, las culturas no están definidas de una vez por todas. Sus historias están siempre en movimiento, son contradictorias en ciertos momentos y son dinámicas” (Corona Berkin, 2020, p. 33).

de la Vida, el sentido que permite interactuar con la alteridad y a través del cual se pertenece y se construye comunidad.

Habituallidades

Para construir la propuesta de los imaginarios intersubjetivos es necesario remitirnos a la noción de habituallidades, categoría que actúa como puente hacia dichos imaginarios.

En este marco, “el yo es un sustrato de habituallidades [...] el respectivo carácter de ser y de ser así, como carácter permanente de tales objetos, es obviamente un correlato de habituallidad que se constituye en el polo yo mismo en virtud de sus tomas de posición” (Husserl, 1979, p. 121). Las *habituallidades* son, entonces, el resultado de la sedimentación de sentido de las experiencias.

Dicha sedimentación permite al sujeto adquirir capacidades expresadas en la forma “yo puedo” (el sujeto que se encuentra a sí mismo), que forman parte de la configuración de los horizontes de su experiencia actual. Estas habituallidades definen y construyen la manera en que los objetos de nuestro entorno cotidiano se nos presentan y en cómo aprehendemos los significados de nuestro mundo. Al mismo tiempo, “constituyen direcciones u orientaciones de la vida subjetiva entre y respecto de los objetos del entorno” (Venebra-Muñoz, 2019, p. 133), fundamento de certezas y saberes naturales que posibilitan la interacción del sujeto con el mundo, con otros sujetos y con otros seres vivos.

El ego posee, entonces, un mundo circundante que se da de manera continua. En este mundo aparecen objetos ya conocidos, organizados de forma permanente y otros cuyo conocimiento solo está anticipado. Los primeros son accesibles gracias a una adquisición originaria: una toma de conocimiento que explica lo nunca antes visto en intuiciones particulares. De este modo, la actividad sintética del yo constituye el objeto, en tanto unidad de sentido, lo idéntico en sus múltiples propiedades. Esta actividad instauro una habituallidad que convierte al objeto en propiedad permanente del yo, en cuanto objeto de determinaciones (Husserl, 1979).

De ahí que la esencia de la aprehensión del objeto consista en que, conforme se suceden experiencias progresivas, aparecen direcciones de determinación cada vez más ricas (Husserl, 2005). En otras palabras, aprehender una cosa implica nutrirla y completarla con nuevas experiencias que la evocan y la confirman. Cada objeto puede

descomponerse en niveles de sedimentación: las propiedades de primer nivel son alterables, mientras que las de nivel superior se constituyen como adquisiciones recientes que transforman la experiencia totalizada. Así lo advierte Husserl (2005, p. 79):

por todas partes se distinguen dependencias y constituciones de propiedades del primer nivel de las de nivel superior. Y la conformación de propiedades del nivel superior es de nuevo una conformación de propiedades reales, pero además adquiridas recientemente, estas afectan el nexo de la experiencia totalizada porque las alteraciones de propiedad del nivel inferior no son inmotivadas.

La motivación se configura entonces como el entramado entre la conciencia anterior (asociación) y la posterior (motivación), dentro de la conciencia del yo. “La motivación transcurre, empero, en la conciencia de ahora, a saber, en la unidad del curso de conciencia que está caracterizada como conciencia actual del tiempo pero que tiene su suelo en la conciencia originaria” (Husserl, 2005, p. 269). Las vivencias, de cualquier índole, son sedimentos de actos de razón previos, de analogías con estos, o bien, de fenómenos carentes de razón, como la sensibilidad y lo pre-dado en la esfera de la pasividad (Husserl, 2005).

El objeto aparece como unidad intersubjetiva de sentido, regla de apariciones posibles en la que lo similar motiva lo similar en circunstancias semejantes (Husserl, 2005, p. 262). La evocación y representación del objeto parten de un horizonte común que comparten las subjetividades, enmarcado en un contexto sociopolítico y cultural compartido.

En este sentido, toda percepción cósmica o apercepción de objetos y procesos se fundamenta en motivaciones asociativas. Para ilustrarlo, en los pueblos originarios *Hñähñu* o *Nujhu*, el territorio se percibe desde la vivencia y la experiencia transmitidas en la infancia, como una experiencia cultural mediada por los sentidos. Posteriormente, a través de la asociación y la motivación, el territorio se convierte en espacio social y de identidad: primero es lugar de subsistencia, luego ámbito de interacción comunitaria y, finalmente, elemento de autodeterminación e identidad colectiva.

De este modo, el yo no es un polo vacío, sino portador de sus habitualidades y, por ende, de su historia individual. Dichas habitualidades resultan de una génesis activa, enraizada en la pasividad. Husserl distingue aquí dos tipos de pasividad: “Primaria,

ligada a las asociaciones sensibles de la experiencia primitiva. [...] Secundaria, que sintetiza a partir de actividades previas del yo, delimitando el sentido histórico y cultural de la experiencia” (Husserl, 1979, p. 95).

La capacidad de caminar, hablar una lengua, reconocer la disposición de una mesa y actuar en consecuencia son ejemplos de habitualidades, cuyo sentido se sedimentó en una génesis activa y que hoy se viven como pasividad en relación con el yo actual.

Génesis pasiva y activa

Toda construcción parte de una génesis pasiva, entendida como lo dado de manera originaria (hábitos, instintos, impulsos culturales) que nutre la conciencia antes de la captación activa. Este trasfondo cultural y sensible constituye la base sobre la cual se construyen nuevas experiencias (Husserl, 1979; Venebra, 2018).

El sujeto, desde la infancia, absorbe lo ya dado culturalmente. Con el tiempo, estas experiencias sedimentadas permanecen como un subsuelo disponible para evocar o enriquecer el objeto con nuevos significados. Aquí interviene la génesis activa, donde el yo como sujeto libre, mediante decisiones y actos de razón práctica, produce nuevos objetos y sentidos.

Si bien la génesis activa depende de experiencias pasadas y decisiones previas, no se reduce a mera repetición inductiva. Cada toma de posición implica motivos y reafirma la identidad del sujeto como ser histórico y libre (Husserl, 2005). De esta forma, esta génesis pasiva y activa que en su conjunto conforman las habitualidades del sujeto, también en la interacción con la otredad (intersubjetividad) estructura las habitualidades sociales.

Habitualidades sociales e intersubjetividad

La fenomenología genética reconoce que las habitualidades también adquieren un carácter social a través de la intersubjetividad. La empatía permite que las subjetividades se vinculen mediante actos compartidos, constituyendo así subjetividades de segundo orden y estructuras comunitarias (Walton, 2012).

Una habitualidad es social a través de la empatía con el otro, es decir, desde la intersubjetividad. De ahí que lo social es suma de subjetividades, como subjetividad de múltiples voluntades, suma de individualidades que mantienen su concreción, en que la intersubjetividad se da en el mundo del espíritu común (*Gemengegeist*) o la esfera de la experiencia social. Aquí existe experiencia de otros sujetos, así como de sus vidas interiores; experiencia en la que se da su carácter, sus propiedades; experiencia de las formas comunitarias, cosidades comunitarias u objetos espirituales, es decir, culturales, objetos cargados o investidos de cierto valor y significado. La experiencia comprende aquí un momento de representación mediante la empatía (Husserl, 2005).

Sin embargo, no es que exista una colección de subjetividades sociales, sino que se reúnen para formar una subjetividad social más o menos organizada de forma íntima, que tiene su enfrente común en un mundo circundante o mundo externo, en un mundo que es para todos (Husserl, 2005). Para decirlo de otra manera, en un determinado colectivo existe una unidad de sentido intersubjetivamente constituida, o si se prefiere de habitualidades sociales que, en efecto, se gestaron con la agrupación de subjetividades-individuales. Para el caso se puede mencionar que, en comunidades indígenas, el sujeto-social nace en lo pre-dado de las construcciones sociales del Mundo de la Vida, pero estas construcciones se modifican en el tiempo y con la interacción de subjetividades, cuando al interactuar en ese mundo se unifica y, por tanto, se agrupa una determinada subjetividad social o intersubjetividad predominante. Sin embargo, nunca es estática, sino que se modifica constantemente con el devenir y las interacciones de los sujetos, que interactúan movidos por un campo de habitualidades, tanto pasivas como activas.

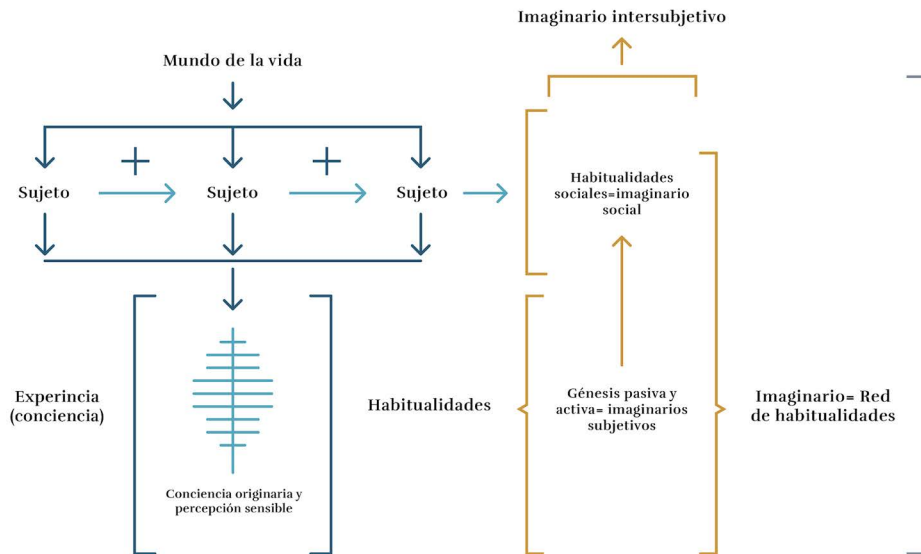
Propuesta teórico-metodológica: imaginarios intersubjetivos

Los imaginarios sociales se forman a partir de redes de habitualidades pasadas que significan y reactivan el presente. Cada persona porta una historia constituida por su génesis pasiva y activa. En la empatía con los otros, estas habitualidades individuales se transforman en habitualidades sociales, que nutren los imaginarios intersubjetivos. Estos permiten analizar cómo los colectivos construyen y comparten significados en contextos culturales y sociopolíticos específicos.

Lo anterior queda representado en el siguiente diagrama (véase figura 1.2): en el Mundo de la Vida existen sujetos y cada uno posee experiencia originaria; esta experiencia originaria, si se piensa como una suerte de edificio con diferentes niveles, el esqueleto que lo sostienen son las habitualidades, el sótano es la conciencia originaria, donde se ubica la experiencia sensible (percepción sensible).

Asimismo, cada sujeto es portador de una historicidad individual cimentada a través de sus habitualidades, mismas que son el resultado de la génesis pasiva y activa, que en su conjunto integran los imaginarios subjetivos, es decir, desde el sujeto individual, pero como sujeto social, como persona histórica. Las habitualidades, en la empatía con el otro, se constituyen como habitualidades sociales, suministro de los imaginarios intersubjetivos, categoría con la que ahora se tratará de analizar los imaginarios intersubjetivos, punto de llegada de la presente propuesta.

Figura 1.2. Imaginarios intersubjetivos



Fuente: Elaboración propia con base en Husserl (1962; 1979; 1980; 2005 y 2008).

Los imaginarios intersubjetivos están presentes en determinados horizontes del Mundo de la Vida (Osorio González (2020), en el Mundo de la Vida cotidiana como

horizonte en común —donde se da la comunidad— y en el territorio: horizonte geográfico. En la propia experiencia social, en que se nos presentan las objetividades sociales. Se puede comprender lo que es un matrimonio en tanto si yo mismo he ingresado a un matrimonio, si he pasado por él y ahora lo capto según su esencia. Esto sería percepción “lo así dado puedo ahora representármelo intuitivamente modificado; puedo producir formas de alteración intuitivas del matrimonio y, conforme a ello, captar en esencia diversas diferencias de matrimonio, y así tengo, por ejemplo, el material para valoraciones comparativas” (Husserl, 2005, pp. 245-247). De igual forma en un municipio: se alcanza la más plena comprensión como ciudadano activamente participante, viviendo todas las actividades cívicas pertenecientes al territorio del municipio. En estos escenarios se vive y se experimenta, se es copartícipe de la experiencia social (Husserl, 2005). Esto también ocurre con el territorio, el trabajo comunal, las celebraciones o las festividades tradicionales y la propia organización sociopolítica de las comunidades o pueblos originarios; en su conjunto estos son elementos de la comunalidad y son parte del mundo cultural.

La cultura desde la demarcación fenomenológica se revisita como la que permite “una creación de sentido, la sedimentación del mismo sentido dando forma a una materia, y la asunción solidaria, por los que comparten el espacio cultural, de ese sentido y forma material informada por ese sentido” (San Martín, 2004, p. 76); es decir, la cultura permite la creación de sentido de un objeto material (artesanías, alimentos, indumentaria, territorio, etc.) o inmaterial (tradiciones, costumbres, territorio, creencias, valores, identidad, religión, trabajo, organización sociopolítica, entre otros), pero también y, en consecuencia, genera una sedimentación y reconfiguración ese primer sentido creado o dado.

Por tanto, estos elementos: territorio, trabajo comunal, fiestas tradicionales y organización sociopolítica, son categorías que a través de los imaginarios intersubjetivos se significan. Por ello, lo que interesa es dar cuenta de la sedimentación de sentido, presente en las habitualidades (que forman o constituyen el contenido de los imaginarios), concretamente, de dichas categorías.

¿Cuál es la razón o por qué interesa delimitar o delinear los imaginarios intersubjetivos en el territorio, el trabajo comunal, las fiestas tradicionales y la organización sociopolítica en los pueblos originarios desde la mirada de la fenomenología de Edmund Husserl y en el marco de la implementación de actividades económicas ajenas a la comunidad, como lo representa la inserción, impuesta o no, del

turismo rural? Porque son estas las categorías básicas de lo comunitario, de lo social o intersubjetivo, donde es un poco más evidente y problemático el hecho de que se susciten transformaciones o modificaciones que transgredan las dinámicas orgánicas, tanto de las relaciones socio-culturales y políticas, como de reproducción de la vida, y lo que esto influye en las praxis otras desde la autonomía, la autodeterminación, pero específicamente en la subsistencia del pueblo originario y la reproducción de su comunalidad.

IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS DECOLONIALES DESDE LA COMUNALIDAD Y LAS UTOPIÁS CONCRETAS

Comunalidad y comunizar

Iniciaré este apartado pensando en la pertinencia de estudiar la comunalidad hoy en día, partiendo de su adjetivo más básico que nos remite a lo común, y comenzaré cuestionando, ¿por qué es importante pensar la comunalidad en pleno siglo XXI, cuando el sistema económico capitalista ha impuesto la propiedad privada como el principal valor que debe imperar en esta sociedad neoliberal, y cuando el colectivo la ha aceptado sin un “aparente” cuestionamiento?

En este sentido, Lomnitz (1973) pregunta, ¿cuáles son los mecanismos que permiten a millones de latinoamericanos básicamente huérfanos de toda protección social, subsistir en las *barriadas*⁷ o en las comunidades marginadas u originarias, a pesar de una supuesta falta de ahorros y de aptitudes para ganarse la vida?, ¿cómo estos cazadores y recolectores de la ciudad —en el caso que nos interesa del campo—, que viven en los intersticios de la economía urbana y carecen de seguridad económica y apoyo de los organismos de previsión social, se las arreglan para sobrevivir? La propiedad privada ha intentado individualizar la riqueza de lo común que, además, tiene prioridad por el libre mercado, la competencia, el despojo, y eso solo es posible dividiendo a la comunidad y apostando por una forma individualizada e instrumentalista de reproducción de la vida.

⁷ Barriadas: Campos de gestión de una forma de organización social, adaptada a la marginalidad (Lomnitz, 1973).

Así, Lomnitz (1973) sostiene que cuando una familia cambia de nivel de vida, la red de cooperación y los lazos de parentesco dejan de desempeñar una función útil para la familia nuclear y se convierten más en un estorbo, debido a que las múltiples obligaciones de la vida en red ya no son percibidas como pertinentes en el progreso económico, esto incluso puede explicar el debilitamiento de la cohesión social.

En consecuencia, ¿la comunalidad es inherente a la pobreza en las comunidades rurales o indígenas en las que aún se práctica? Porque parece que la respuesta es afirmativa, pero vayamos un poco más despacio, debido a que primero habría que reflexionar sobre lo qué es comunalidad, ¿qué implicaciones tiene en las comunidades indígenas, en este caso otomíes, El Alberto, en el Valle del Mezquital, Hidalgo, y en San Pedro Atlapulco, Ocoyoacac, Estado de México?, ¿cuáles son las razones por las que aún se practica la comunalidad en estas localidades, a pesar de estar inmersas en actividades productivas capitalistas, como el desarrollo de actividades de turismo rural, es decir, bajo dinámicas de mercantilización de la naturaleza?

Primero, es necesario recuperar el concepto de comunalidad desde los autores que investigan la categoría o mejor aún que la practican desde sus comunidades. En este sentido podemos rescatar la aportación del antropólogo mixe, Floriberto Díaz Gómez (2004), quien argumenta que la comunalidad se resume en cinco puntos: 1) la Tierra como madre y como territorio, 2) el consenso en asamblea para la toma de decisiones, 3) el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, 4) el trabajo colectivo como un acto de recreación, y 5) los ritos y ceremonias en expresión del don comunal. Como se observa, lo que da cuenta de la comunalidad no solo son elementos tangibles, sino significantes que se construyen y se evocan, es decir, estos imaginarios desde lo social en comunidad.

Por su parte, Juan José Rendón Monzón (2003) plantea otros elementos como: 1) el territorio comunal, 2) el trabajo comunal, 3) el poder político comunal, y 4) la fiesta comunal. Mientras que los elementos auxiliares de la vida comunal son: 1) el derecho indígena, 2) la educación indígena tradicional, 3) la cosmovisión, y 4) la lengua tradicional. En síntesis, elementos propios del mundo cultural, del horizonte de cultura en los pueblos originarios.

Otros autores desde la teoría crítica plantean lo común “como expresión de un proceso antagónico que niega al capital y, al mismo tiempo, como capaz de producir y reproducir la vida social bajo otros fundamentos.⁸ Desde esta perspectiva, lo común

⁸ Ana Dinerstein (2017b) hablaría de una utopía concreta, el afirmar la vida con prácticas otras y a la vez con ello negar al capital.

y su cuidado es producto de la actividad humana, del hacer concreto⁹ orientado al disfrute cualitativo y directo de la riqueza social” (Navarro, 2013, p. 165). Y, agregaría Holloway (2015), el comunizar es “el movimiento contra aquello que se interpone en el camino hacia la autodeterminación social de nuestras vidas” (p. 95).

Por tanto, ser indígena desde la comunalidad, lo común, el comunizar —comunizares, en plural— debe tener una doble implicación, la primera es la edificación individual e identitaria a través de un horizonte de sentido, dado en la subjetividad y alimentado por la experiencia colectiva desde las apercepciones, o como menciona Jean Piaget (1980) desde una génesis,¹⁰ o visto desde Edmund Husserl (2005), vía las habitualidades pasivas y activas. Y la segunda desde la interacción con la otredad —comunidad hacia adentro, naturaleza—, desde la praxis otra, vía los comunizares,¹¹ con el propósito de reproducción de la vida en colectivo.

Sin embargo, de acuerdo con Sunyer y Monterroso (2016), la ruta hacia la comunalidad pasa por dos condiciones: la primera es estimar el grado de conciencia

⁹ “El trabajo concreto es simplemente trabajo que produce riqueza en todas sus variedades: fabricar un automóvil, escribir un artículo, cocinar una comida, limpiar las calles. Aquí no hay nada que conduzca a una separación entre constitución y existencia. Construyo una mesa, la uso o se la entregó a alguien para que disfrute de ella: su existencia como mesa habla directamente de mi acción de haberla hecho. Hay un hacer y una cosa hecha, y no hay separación entre ambos. El trabajo abstracto es la misma actividad, pero vista ahora desde la perspectiva de la producción de mercancías. Construyo una mesa, y lo que importa ahora no son las características individuales de la mesa o mi relación con ella, sino su valor o su precio en el mercado [...] El trabajo abstracto crea un mundo de cosas, un mundo de existencias separadas de su propia constitución, un mundo de identidades que proclaman: somos, un mundo de sustantivos indiferentes a los verbos que les dieron existencia, un mundo de fetiches (como los llamó Marx). El trabajo abstracto es dinámico, está impulsado por la búsqueda del valor, de la ganancia, pero presenta sus creaciones como cosas independientes del acto de su creación [...] Es el trabajo abstracto el que mantiene atrapados el potencial y creatividad sin límite del trabajo concreto, es decir, del hacer humano. Por lo tanto, es la clave para comprender todas las otras formas de encierro o dominación” (Holloway, 2015, pp. 96-98).

¹⁰ Se basa en la convicción de que todas las estructuras que conforman la convicción humana tienen una génesis a partir de alguna organización anterior por medio de los procesos de transformación constructiva. Las estructuras más simples van incorporándose en otras de orden superior. Tal que las formas cognitivas más elevadas de la etapa anterior corresponden a las unidades de trabajo del nivel superior (Piaget, 1980).

¹¹ “No se trata del comunismo-en-el-futuro, sino de una multiplicidad de comunizares, aquí y ahora. ¿Esto significa que no puede haber una ruptura radical del capitalismo? Por supuesto, no. Tenemos que romper la dinámica del capital, pero el modo de hacerlo no es proyectando el comunismo en el futuro, sino reconociendo, creando, expandiendo y multiplicando los comunizares (o las grietas en la textura de la dominación capitalista) y fomentando su confluencia. Es difícil para mí imaginar la superación del capitalismo sino es a través de la confluencia de comunizares, en un torrente que margine al capital como forma de organización y deje sin efecto su violencia” (Holloway, 2015, p. 106).

comunitaria que los propios miembros tienen, su sentimiento de comunidad; segundo, conocer y reconocer los problemas con los que diariamente se enfrenta la comunidad en la gestión de sus bienes (naturales, culturales o mixtos), y en la búsqueda comunitaria de fórmulas para solucionarlos. Y de hecho en una tercera condición habría que mencionar el papel que juega el Estado-neoliberal al tratar de erradicarla, al menos por dos razones:

La primera de ellas porque las comunidades detentaban una parte importante de los recursos naturales del país y, la segunda, porque su concepción de la vida, de la economía, de la naturaleza y los recursos se sitúa en las antípodas del sistema económico que defiende el discurso liberal: la integración del indígena en el modelo económico y social liberal ha sido y es uno de los retos que ha tenido el México moderno. El campesino y las comunidades siguen siendo vistos como auténticas rémoras para el progreso del país y la creación de riqueza. A esto se le ha llamado el problema del campo (Sunyer y Monterroso, 2016, p. 22).

Así, los conocimientos tradicionales de los campesinos, su forma de entender la tierra y la naturaleza, sus formas de organización social y económica, en síntesis, sus imaginarios sociales y las praxis (utopías concretas¹² o comunizares) que permiten mediarlos, no son compatibles con el sistema económico que se había impuesto. Por lo que las estructuras de carácter social, como el ejido y la comunidad, difícilmente podían conciliar con esta forma de concebir la producción agrícola y ganadera (Sunyer y Monterroso, 2016).

En este sentido, la vida en comunidad no ha sido solo una utopía, también ha formado parte de la economía rural, la organización social, política y cultural. Es un comunizar como grietas anticapitalistas en sus diversas vertientes, como verbo revolucionario para hacerle frente al mercado y al capital, estos últimos como ejes

¹² La categoría de utopía concreta busca también discutir la importancia de la constelación de luchas en búsqueda de formas alternativas de reproducción social y propone que estas no suponen una acción positiva sino afirmativa. Mientras la primera acepta el mundo tal cual es, buscando acomodarse, la segunda, niega dicho mundo a través de afirmar la alternativa por medio de una crítica experimentada, vivida. Establecer esta diferencia entre luchas positivas y afirmativas resulta fundamental para reconocer el potencial crítico y revolucionario de las utopías concretas emergidas en busca de formas alternativas de reproducción de la vida más allá de la forma valor. Sin esta diferenciación, el principio de negatividad se convierte en una crítica abstracta, desprendida del movimiento real de lucha, sin especificidad histórica y, además, colonial, partícipe de la opresión de la crítica experimentada de los sujetos subalternos que no encuentran eco en la teoría crítica (Dinerstein, 2017b).

que regulan las relaciones socioculturales y políticas, que además deshumanizan, al enajenar al obrero o jornalero de sus medios de producción y al fetichizar el resultado de su trabajo. De ahí que si se quisiera responder a una de las primeras interrogantes de este apartado sobre ¿por qué es importante pensar la comunalidad en pleno siglo xxi? Las anteriores, serían las razones más evidentes para afirmar que no solo es importante, sino urgente, reflexionar, y además actuar en consecuencia.

En síntesis, aunque los imaginarios intersubjetivos se gestan en un primer plano en el sujeto individual, mediante las habitualidades pasivas y activas, *a posteriori* se colectivizan en la empatía e interacción con el otro, cuando se presentan desde las habitualidades sociales o intersubjetivas; en esa comunicación con la otredad se validan y se reproducen desde esquemas de comunalidad, categoría nodal en esta obra. La comunalidad es una forma de estar, vivir e intervenir el Mundo de la Vida en los pueblos originarios, en este sentido lo común se construye a través del territorio, el trabajo comunal, las festividades y ritos tradicionales y una organización sociopolítica tradicional y autónoma.

De ahí que interesa demarcar los imaginarios intersubjetivos decoloniales, desde la comunalidad en las localidades de estudio, pero también importa subrayar y nutrir estos imaginarios de la comunalidad con las utopías concretas que se manifiestan a través de las praxis otras de Silvia Rivera Cusicanqui (2015) y Raúl Zibechi (2015). Esas praxis otras son orgánicas y son además mediaciones entre los imaginarios y la realidad dada. Así, las utopías concretas afirman la vida al negar el capital.

Utopías concretas

Para analizar esta categoría se retomarán las nociones conceptuales y cuestionamientos que desde el marxismo abierto Ana Dinerstein (2017a) ha trabajado. Dicha investigadora se cuestiona sobre ¿cuáles son las tensiones y contradicciones entre la necesidad de negar la forma valor, y la necesidad de afirmar la vida en una sociedad donde la reproducción de la vida está mediada por la forma valor dinero?¹³

¹³ Dinerstein (2017a, p. 6) menciona que la crisis hoy, la crisis económica y financiera global, implica una crisis de reproducción de la vida. En este sentido, la crisis del 2008 evidenció claramente que las tres tendencias emergidas a finales de los años setenta, es decir, la financiarización creciente del capital, la precarización y fragmentación de la fuerza de trabajo y la crisis del papel del Estado en la reproducción social, hoy se han vuelto predominantes y funcionales a la expansión del capital global. Hoy el empleo

Con ello Dinerstein sugiere que es necesario repensar una vez más la inseparabilidad de la teoría y la práctica como principio fundamental del marxismo como teoría de lucha. Busca también discutir la importancia de la constelación de luchas en la búsqueda de formas alternativas de reproducción social y propone que estas no suponen una acción positiva sino afirmativa. Mientras la primera acepta el mundo tal cual es, buscando acomodarse (imaginario instituido); la segunda niega dicho mundo a través de afirmar la alternativa por medio de una crítica experimentada, vivida (imaginario decolonial y praxis otras). Establecer esta diferencia entre luchas positivas y afirmativas resulta fundamental para reconocer el potencial crítico y revolucionario de las utopías concretas, emergidas en la búsqueda de formas alternativas de reproducción de la vida más allá de la forma valor. Sin esta diferenciación, el principio de negatividad se convierte en una crítica abstracta, desprendida del movimiento real de lucha, sin especificidad histórica y, además, colonial, partícipe de la opresión de la crítica experimentada de los sujetos subalternos, que no encuentran eco en la teoría crítica (Dinerstein, 2017b).

En las ciudades del Sur global, aunque no exclusivamente, han emergido nuevos sujetos en lucha y organizaciones comprometidas con iniciativas de cooperación relacionadas con vivienda, alimentación, tierra, educación y salud, en contextos de desempleo, precariedad, vulnerabilidad y exclusión social. Estas prácticas colectivas atraviesan hoy muchos espacios urbanos con resistencias y rebeliones que incluyen propuestas innovadoras de trabajo no tradicional. Estas experiencias muestran su papel transformador, así como su aportación al negar al capital y crear formas alternativas de reproducción social, como ensayos de un mundo en el que la reproducción social no estaría mediada por el dinero (Dinerstein, 2017b). En otras palabras, experiencias construidas desde un imaginario decolonial, donde otro mundo es posible.

En consecuencia, estas luchas por la reproducción social autónoma:

Son luchas de clase que se expresan como luchas sociales —ecológicas, agrícolas, cooperativas—, en última instancia, no se trata de movimientos sociales como los entiende la teoría norteamericana o la europea. Se trata de otro tipo de movimiento de clase, territorial, ético, ecológico, prefigurativo, que trata de responder a la crisis de

asalariado formal y las formas de ciudadanía y bienestar asociadas a este en el mundo occidental han dejado de ser los medios más importantes a través de los cuales se logra la reproducción individual, familiar y la reproducción social de las comunidades urbanas enfrentadas al capital financiero y al Estado nacional que se vuelve cada vez más autoritario.

reproducción social precipitada por el neoliberalismo global con acciones colectivas que están basadas en luchas en torno a la vida (Dinerstein, 2017b, p. 10).

Desde esta perspectiva, Dinerstein se sigue cuestionando, ¿de qué manera la negación como forma de emancipación puede dar cuenta de este tipo de lucha de clases, es decir, la lucha de clases referida a la lucha por la vida y por formas alternativas de reproducción social? (Dinerstein, 2017b). Para responder recurre a la noción de utopía concreta,¹⁴ con lo que se detiene a establecer una diferenciación entre pensamiento y praxis positivos y pensamiento y praxis afirmativos.¹⁵ Mientras el pensamiento y la práctica positivos aceptan las condiciones y realidad dadas, la praxis afirmativa niega a partir de afirmar la vida. Esta afirmación es crítica, no es sumisa como la positiva, pero es consciente de que afirmar es arduo, porque no implica aceptar, sino navegar las contradicciones de una vida en sociedad.

Es así como la relevancia del análisis de los imaginarios intersubjetivos adquiere relevancia, en tanto mecanismos que permiten mediar en la praxis estas manifestaciones alternas, denominadas utopías concretas. En otras palabras, partir del sentido que guardan los imaginarios es también delimitar esos sentidos, ese significado ya no solo desde la evocación subjetiva, sino desde la práctica cotidiana, desde las acciones, en las que es posible identificar y visibilizar contradicciones o disputas. Los imaginarios desde la evocación verbal pueden ser unos y otros en la praxis, en esta disputa se presentan los imaginarios en contradicción.

Ahora bien, ¿por qué abordar los imaginarios desde la comunalidad y las utopías concretas? Primero, porque tanto la comunalidad como las utopías son formas de estar *en, contra y más allá* (Holloway, 2015) del Estado y el capital. Segundo, porque son mecanismos que agrietan la dominación y la colonialidad del ser, el saber y el poder.

¹⁴ “La utopía concreta navega en las venas abiertas del capital oponiéndole la esperanza desde su propio seno. La misma contiene en su interior un espacio que aún no es, pero que puede anticiparse en el presente. No se corresponde completamente con la realidad, sino que se aventura más allá de ella. La utopía concreta es praxis revolucionaria porque es un movimiento de lucha contradictorio que moviliza la función utópica de la esperanza en busca de otra forma que agrieta la realidad (Holloway, 2010) y empuja los bordes de legibilidad de la realidad más allá de lo que existe” (Dinerstein, 2017b, p. 12).

¹⁵ La afirmación está guiada por la búsqueda de realización del aún no de Bloch (2004 y 2007). Por ello, estas luchas por encontrar “formas alternativas de reproducción social han devuelto el elemento utópico a la lucha de clases de una manera peculiar: se trata de lo que llamo utopías concretas. La utopía actual no es abstracta a realizarse en el futuro sino una utopía concreta” (Dinerstein, 2017b, p. 11). La utopía concreta recupera los contenidos de ese todavía no consciente como movimiento permanente y contradictorio dirigido hacia la apertura de nuevos horizontes (Dinerstein, 2017b).

En este sentido son herramientas que descolonizan, por tanto, son decoloniales. Y la tercera razón es porque se gestan y reproducen desde la empatía con la otredad, en esa interacción entre intersubjetividades, es decir, la suma de subjetividades que convergen, cuestionan, interpelan, pero también validan y reproducen sedimentaciones de sentido, en el caso que nos interesa en comunidades otomías.

En contraparte existen otro tipo de imaginarios, que más bien colonizan y dominan, como es el caso de los imaginarios instituidos. Significantes y significados impuestos desde el capital y el Estado capitalista y neoliberal. Estos imaginarios son el resultado de un modelo económico y político hegemónico caracterizado por la mercantilización de la naturaleza, el despojo de los bienes comunes, la propiedad privada, el libre mercado, la razón instrumentalista y la riqueza para unos cuantos, en detrimento del colectivo. Estos imaginarios son los *imaginarios instituidos coloniales*.

IMAGINARIOS INSTITUIDOS COLONIALES DESDE LA ENAJENACIÓN

El modelo neoliberal legitima, valorativamente, la lógica discursiva del capitalismo sobre la vida humana:

En este discurso homogeneizador confluyen distintos imaginarios sociales, los cuales, si bien no se identifican entre sí, terminan por ser funcionales al sistema: el imaginario de la razón instrumental que ahoga las potencialidades de las prácticas emancipadoras; el imaginario postmoderno que disuelve las utopías y subjetividades en una pluralidad fragmentada; el imaginario de la despolitización que insiste en identificar la actividad política con las decisiones de expertos, obviando la participación ciudadana; el imaginario social conformado sobre la convicción de que hay que aceptar el sistema tal y como es pues carecemos de la posibilidad de construir alternativas. Estos y otros imaginarios sociales se conjugan dando lugar a una cultura de la desesperanza y configurando una identidad de la sumisión (Novoa Pérez, S. f., s. p.).

En consecuencia, es necesario identificar y visibilizar los imaginarios instituidos en los recortes empíricos, en particular, en las comunidades más desfavorecidas y violentadas del Sur global. En nuestro caso, en los pueblos originarios del México profundo, de Bonfil Batalla (2006), pero también del México contemporáneo de Yásnaya Elena

Aguilar Gil;¹⁶ María de Jesús Patricio Martínez;¹⁷ Magdalena García Durán¹⁸ y Martina García Cruz.¹⁹

Para lograr lo anterior, primero hay que revisitar la categoría teórica que, desde el marxismo y la teoría crítica, desnuda estos escenarios de colonización, dominio y violencia, dicha categoría es nombrada: enajenación.

Enajenación

Los imaginarios sociales instituidos son mediados por la enajenación. Y, de acuerdo con Sánchez Vázquez (2003), en los *Manuscritos de 1844*, dicha enajenación no se sintetiza en el comportamiento del obrero concreto hacia sus productos, su trabajo y otros hombres; sino que expresa el hecho objetivo de la depauperación física y moral del obrero, la transformación de este en una mercancía, la explotación del obrero para que produzca para otros, así como la separación del trabajador de sus productos y condiciones de trabajo (Sánchez Vázquez, 2003). En suma, la enajenación engloba una serie de hechos o fenómenos, tanto de orden subjetivo como objetivo, aunque el Marx maduro ponga más énfasis sobre el segundo y el Marx joven en el primero (Sánchez Vázquez, 2003).

Los imaginarios instituidos evocan principalmente una enajenación objetivada, a través de un modelo económico hegemónico, que también implanta imaginarios instituidos subjetivados que sostienen a los primeros.

En *La ideología alemana*, Marx considera “la enajenación como un fenómeno que no se reduce a la actitud subjetiva del individuo hacia sus productos, sino como un fenómeno social que surge y se desarrolla históricamente a partir de una determinada relación económica: la división social del trabajo” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 507). Sin embargo, ya en *El capital* la enajenación aparece como fetichismo económico. Así, mientras que en los “*Manuscritos de 1844* el trabajo enajenado hace referencia a la negación de la esencia humana, en *El capital* se tiene presente la cosificación de unas relaciones entre los hombres; es decir, se describe el carácter fetichista de los objetos (mercancía, dinero y capital) en que dichas relaciones se objetivan o materializan” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 513).

¹⁶ Lingüista mixe, escritora, traductora, investigadora y activista de derechos lingüísticos.

¹⁷ Marichuy, médica y vocera representante indígena en las elecciones federales del 2018.

¹⁸ Concejal del Gobierno del Congreso Nacional Indígena.

¹⁹ Bordadora, artesana de origen Hñāhñu en Chilcuautla, Hidalgo.

En otros términos, la enajenación²⁰ se presenta subjetiva y objetivamente siempre y cuando el sujeto (obrero) se ubique en una relación de exterioridad con sus productos y con su actividad (Sánchez Vázquez, 2003). Además, en una relación exterior que lo domina parcialmente. Se dará entonces: *a)* una enajenación material respecto a los medios de producción; *b)* una enajenación de capacidades que están a merced del trabajo enajenado; *c)* una enajenación del proceso de trabajo como tal —el obrero es un apéndice de la máquina—; *d)* una enajenación respecto del producto de su trabajo, el producto no le pertenece, objetivamente es una mercancía que lo niega al materializar —cosificar— las relaciones sociales de producción, y *e)* una enajenación de sentido, del sentido que guarda el trabajo como actividad humana, el trabajo en la vida, el tiempo del trabajo y el ser en el trabajo.

Por tanto, la enajenación como alienación o fetichismo de acuerdo con Novoa Pérez (S. f.) al generar la pérdida de la esencia humana, al ser transferida a un producto externo al hombre, también abre la posibilidad y la necesidad de su recuperación por los sujetos, mediante su emancipación o autonomía. He aquí donde se presentan las grietas (Holloway, 2015) como estos espacios o momentos de otro-hacer (trabajo concreto), como grietas en el sistema de dominación capitalista. Holloway (2015) agrega, no son precisamente autonomías, porque, de hecho, no se gobiernan a sí mismas: son empujes en esa dirección. Son empujes-en-contra, porque empujan contra la lógica del capital, pero también son utopías concretas.

En este punto es importante detenernos y cuestionar la relación del trabajo concreto, el hacer y las grietas respecto a los imaginarios intersubjetivos e instituidos, donde se puede reflexionar en esa relación desde el momento que se argumenta que los imaginarios son el resultado de la sedimentación de sentido de las experiencias, de esa red de habitualidades que permiten mediar la praxis. Ahora bien, el trabajo concreto

²⁰ De la misma manera que *El capital* no agota el análisis de la formación social capitalista —en cuanto estructura compleja que entraña las relaciones y dependencia mutua de una serie de estructuras, entre ellas, la supraestructura política e ideológica que Marx se propuso en alguna ocasión analizar—, tampoco el fetichismo agota las formas de enajenación: hay enajenación política (en y por el Estado), religiosa (en y por Dios), ideológica (en y por las ideas), etc. En todos estos casos nos hallamos ante productos de los hombres que se vuelven extraños a ellos. Ahora bien, en cada caso, se trata de determinar en qué consiste la contradicción entre la esencia (humana, social) de un producto y su forma de aparición. En la enajenación ideológica, por ejemplo, se trata de investigar el modo de ser de estos productos humanos que son las ideas, descubrir cómo y en qué sentido objetivan relaciones sociales, y a su vez, cómo y por qué la objetivación de esas relaciones se presenta como una contradicción entre su esencia interna y su forma de manifestarse (Sánchez Vázquez, 2003, p. 517).

es una manifestación de un hacer otro que suele estar atravesado por los imaginarios instituidos desde la enajenación, o los intersubjetivos desde utopías concretas, cuando la praxis afirmativa niega a partir de afirmar la vida.

Pero ¿cuál es la relación que guarda el imaginario instituido-colonial y el intersubjetivo-decolonial respecto al pensamiento y práctica positiva o frente a la praxis y pensamiento afirmativo? Si nos remitimos a la praxis positiva, esta acepta las condiciones y realidad dadas, no las enfrenta, no las confronta, simplemente se adecua a ellas. Aquí el imaginario que permea es el instituido, el que domina, el hegemónico que impone, pero también el que fomentó la enajenación en los sujetos. Por el contrario, el intersubjetivo-decolonial desde la praxis afirmativa, crítica, se revela al afirmar la vida, busca el *aún no* de Bloch (2004; 2007), el *en, contra y más allá* de Holloway (2015) o el *todavía no* de Dinerstein (2017a).

Sin embargo, es importante remarcar que ambos imaginarios están atravesados por esos elementos positivistas y, en todo caso, si se habla de imaginarios intersubjetivos decoloniales es en la medida en que estos están latentes o activos, pero aun cuando logran afirmarse y transformarse en praxis, nunca se realizan por completo y tienden (peligrosamente) a su positivización, o a ubicarse en el borde, a permanecer indefinidamente en el *todavía no*. En este caso son imaginarios en contradicción.

IMAGINARIOS EN CONTRADICCIÓN

La comunalidad y la utopía concreta desafían los parámetros de legibilidad de la realidad dada, se convierten en una forma compleja de la resistencia que, simultáneamente, niega, crea, entra en contradicción *en, contra, y más allá* del Estado, la ley, el capital (Dinerstein, 2017a), para producir un excedente intraducible en el lenguaje capitalista, patriarcal y colonial. Ahora bien, este lenguaje está presente no solo en términos o palabras que se utilizan para nombrar sucesos, fenómenos, objetos, situaciones, también en cómo se concibe la convivencia, la vida en colectivo y, en general, la reproducción de la vida. Se pasa de un hacer concreto a una mercantilización de la vida por el trabajo que enajena. En otras palabras, esto se traduce en imaginarios instituidos.

En este escenario parece necesario plantear la urgencia y emergencia del saber decolonial, de esa mirada desde la raza, clase, género y sexo (dualidad) (Guerra,

2018), para hacer frente a la colonialidad del saber, el poder y la explotación de la vida (del ser), que finalmente se relaciona con la comunalidad, la utopía concreta y esas prácticas en clave esperanza, a partir de las cuales surgen experiencias alternativas de tiempo, espacio y cooperación como política afectiva, que acerca a las resistencias indígenas y no indígenas (Dinerstein, 2017b).

La decolonialidad, por tanto, posibilita “poner en tensión los saberes hegemónicos ontologizadores y atravesar el cerco disciplinario” (Guerra, 2018, p. 97); permite una “forma otra de conocer, pensar, ser, hacer y vivir” (Ortiz y Arias, 2019, p. 5), desde la cual se gestan alternativas de rearticulación, resignificación, creación de resistencias y conocimientos en contextos situados.

Pero, todo esto ¿de qué manera se relaciona e incluso puede estar atravesado y articulado con los imaginarios en contradicción? Primero, no olvidemos que mientras los imaginarios intersubjetivos están condicionados por la sedimentación de sentido presentes en las habitualidades, estas a su vez se forman en contextos situados, es decir, en determinados escenarios socioculturales, políticos y económicos, lo que incluso les permite a este tipo habitualidades primeras e imaginarios *a posteriori*, gestar dinámicas al interior de ellos, desde las disputas y las transformaciones constantes.

Así los contextos situados —además— han sido marcados por una colonialidad del ser, el saber y el poder colonial, que los ha violentado, pero no vencido. Por eso existen imaginarios de un hacer, pensar, conocer y vivir otro, es decir, imaginarios mediados por esa utopía concreta que ahora son imaginarios intersubjetivos decoloniales, gestados y practicados desde los sujetos en resistencia, desde la raza, la clase y el género, y para el caso que nos interesa desde comunidades otomíes, como El Alberto y San Pedro Atlapulco.

Estos imaginarios intersubjetivos decoloniales desde la comunalidad y las utopías concretas están constantemente atravesados por los imaginarios instituidos coloniales. En este marco se puede argumentar que no son totalmente puros, sino que se encuentran en contradicción y disputa. Pensarlo así nos permite ser coherentes con la realidad social dada, misma que es compleja y dinámica, pero también contradictoria, esto además posibilita la no idealización ni linealización de procesos y fenómenos sociales.

Porque las dinámicas sociales son complejas, son procesos continuos y luchas permanentes, que se gestan en marcos coyunturales específicos, como se intentará mostrar en el siguiente apartado, en especial, en la sección tercera sobre contextos situados y pueblos originarios.

SEGUNDA SECCIÓN.

PROCESOS COYUNTURALES EN EL MARCO DE LOS IMAGINARIOS

NEOLIBERALISMO Y NUEVA RURALIDAD

El neoliberalismo comenzó hacia finales de la década de los treinta como una corriente de pensamiento sobre la economía capitalista, después se consolidó en una teoría económica, cuyos principales exponentes fueron Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises, Milton Friedman y Karl Popper; radicalmente opuesta al comunismo, al socialismo y a cualquier forma de intervención activa del gobierno. En la década de los ochenta se cristalizó como una doctrina de la economía política, debido a que en la década anterior —los setentas— se hizo patente la crisis general de sobreacumulación.¹ Esta aparece, cuando excedentes de capital —a veces acompañados por excedentes de fuerza de trabajo— permanecen ociosos sin que se vislumbren salidas rentables. Por ello, personajes como Margaret Thatcher, luego de su elección en 1979, necesitada de un marco teórico más adecuado para afrontar la crisis la pone en práctica. En este sentido, junto con el presidente de Estados Unidos, Ronald Reagan, transformó toda la orientación de la actividad estatal, apartándola del Estado del Bienestar y dirigiéndola hacia el apoyo activo de las medidas de promoción de la oferta y el libre mercado, lo que permitió un nuevo ciclo de acumulación de capital (Harvey, 2007). Por supuesto que, para operar dicha política, en especial en países periféricos, como los de América Latina, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) fueron piezas clave:

Con la privatización y la liberalización del mercado como divisa, el movimiento neoliberal logró convertir en objetivo de la política estatal una nueva ronda de *cercamientos de los bienes comunales*. Los bienes públicos en poder del Estado fueron lanzados al mercado para que el capital sobreacumulado pudiera intervenir en ellos, reformarlos y especular sobre ellos. Así se abrieron nuevas áreas de actividad rentable, y eso contribuyó a mitigar

¹ Tales crisis se manifiestan típicamente como exceso de capital (en mercancías, dinero o capacidad productiva) y de fuerza de trabajo, sin que al parecer haya ningún medio de acoplarlos rentablemente para realizar tareas socialmente útiles (Harvey, 2007, p. 80).

el problema de la sobreacumulación, al menos durante un tiempo. Pero, una vez en movimiento, estas iniciativas suscitaron terribles presiones para hallar cada vez más áreas, en el propio país o en el extranjero, a las cuales poder aplicar la privatización (Harvey, 2007, pp. 124-125).

De acuerdo con Harvey (2005), la neoliberalización puede ser interpretada ya sea como un proyecto utópico con la finalidad de realizar un diseño teórico para la reorganización del capitalismo internacional en crisis; o bien, como un proyecto político para restablecer las condiciones para la acumulación de capital y restaurar el poder de las élites económicas. Holloway (1988) explica que la pertinencia de esta neoliberalización se expresa también para resolver la crisis en formas de dominación, en las que se expone cómo la recuperación de la crisis para el capital se manifiesta en la reafirmación de su autoridad, en su derecho de administrar y mandar. En este sentido, hay un viraje de las estrategias capitalistas hacia ideas más autoritarias, hacia una dirección empresarial y un Estado más autoritario.

En una línea similar, Bonnet (2007) comparte que las políticas neoliberales buscan una recomposición de la acumulación —asociada con la desregulación de los mercados internos y la apertura hacia el mercado mundial— y de la dominación —vinculada con diversos cambios en las formas y funciones del Estado—. Las políticas neoliberales son una intervención política de la burguesía en la lucha de clases, que apunta a una recomposición de la acumulación y la dominación capitalista a través de la imposición de la disciplina del mercado sobre la clase trabajadora, mediante mecanismos monetario-financieros. Con lo anterior, se impulsa un proceso de mercantilización de relaciones sociales previamente estatalizadas.

El neoliberalismo opera como una política económica mundial que viene a profundizar los antagonismos de clase. En este escenario, dicha política económica mundial ocasiona estragos devastadores no solo en el ambiente —conjuntos de recursos o bienes naturales y culturales de la sociedad en general—, sino además en grupos marginados y vulnerables del mundo como los campesinos y los pueblos originarios. De ahí que la desigualdad y explotación son elementos inherentes al capital, en que el neoliberalismo implica la supresión de las mediaciones que atenuaban o disfrazaban dichos efectos en el capitalismo keynesiano.

Este proceso neoliberal también ha ocasionado modificaciones en la forma como comprendemos y percibimos el mundo, desde una mirada que se ha agudizado en lo

individual, instrumental y material. Nos vinculamos con el otro, en esas relaciones intersubjetivas para cumplir los objetivos, nuestros objetivos definidos asocialmente, en que la vida social es el universo o espacio instrumental que permite y facilita su cumplimiento (Tapia, 2008). Lo social, desde el neoliberalismo, únicamente es un medio para la realización de libertades, deseos y necesidades asocialmente originados e imaginados (Tapia, 2008).

De esta forma, cobra pertinencia abordar los imaginarios sociales desde tres perspectivas de análisis: primero, desde una construcción social o intersubjetiva constituida desde las habitualidades, dictadas a partir de la fenomenología de Edmund Husserl; después, comparados o enfrentados en un segundo plano con los imaginarios impuestos, institucionales —desde Cornelius Castoriadis—, por lo que dada la existencia de imaginarios que son impuestos —instituidos— y aquellos que son sociales hay una disputa y una transformación constantes entre ellos. Todo lo cual da lugar, en un tercer plano, a los imaginarios en contradicción inmersos en la dinámica material de lo social, misma que atraviesa, modifica, constituye, pero también es cuestionada e interpelada entre dichos imaginarios.

En este sentido habría que mencionar la mediación² que hacen los imaginarios en la praxis, a través de categorías como comunidad, autonomía, utopía concreta y el todavía-no de Ana Dinerstein (2016), que para el caso de los pueblos originarios se abrazan a la autonomía colectiva como su utopía movilizadora, se experimenta con nuevas formas de auto-organización, autorrepresentación, autodeterminación y autogestión. “Los movimientos autónomos se embarcaron en una construcción compleja y prometedora, conservando una distancia relativa (discursiva y también práctica) respecto del Estado y otras formas institucionalizadas” (Dinerstein, 2016, p. 24), por ejemplo, desde y contra el turismo rural y su mercantilización de la naturaleza y la cultura.

El neoliberalismo ha impulsado transformaciones en las divisiones del trabajo, en las relaciones sociales, en las áreas de protección social, en las formas de vida y de pensamiento, en las actividades de reproducción, en los vínculos con la tierra, e incluso —agrega Harvey (2005)—, en los hábitos del corazón. Es tal su influencia que ha llegado a incorporarse a la forma natural en que muchos de nosotros significamos y

² Quizá se podría pensar la mediación desde la perspectiva de Peter Lamborn Wilson (Hakim Bey), al mencionar que todo el arte —o todo el imaginario social— consiste en una mediación adicional de la experiencia.

vivimos el mundo, desde un imaginario de la dominación imperialista y colonizadora, lineal, positivista, evolucionista, individualista, pero también deshumanizante y destructiva.

Sin embargo, el capitalismo-neoliberalismo no solo se muestra desde lo ideológico, también se encarna y se cimienta en la sobreacumulación, la explotación, la mercancía, el valor de cambio o en la libertad individual; esta última permite poseer propiedad privada, que a su vez se traduce en la posibilidad de ser propietarios de recursos o bienes naturales y culturales —muchos de los cuales son o eran de uso común—, como los bosques, el agua, terrenos comunales y saberes ancestrales para producir medicina, comida, vestimenta, artesanías (utensilios de uso cotidiano) entre otros.

Empero, una vez que estos bienes naturales y culturales son propiedad privada, el siguiente paso es explotarlos para convertirlos en mercancías; entendamos la mercancía desde la lupa de Sohn-Rethel (2007), inconmesurable, si se le quiere comprender en su valor de uso, debido a que una mercancía es el resultado de un valor de cambio.

En este punto cobra sentido el libre mercado, en que los empresarios pueden ofertar sus productos o mercancías, para ello este mercado debe ser atractivo, en el sentido de tener pocas regulaciones comerciales, se deben reducir los impuestos a las grandes empresas y crear un clima favorable para atraer la inversión extranjera. He aquí donde el papel del Estado neoliberal es fundamental, porque debe garantizar no solo la propiedad privada, sino la protección de las instituciones del libre mercado, la inviolabilidad de los contratos y la solvencia de las instituciones financieras por encima del bienestar de la población o la calidad del paisaje. A la par, el Estado también debe generar marcos normativos que permitan legalmente lo anterior, es decir, crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de dichas prácticas neoliberales.

En este escenario desaparece el Estado de Bienestar, porque se abandona el sistema de provisión social —privatizar las empresas públicas, entre ellas: la vivienda social, disminuir las prestaciones en salud y educación, eliminar los subsidios sociales y desaparecer algunos derechos de los trabajadores: aguinaldo, antigüedad, entre otros—. Esto también significó enfrentar el poder de los sindicatos, atacar todas las formas de solidaridad social que estorbaban o entorpecían la flexibilidad competitiva y la acumulación de capital (Harvey, 2005).

El Estado es ahora más hostil porque, además, es un Estado neoliberal y, por tanto, un Estado que ha pasado de ubicarse en el modelo capitalista liberal a ubicarse

en el neoliberal, donde sus funciones están más orientadas hacia el beneficio del capital privado y al recrudescimiento de la dominación capitalista.

Por ello, vale recordar la postura de Bonnet (S. f.) respecto del Estado: el Estado capitalista se deriva de la separación entre productor y medios de producción, condición de posibilidad para la constitución de las relaciones sociales capitalistas. Sobre la base del antagonismo de clase (capitalistas-trabajadores) y no de la competencia entre capitalistas, se erige el Estado. Sin embargo, mientras que la clase capitalista se constituye plenamente —es decir, políticamente— como clase *en* el Estado, la clase trabajadora lo hace *contra* el Estado. Por tanto, la reproducción de la dominación,³ en el sentido político, le corresponde al Estado —este sería el nudo de la relación de dominación capitalista— y la reproducción económica de la explotación, al capital. Es decir, hay una suerte de separación de lo político respecto de lo económico, el Estado capitalista es en realidad un proceso *permanente* de separación político-económica. Sin embargo, ello no implica que el Estado no sea una forma de las relaciones sociales capitalistas, pensarlo así —argumenta Bonnet—, permite sentar las bases para una crítica de la manera en que aparece el Estado capitalista en la ideología dominante.

El Estado neoliberal utiliza, como menciona Harvey (2005), sus poderes de persuasión, cooptación, de soborno y de amenaza para mantener el clima de consentimiento necesario para perpetuar el poder político a través, por ejemplo, del ejercicio del monopolio de la violencia y la represión, negando en este ejercicio, por tanto, las mismas libertades y derechos que supuestamente defiende, el derecho individual a la libertad de acción, de expresión y de elección.

Ahora bien, otra etapa no del Estado, sino de la crisis del capitalismo en su versión neoliberal se da en el momento en que los recursos, sobre todo de corte natural, inician un proceso de agotamiento debido a su sobreexplotación provocando la crisis de capital por sobreacumulación. Aquí se prefigura un escenario que David Harvey (2007) define como acumulación por desposesión. Esta acumulación por desposesión surge como respuesta a los problemas de sobreacumulación, mediante la aplicación de una política en el ámbito internacional de neoliberalismo y privatización, que corresponde en el terreno internacional con periódicas devaluaciones depredadoras de activos de un lugar a otro, cuando el proyecto neoliberal de privatización universal

³ “Nosotros preferimos reservar el concepto de dominación para la esfera de lo político (el Estado, entonces, sería el nudo de la relación de dominación capitalista) y emplear el término comando para la esfera de lo económico” (Bonnet, S. f.).

cobra sentido como intento de solución. La privatización “consiste esencialmente en la transferencia de activos públicos productivos a empresas privadas. Entre estos activos productivos se encuentran los recursos naturales: tierra, bosques, agua. Estos son activos que el Estado posee en nombre del pueblo al que representa [...] Arrebatárselos para venderlos a empresas privadas representa un proceso de desposesión bárbaro, a escala sin precedentes en la historia” (Harvey, 2007, p. 127).

Por tanto, se puede traducir esta acumulación como un acto de robo y violencia estructural-simbólica, pero además como el resultado de ajustes espacio-temporales específicos desde lo económico-político, en el marco de las estructuras capitalistas-neoliberales, que no solo se constituyen en el tiempo, sino también en determinados territorios, que están cambiando y que son producto de lo sociohistórico y económico.

En consecuencia, donde se da la explotación, se produce una creciente desarticulación y desequilibrio entre el espacio y las sociedades que lo habitan, así se introduce un conjunto de relaciones externas, inorgánicas a los modos de reproducción local, que explotan la naturaleza y a las poblaciones, transformándolas y precarizando sus condiciones de reproducción local (Tapia, 2009). A través, por ejemplo, de la desagrarización del campo, mediante la diversificación de actividades en el medio rural, que encuentra su centro en la multifuncionalidad del territorio y la pluriactividad campesina, mediante la inserción de actividades agroindustriales o terciarias como el turismo rural.

Así, el neoliberalismo, como menciona Kay (2009), solo les ha otorgado a los campesinos y comunidades originarias menos oportunidades de tener acceso a los recursos productivos. En ocasiones, incluso ha provocado que pierdan sus propios recursos, como sus tierras, debido al cerco neoliberal y a la acumulación mediante el despojo. Es esta crisis en la economía de los campesinos —provocada para desplazar la otra crisis en el modelo capitalista keynesiano— la que ha forzado a muchos a dedicarse a múltiples actividades para subsistir, específicamente, a partir de la década de los setenta, cuando la disminución de las posibilidades de acceso a los recursos productivos dio lugar a su desagrarización y los ha forzado a ocuparse en actividades no agrícolas o a migrar.

Los integrantes de las familias de campesinos se han visto gradualmente forzados a buscar empleos asalariados muy precarios, lo que ha dado lugar a la flexibilización y la feminización del trabajo en el campo (Kay, 2009), y a la inserción del campesino en actividades de servicios turísticos, donde se ocupa de atender al turista en su calidad de empleado o de “pequeño empresario”. Se busca convertir al campesino-indígena

en empresario, para posibilitar, en un primer plano, la enajenación ideológica, al tratar de imponerle un sistema de ideas que buscan objetivar cierto tipo de relaciones socioeconómicas que le son inorgánicas, ajenas y, por tanto, que no pertenecen a su forma de convivir con la otredad —llámese sujetos de la comunidad o naturaleza—.

Las políticas neoliberales y el modelo económico predominante han tratado de imponer una nueva forma de organización y producción en las comunidades rurales e indígenas, en las que predominan el cambio de actividades tradicionales por una diversificación de las mismas, llamada *nueva ruralidad*; misma que invita o impone —en la mayoría de casos— a ser parte del modelo neoliberal, pero desde un escenario de desigualdad económica y explotación capitalista, en que el capital busca privatizar los recursos para su sobreexplotación y reducir al campesino a empleado.

Lo anterior ha gestado en las comunidades rurales o pueblos originarios donde se ha impuesto o implementado este modelo de turismo rural indígena, conflictos y competencia interna, debido a que se insertan valores y prácticas capitalistas, como la propiedad privada, el interés individual e instrumentalista, que priman sobre lo común, sobre el bienestar de lo común. Además, el turismo y este modelo neoliberal les ha quitado la autosuficiencia y está rasgando sus formas orgánicas de organización y reproducción.

En resumen, para los campesinos más pobres, la pluriactividad ya no es siquiera un medio de subsistencia, lo que da lugar a la descampesinización, la desagrarización, la semiproletarización o la proletarización, inclusive. De ahí su creciente explotación, ya que se han convertido en “proveedores principalmente de mano de obra barata y flexible para el capitalismo, y han perdido en gran medida su capacidad de producir alimentos baratos. La diversificación se ha convertido en una estrategia de acumulación de capital y mayor bienestar solamente para aquellos campesinos con mayores recursos” (Grammont y Martínez, 2009, en Kay, 2009, p. 624).

En este marco, si bien las dinámicas de descampesinización, desagrarización y pluriactividad han sido analizadas desde los años setenta por autores clave como Kay (2009), Tapia (2008; 2009) y Harvey (2005), resulta pertinente incorporar miradas contemporáneas que actualicen estas lecturas a la luz de las transformaciones recientes. Estudios como los de Barrera-Bassols y Escalona-Aguilar (2020) y datos del Atlas Agroalimentario del Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera en México (SIAP; 2023), muestran que el campo mexicano ha experimentado nuevas formas de

reterritorialización, agroecologización y resistencia desde lo comunal y lo indígena. Estos procesos complejizan la noción de una desagrarización lineal, revelan estrategias híbridas que articulan lo agrícola, lo turístico, lo migrante y lo comunal, como parte de una economía moral campesina que resiste al capital, pero también negocia con él.

De igual manera, investigaciones recientes sobre comunalidad, economía indígena y sujetos rurales contemporáneos (Rendón-Monzón, 2022; Toledo, 2020) muestran que el modelo neoliberal, si bien ha penetrado las estructuras comunitarias, también ha sido cuestionado mediante prácticas locales de defensa del territorio, de autogestión y de reapropiación simbólica. De forma que actualizar el análisis del mundo campesino implica no solo replantear los datos cuantitativos, sino incorporar categorías más situadas y críticas, que reconozcan la agencia.

MÉXICO EN EL NEOLIBERALISMO

De acuerdo con Bonnet (2007), la expresión *políticas neoliberales* nos remite a un amplio espectro de políticas de recomposición de la acumulación y la dominación capitalista. En esta misma línea, John Holloway (1988) concuerda en que el neoliberalismo surge para resolver la crisis de formas de dominación, a través del autoritarismo.⁴ Aunque con Bonnet la dominación solo compete al Estado, que reproduce las relaciones capitalistas. Mientras que Harvey (2005) apuesta por entender el neoliberalismo como un proyecto político, pero también como el resultado de ajustes espacio-temporales para salir de la crisis del capitalismo keynesiano, cuyo objetivo fue restablecer las condiciones para la acumulación de capital y restaurar el poder de las élites económicas.

Sin embargo, Bonnet (2007) agrega que el neoliberalismo surge de la crisis iniciada hacia finales de la década de los sesenta, como expresión de la oleada de la lucha de clases que se extendió por el mundo en la siguiente década, los setenta. Dicha coyuntura, argumenta Bonnet, permite el reemplazo de las viejas políticas keynesianas que habían acompañado la expansión capitalista de posguerra, pero que resultaban cada vez más incapaces de revertir su crisis hacia nuevas políticas neoliberales que apuntaban a recomponer la acumulación y la dominación capitalista, que habían sido impugnadas en el terreno de la lucha de clases. Esto último empata con la postura de

⁴ Sin embargo, el autoritarismo no es el fin, es un medio para la imposición de las medidas que establece el capital, para impulsar, expandir e intensificar las formas de explotación capitalista.

Harvey, quien menciona que en la década de los ochenta, el neoliberalismo se cristaliza como una doctrina de la economía política, debido a que en la década anterior (los setenta) se hizo patente la crisis general de sobreacumulación. Bonnet parte de la crisis del capital como expresión de la lucha de clases, y Harvey de la crisis del capital como expresión de la sobreacumulación. Pero, se puede argumentar que los dos concuerdan en que el fin último del neoliberalismo es restablecer las condiciones de acumulación y dominación de los grupos hegemónicos capitalistas.

Lo anterior influye directamente en el campo mexicano y exacerba su crisis, en este sentido Bartra (1977), a través de un breve esbozo histórico argumenta que:

El reparto agrario que sigue a la revolución de 1910, y que se intensifica durante el régimen de Cárdenas, es, en general, lento y burocrático y no entrega más que minifundios; sin embargo, durante casi cuarenta años sirve para vincular la tierra a un número creciente de campesinos [...] De 1910 a 1950 el número de campesinos sin tierra no deja de disminuir (1910: 3.1 millones, 1930: 2.4 millones, 1940: 1.9 millones, 1950: 1.4 millones). Pero el censo de 1950 es definitivamente el que muestra un número menor de campesinos sin tierra en la historia de México.

De 1950 a 1970 el número de pequeños productores con tierra no solo no aumenta, sino que disminuye, pasando de 2.5 millones a 2.1 millones; mientras el número de campesinos sin tierra casi se duplica pasando de 1.4 millones en 1950 a 2.5 millones en 1970.

Pero la insuficiencia de las tierras en manos de los campesinos no sólo se expresa en 2.5 millones que carecen de parcela, pues casi dos millones de los que sí están en posesión disponen de minifundios temporales que no les proporcionan lo suficiente para subsistir, de tal modo que tienen que sumarse a los que carecen de tierra en busca de ingresos complementarios (Bartra, 1977, pp. 172-173).

En consecuencia, el ascenso del movimiento campesino mexicano de 1970 tiene causas coyunturales, pero hunde sus raíces en las condiciones básicas de la estructura socioeconómica del país, debido a que de 1940 a 1965 la agricultura mexicana aun cumplía las funciones que le había asignado la reproducción económica y social del capitalismo dependiente: generación de excedentes agropecuarios exportables, transferencia de plusvalía generada por el trabajo rural, y retención y liberación controlada de la mano de obra rural; sin embargo, a partir de 1970 esto dejó de ocurrir

y el Milagro Mexicano generado por el cumplimiento de las funciones anteriores comienza su periodo de crisis acompañado por los movimientos campesinos en México. Mismos que se agrupan en *a)* lucha de los pequeños productores por los precios, *b)* lucha de los trabajadores por los ingresos, *c)* combate por la democracia y contra la imposición política, y *d)* la lucha generalizada por la tierra (Bartra, 1977).

Son las contradicciones de un capitalismo dependiente y periférico las que se expresan en la agudización de la lucha de clases rural. Con el ascenso de un movimiento campesino, portador de reivindicaciones que son incompatibles con el sistema capitalista mexicano —aunque no del todo con la producción capitalista general—, se hacen manifiestos los límites del capitalismo en los países neocolonizados por el imperialismo (Bartra, 1977), pero además se dan las pautas para ciertas reconfiguraciones del sistema capitalista.

Asimismo, en México, otra consecuencia de la crisis antes descrita es el impago de su deuda externa, entre los años 1982 y 1984, y su posterior refinanciación. Aunque dicha refinanciación fue permitida a cambio de la aplicación en el territorio mexicano de políticas neoliberales⁵ (monetarias, fiscales, de reestructuración de ingresos y gastos, políticas del mercado, políticas laborales y sociales, entre otras). “Esta fórmula se convirtió en un protocolo de comportamiento después de que tuviera lugar lo que Stiglitz denominó la *purga* de todas las influencias keynesianas que pudieran existir en el FMI en 1982” (Harvey, 2005, p. 36). El Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) se convirtieron, a partir de entonces, en centros para la propagación y la ejecución del fundamentalismo del libre mercado y de la ortodoxia neoliberal. A cambio de la reprogramación de la deuda a los países endeudados se les exigía implementar reformas institucionales, como recortar el gasto social, crear legislaciones más flexibles del mercado de trabajo, y optar por la privatización. México

⁵ “Políticas monetarias de dinero escaso, sostenidas en la restricción de la emisión monetaria, el manejo de la tasa de interés o la fijación del tipo de cambio y las políticas fiscales de reducción del déficit presupuestario mediante la reducción de gastos o el aumento de ingresos públicos, así como también políticas de reestructuración de ingresos (como la reducción de los impuestos pagados por los capitalistas) y gastos (como el aumento de los gastos de la defensa). Abarca políticas del mercado tendientes a la supresión de regulaciones preexistentes, y a la vez, políticas de promoción de grandes corporaciones para la competencia internacional. Combina políticas laborales de flexibilización de contratos y condiciones de trabajo y políticas sociales de mercantilización de la salud, la educación y las jubilaciones con nuevas políticas asistencialistas para los sectores más marginados. Reúne políticas que debilitan unas instituciones del aparato del Estado, como los parlamentos, con políticas que fortalecen otras, como los bancos centrales, en relación con los mecanismos de check and balances de la democracia capitalista” (Bonnet, 2007, p. 144).

fue uno de los primeros Estados que cayó en las redes de lo que se convertiría en una creciente columna de aparatos estatales neoliberales repartidos por todo el mundo (Harvey, 2005).

Lo anterior fue también condición estructural y factor político para permitir que organismos financieros internacionales obligarán a México a tomar una serie de decisiones políticas y económicas, cuyo principal objetivo fue vulnerar los distintos elementos sobre los que se sostenía el orden keynesiano.

Para ello, nuestro país firma en 1992 el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), mismo que entró en vigor el 1 de enero de 1994. Esto significó particularmente la privatización de la tierra y, con ello, de los ejidos. En el país:

La Constitución de 1917 protegía desde la Revolución Mexicana los derechos legales de los indígenas y los consagraba en el sistema de ejidos, que reconocía la propiedad y el uso colectivo de la tierra. En 1991, el gobierno de Salinas aprobó una ley de reforma que permitía y alentaba la privatización de las tierras del ejido.⁶ Dado que este promocionaba la base para la seguridad colectiva de los grupos indígenas, el gobierno estaba abandonando su responsabilidad en el mantenimiento de esa seguridad. Además, ése solo fue uno de los asuntos incluidos en el paquete general de privatizaciones emprendidas por el gobierno de Salinas, que desmantelaron las protecciones de seguridad social y tuvieron un efecto previsible y dramático sobre la distribución de los ingresos y la riqueza. La resistencia frente a la reforma del ejido fue muy amplia, y los grupos campesinos más radicales acabaron apoyando la rebelión zapatista que estalló en Chiapas en enero de 1994,⁷ el mismo día en que debía entrar en vigor el ALCAN. La subsiguiente rebaja de las barreras aduaneras supuso un nuevo golpe cuando importaciones baratas provenientes de las grandes empresas agrícolas estadounidenses, eficientes, pero también muy subvencionadas

⁶ Artículo 27. La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada [...] La restitución de tierras, bosques y aguas a los núcleos de población se hará en los términos de la ley reglamentaria (Gobierno de México, 2014, pp. 49, 55 y 56).

⁷ Las causas del levantamiento zapatista fueron dos: las políticas previstas para el sector agropecuario a partir de la aprobación del tlcán —reducción de apoyos al campo, la eliminación de los precios de garantía sobre granos y otros productos agrícolas básicos, dificultades para el acceso al crédito— y, sobre todo, las modificaciones hechas al artículo 27 de la Constitución, que quebraba la imprescriptibilidad e inalienabilidad de la propiedad social —uno de los acuerdos conseguidos durante la Revolución contra la libre transacción de tierras— volvía a recuperar la posibilidad de la acumulación de la propiedad (Sunyer y Monterroso, 2016, p. 8).

(hasta el 20 por ciento del coste) hicieron bajar el precio del maíz y otros productos hasta un nivel en el que los pequeños productores agrícolas no podían competir. Amenazados por el hambre, muchos de esos campesinos se vieron obligados a dejar sus tierras para engrosar la legión de desempleados que abarrota las ciudades (Harvey, 2007, p. 126).

Estos hechos solo subrayan las constantes luchas que los pueblos indígenas han gestado, resistido y librado por la defensa de su territorio, sus recursos y sus bienes comunes, pero también dan cuenta de los escenarios que generaron la posibilidad de una autonomía.

Sin embargo, ¿qué ocurre específicamente en los pueblos originarios en México, en tanto la sociedad rural ha sido transformada como consecuencia de la ampliación y profundización de las relaciones de mercado en el campo?, ¿cómo se explican estas transformaciones en el medio rural y qué contradicciones generan estas modificaciones en las comunidades rurales y sus formas de reproducción socio-económica? Estos cuestionamientos se explican parcialmente con la inserción de México en las dinámicas del neoliberalismo, particularmente con la emergencia de la nueva ruralidad, como consecuencia de las políticas neoliberales, que a su vez desencadenaron escenarios de nuevas ruralidades, entendidas como procesos socioculturales, políticos y económicos situados, que tienen su base en la política económica neoliberal: nueva ruralidad, pero que no se restringe a ella, más bien se matiza con cada contexto específico.

Nueva ruralidad como política económica neoliberal

En este apartado se intentará esbozar las diferentes posturas, desde donde se trata de comprender la nueva ruralidad. Por ejemplo, Llambí y Pérez (2007) argumentan que al comienzo de la década de los noventa, en algunos medios académicos latinoamericanos se propuso la noción de nueva ruralidad como un concepto “paraguas”, con el objeto de generar, en el corto plazo, una agenda de investigación interdisciplinaria e interinstitucional sobre las relaciones entre los macroprocesos globales y los procesos territoriales. Sin embargo, estos autores advierten que desde la academia existen tres problemas epistemológicos sobre la nueva ruralidad que frecuentemente se encuentran disociados en la literatura. Uno, la teorización de las transiciones, es decir, la contextualización histórica de los procesos de cambio social

estructurales y sus manifestaciones territoriales. Dos, la teorización de la agencia, en otras palabras, el análisis del papel de los diferentes actores sociales en estos procesos. Y tres, la teorización del espacio, en el sentido de la contextualización territorial de los procesos de cambio estructurales.

Por su parte, Cristóbal Kay (2009) postula que el concepto nueva ruralidad es un enfoque muy latinoamericano de los estudios rurales:

Aunque pudo haber tenido cierta influencia de los estudios europeos que utilizaban una perspectiva orientada al actor (Long y Long, 1992; Van der Ploeg, 1993) y más específicamente de los que analizan la “agricultura a tiempo parcial” (Arkleton Trust, 1985; Gasson, 1986) y la “pluriactividad” (Marsden, 1990; Reis *et al.*, 1990), así como la “multifuncionalidad” de la agricultura y los territorios (Losch, 2004) [...] Algunos autores de la bibliografía europea han comenzado a utilizar el término “nueva pluriactividad rural” (Eikeland, 1999) y se aboga para que se dejen de utilizar conceptos como “rural” y en su lugar se continúe con el estudio de lo “postrural” (Murdoch y Pratt, 1993, en Kay, 2009, pp. 609-610).

Sin embargo, desde las interpretaciones más comunes —primer enfoque sobre la nueva ruralidad (NR)— esta es utilizada como un marco para analizar las transformaciones en la globalización neoliberal, al destacar ciertos problemas que otras aproximaciones no han resaltado lo suficiente o que han ignorado. Los que acogen el concepto de nueva ruralidad:

Los nuevos ruralistas, si se me permite referirme a ellos de esta manera, resaltan los diferentes aspectos de las transformaciones rurales, todos destacan la creciente diversificación de las actividades rurales y la importancia de los empleos e ingresos no agrícolas en las estrategias de sustento de los campesinos y de los trabajadores agrícolas [...] La evidencia presentada por los nuevos ruralistas revela que los campesinos desarrollan múltiples actividades (es decir, pluriactividad y multifuncionalidad) agrícolas y no agrícolas, dentro y fuera de la granja, y que también son productores y jornaleros asalariados (Kay, 2009, pp. 609-610).

El segundo enfoque sobre la NR, de acuerdo con Kay (2009), se interpreta como una forma de reconsiderar el desarrollo rural en términos de una variedad de metas normativas, como: lograr reducir la pobreza, la sustentabilidad ambiental, la equidad

de género, la revaluación del campo, su cultura y su gente; facilitar la descentralización y la participación social, superar la división rural-urbana y garantizar la viabilidad de la agricultura campesina.

Sin embargo, más allá de si la NR es un concepto pensado desde la academia latinoamericana para dar cuenta de las transformaciones en el medio rural, o si fue una adaptación de los estudios europeos sobre el tema o, mejor aún, si se da en el marco y como consecuencia de las políticas neoliberales, lo cierto es que se debe pensar más bien —de acuerdo con Llambí y Pérez (2007)—, ¿quiénes son los actores sociales involucrados en este proceso histórico?, ¿son solo los campesinos, entendidos como agricultores familiares, total o parcialmente vinculados al mercado?, ¿qué papeles han desempeñado otros actores (individuales o colectivos), por ejemplo, las agencias gubernamentales, los agronegocios y las asociaciones de productores, las transnacionales, el Estado o los organismos internacionales?, ¿cómo dar cuenta de la agencia de los actores sociales, a fin de explicar su participación en la nueva ruralidad y la gestación de las nuevas ruralidades?

Como menciona Cristóbal Kay (2009), en la academia existe ausencia de análisis de clase y de las fuerzas políticas que dan forma a las políticas públicas. En lo que se refiere a las clases, por ejemplo, se deben analizar las contradicciones y los conflictos que surgen entre los capitalistas y los trabajadores, los procesos de diferenciación social y económica del campesinado. También se debe trabajar un análisis de la sociología política del Estado y de las relaciones de poder, que dan forma a las políticas públicas.

En este sentido, las instituciones multilaterales —como el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID)—, organizaciones no gubernamentales (ONG), instituciones internacionales —como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés)—, y Estados nacionales, utilizaron la NR inadecuadamente para fines políticos y para promover la legitimidad de ciertas acciones que empataran con el modelo económico imperante, el capitalismo-neoliberal (Kay, 2009).

Así la NR, entendida y adaptada como una política económica de corte neoliberal, buscó diversificar las actividades productivas en las comunidades rurales, promoviendo la pluriactividad y favoreciendo la terciarización de estos territorios. Desde el Estado se difundió la idea de que dicha terciarización representaba una oportunidad para que las comunidades fortalecieran sus capacidades laborales, enfrentaran los desafíos

contemporáneos y redujeran la pobreza. Sin embargo, esta transformación no respondió a una supuesta docilidad del campesinado, sino a las condiciones de abandono del campo y a la precariedad económica derivada del tránsito del capitalismo hacia el neoliberalismo, que implicó el dismantelamiento de las políticas keynesianas de apoyo al sector primario, como subsidios, asistencia técnica y respaldo institucional.

En un contexto marcado por “fallas de mercado”, el hogar rural se vio obligado a equilibrar sus propias necesidades con las demandas del entorno socioeconómico. Para ello, los hogares recurrieron a múltiples estrategias: garantizar la seguridad alimentaria, diversificar sus actividades agrícolas y no agrícolas, agregar valor a sus productos; además de desplegar tácticas no estrictamente económicas (Llambí y Pérez, 2007).

En este marco, el *turismo rural* se consolidó como una de las piezas clave de las políticas de desarrollo neoliberal ligadas a la NR, no solo en México, también en países como Argentina, Colombia, Ecuador y Bolivia. Esta actividad permitió redefinir los territorios rurales como espacios dispuestos a satisfacer nuevas demandas sociales, no únicamente de consumo, sino también vinculadas con la calidad ambiental, paisajística y cultural. Así, se promovió una oferta turística que transformó el campo en lugar de ocio, desplazando progresivamente la centralidad de las actividades primarias hacia las terciarias (Aguilar, Merino y Migens, 2003). La cultura local se incorporó como un recurso social y económico, concebido como motor de dinamización, aunque en la práctica esta visión resultó parcial y limitada.

Es así que el turismo rural indígena (TRI) se define como actividad económica —no como fenómeno social— que ofrece servicios turísticos, cuya finalidad es vender la cotidianidad de la población local-rural a los turistas, en una convivencia activa, de participación constante, en que este tipo de turismo es productor, consumidor y transformador de los territorios al imponer un sistema de concepciones, así como estilos de vida específicos; cuya principal diferencia con el turismo, en su acepción general, es que se realiza en comunidades rurales y, en el caso que nos ocupa, localidades indígenas las que se vende su Mundo de la Vida, íntimo y cotidiano, ese mundo como totalidad de sentido. Con una participación directa y activa por parte de actores locales en relaciones subordinadas, aunque no jerarquizadas de *facto* como sería en un modelo de gran turismo.

Así, la NR, analizada en clave como multifuncionalidad de los territorios rurales y pluriactividad del campesino-indígena, significó la implementación o imposición del

turismo rural indígena como actividad terciaria, es decir, de servicios en los espacios rurales, aunque también representó una serie de transformaciones y contradicciones, no solo paisajísticas, sino sociales, económicas y culturales, que dieron lugar a las nuevas ruralidades, algunas de las cuales violentaron la relación de los pueblos originarios con los recursos naturales (bosques, ríos, selvas, flora, fauna, entre otros), y la forma cómo se relacionaron con el otro, llamado vecino o comunidad. Debido a que las relaciones que el sujeto-comunitario tiene con el entorno y sus semejantes, ya no parte de lo común, sino de conseguir un objetivo instrumentalista, y por tanto individualista, aunque esto no ocurre en la mayoría de los casos. Existe una serie de antagonismos y contradicciones que se manifiestan al rasgar las dinámicas tradicionales y orgánicas en las comunidades originarias, resultado de la implementación de este tipo de actividad terciaria.

Por su parte, la cultura se cosifica y pierde su sentido primero, para atender las necesidades del sujeto ajeno, foráneo, llamado *turista*. Un ejemplo de lo anterior son las artesanías, que ahora dejan de serlo porque ya no representan más un valor de uso, sino de cambio, dejan de ser artesanías para convertirse en mercancías, en *souvenirs*, con las modificaciones y adecuaciones pertinentes para satisfacer los gustos y necesidades del turista. La arquitectura, y en general el paisaje cultural, es otro ejemplo palpable. Hay una suerte de adecuación de las viviendas y recintos comunes para hacerlos más cómodos y llamativos para el turista. Lo mismo ocurre con las actividades económicas, se abandona el campo y sus respectivas actividades primarias (ganadería, agricultura, psicultura, etc.), para que el campesino se convierta en empresario del sector servicios. Esto implica la reproducción de una *ratio social* (Sohn-Rethel, 2007) capitalista, que atraviesa los imaginarios y subjetividades sin necesariamente estar impuesta por formas directas.

TURISMO RURAL

El *turismo rural indígena* (*TRI*) emerge entonces como actividad económica que ofrece servicios turísticos, cuya finalidad es vender la intimidad y cotidianidad de la población local-rural e indígena a los turistas. Esto por medio de una convivencia activa, de participación constante, en que el turista paga por vivenciar la exclusión, la autenticidad —entendida como esencia—⁸ de la diferencia y la sobrevivencia del indígena. Con ello el turista también da muestras de ser un sujeto alienado del capital,

⁸ Misma que el turista ha perdido porque es un consumidor alienado del capital.

al creer que esas vacaciones pagadas son un obsequio del capital, pero, en realidad, solo representan un mecanismo para mantenerlo en óptimas condiciones para que siga trabajando y consumiendo, por tanto, también son un mecanismo de dominación.

Ahora bien, existen otras posturas desde las que se conceptualiza el turismo rural y el turismo indígena, que son más de corte funcional o estructural y por ello es importante mencionarlas, para mostrar los contrastes que existen al respecto.

Primero, para Scalise (2012) el turismo rural es una “actividad turística-recreativa complementaria a las actividades agropecuarias tradicionales, desarrollada principalmente en emprendimientos, comunidades y pueblos rurales, gestionada por la población local, respetando el medio ambiente y la cultura” (Scalise, 2012, p. 18). Por medio de la práctica turística se brinda “la oportunidad de compartir, vivenciar y conocer costumbres, actividades (productivas y culturales), y experiencias del medio rural, promoviendo el respeto y la valoración del patrimonio natural y cultural” (Scalise, 2012, p. 18), sus principales actividades son la participación en tareas rurales, actividades recreativas, de agroindustria rural, gastronomía, artesanías y actividades didácticas, entre otras.

Especialistas como Blanco y Hernando (2003), Barrera (2006), Bullón y Bullón (2008) y Román y Cicolena (2009), coinciden en que el turismo rural debe considerar el disfrute del entorno natural, la convivencia con la comunidad receptora y la práctica dinámica de actividades típicas del medio rural. Sin embargo, este turismo también debe tener en cuenta, como principal elemento de conceptualización, el hecho de que las actividades turísticas propias del medio rural son ofertadas y administradas por la comunidad receptora y solo en este entendido estaríamos hablando de un verdadero turismo rural (Osorio-González, Serrano Barquín y Echeverría, 2016), porque de lo contrario se estaría desarrollando un turismo en espacios rurales.

Por su parte, el turismo indígena o étnico, de acuerdo con Espeso-Molinero y Pastor-Alfonso (2017) se caracteriza más por su diversidad que por su similitud. Aunque a pesar de la diversidad, hay ciertos aspectos comunes que se pueden resaltar (Espeso-Molinero y Pastor-Alfonso, 2017) y que de alguna manera son el denominador común en este tipo de proyectos:⁹ por lo general son empresas de pequeña escala, con mano de obra intensiva, de un propietario, una familia o una pequeña etnia;

⁹ Listado de acuerdo con Smith, 1996b; Pastor-Alfonso, Gómez López y Espeso-Molinero, 2012; Yang y Wall, 2009; Yang, 2011a; 2011b; Manyara y Jones, 2007; Zeppel, 2006; Espeso-Molinero *et al.*, 2016; Fuller, Buultjens y Cummings, 2005; Pastor-Alfonso y Espeso-Molinero, 2015, y Geetz y Jamieson, 1997; en Espeso-Molinero y Pastor-Alfonso, 2017.

son proyectos desarrollados en el seno de la comunidad por grupos comunitarios, empresarios locales o grupos étnicos; con apoyo de gobiernos nacionales y donantes internacionales.

En los países en desarrollo estos proyectos son apoyados por organizaciones no gubernamentales (ONG), se dan entre grupos minoritarios y desfavorecidos, con escasos recursos económicos. Los elementos culturales y naturales del patrimonio y las tradiciones indígenas son específicamente aprovechados, se da una falta general de habilidades profesionales y entrenamiento empresarial en el sector turístico. Con frecuencia se localizan en áreas geográficas rurales y remotas donde las comunicaciones y las infraestructuras son limitadas, lo que dificulta el acceso tanto a proveedores como a los propios mercados turísticos.¹⁰

En este sentido Monterroso y Zizumbo (2009) argumentan que:

Los proyectos de turismo rural se impulsan de dos maneras. Una es la desarrollada por las propias comunidades rurales como una alternativa de sobrevivencia. Otra es la que está a cargo de inversionistas privados y/u organismos internacionales; entre estos últimos se encuentran la Organización Mundial del Turismo (OMT), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM); a nivel latinoamericano, son visibles los aportes del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE), el Instituto Interamericano para la Cooperación Agrícola (IICA) y el Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE) (p. 140).

Sin embargo, la definición general de turismo rural que se construye desde la academia y no desde la Secretaría de Turismo (Sectur),¹¹ menciona que esta se conforma a través de diferentes tipologías, como el agroturismo, turismo gastronómico, microturismo, turismo comunitario, ecoturismo, turismo de aventura, enoturismo y turismo indígena (Osorio-González, Espeitx Bernat y Serrano, 2015; Osorio-González, Serrano Barquín y Echeverría, 2016).

¹⁰ Por tanto, se puede sintetizar desde la perspectiva de Pastor-Alfonso y Espeso-Molinero *et al.*, (2013), que el turismo indígena sería aquel en que los pueblos originarios “gestionan establecimientos de alojamiento y restauración, diseñan rutas y actividades turísticas, manejan los programas de los centros turísticos, controlan el acceso a sus recursos patrimoniales y, sobre todo, son los dueños de las tierras, los recursos y sus propios destinos” (Pastor-Alfonso y Espeso-Molinero, 2013, p. 110).

¹¹ Misma que argumenta que del turismo de naturaleza se desprende el turismo alternativo y, de este, el ecoturismo, el turismo rural y el de aventura.

Sin embargo, para la presente investigación se tomará como turismo rural indígena (TRI), al conjunto de todas estas actividades propias de cada tipología, pero que son ofertadas en las comunidades o pueblos originarios debido a que, en mayor o menor medida, se presentan en el espacio rural-indígena.

Además, es necesario saber, ¿cómo se implementó el turismo rural en México?, ¿a través de qué instituciones y programas se llevó a cabo? Aunque en otros apartados ya se ha mencionado que nace como expresión de la nueva ruralidad, y que esta última es resultado del conjunto de medidas —fiscales, monetarias, sociales, laborales, etc.— propias del neoliberalismo, lo cierto es que, tanto la nueva ruralidad como el turismo rural transformaron el campo mexicano, las actividades productivas que se desarrollaban en él, la reproducción de la vida y las relaciones sociales en el territorio, dando lugar a nuevas ruralidades.

Estas nuevas ruralidades fueron la expresión más tangible de las políticas económicas y socioculturales que atravesaron el campo mexicano. Retomando a Bonnet (S. f.), recordemos que las políticas neoliberales apuntaron a una recomposición de la acumulación y la dominación capitalista a través de la imposición de la disciplina del mercado sobre la clase trabajadora, mediante mecanismos monetario-financieros. Con ello se impulsó un proceso de mercantilización de relaciones sociales previamente estatizadas. Y Garduño, Guzmán y Zizumbo (2009) agregan que las políticas a través de los programas son también compendios ideológicos sobre desigualdad social, que usualmente no corresponden a las realidades de sus pobladores, que requieren, por ejemplo, una supuesta capacitación para la “adecuada” prestación de servicios turísticos o para el cuidado sustentable de la cultura y la naturaleza, por mencionar algunos ejemplos.

Planes nacionales de desarrollo y turismo rural

Los planes nacionales imponen una serie de políticas que generan y sostienen un tipo de imaginario, más bien institucional, de ahí la pertinencia de revisar los planes nacionales de desarrollo desde 2001¹² hasta 2019-2024, para situar los casos de estudio que se analizan en la presente obra, esto permitió rastrear un tipo de imaginario

¹² Los planes anteriores a estos consideran de manera muy somera en sus apartados la actividad turística, por tal motivo no se retomaron para la presente investigación.

institucionalizado, encaminado a la inserción de proyectos productivos como medio para diversificar las actividades económicas en el medio rural y como estrategia para incentivar el desarrollo social.

En el Plan Nacional de Desarrollo 2001-2006 se menciona, por ejemplo, que el sector turismo es una prioridad del Estado mexicano y este se ha propuesto asegurar su capacidad competitiva. Se buscó desarrollar y fortalecer la oferta turística para consolidar los destinos turísticos tradicionales y diversificar el producto turístico nacional, aprovechando el enorme potencial con que contaba México en materia de recursos naturales y culturales (Cámara de Diputados, 2019).

En el caso del Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012, en su objetivo 2, se argumenta, que se debe apoyar a la población más pobre a elevar sus ingresos y a mejorar su calidad de vida, impulsando y apoyando la generación de proyectos productivos. En este escenario, la estrategia de dicho objetivo pretendía promover proyectos de ecoturismo, turismo de aventura y turismo cultural en las zonas rurales, para que pudieran aprovechar sus ventajas comparativas en cuanto a riqueza cultural y natural, e hicieran de estas actividades que detonará el desarrollo económico y social.

A la par, en el objetivo 3, se buscó frenar el deterioro de las selvas y bosques en México; para ello, el sector forestal debió incrementar el bienestar de los ejidatarios, comuneros y pequeños propietarios de las regiones forestales, a través del mejoramiento y la diversificación de las actividades productivas y del aprovechamiento de servicios, como el ecoturismo, con programas que debían impulsar el aumento de las capacidades productivas y la competitividad dentro de los márgenes de sustentabilidad de los ecosistemas.

Finalmente, la última mención que se hace del turismo en este plan es en su objetivo 12, hacer de México un país líder en la actividad turística a través de la diversificación de sus mercados, productos y destinos, así como del fomento a la competitividad de las empresas del sector de forma que brinden un servicio de calidad internacional. La política turística consideró programas de desarrollo en una amplia gama de servicios turísticos, incluyendo turismo de naturaleza, turismo rural y turismo de aventura, con la participación de las secretarías y organismos del gobierno Federal, que en su momento apoyaron proyectos de desarrollo turístico en las zonas rurales e indígenas. En este proceso se buscó la convergencia de programas como el financiamiento y la capacitación de medianas y pequeñas empresas (Cámara de Diputados, 2019).

Como se observa, en estos dos sexenios existió una fuerte intención normativa de diversificar no solo las actividades productivas rurales, sino la oferta turística y el fomento a la competitividad. La primera, que ya se venía gestando desde la década de los ochenta en el contexto internacional con el neoliberalismo, y la segunda desde el contexto nacional, en la década de los noventa, con la entrada en vigor del TLCAN,¹³ desde otros sectores y organismos no necesariamente vinculados al turismo.¹⁴

Por tanto, se buscó la diversificación del producto turístico nacional (que hasta antes del 2000 era eminentemente un turismo de sol y playa, con escasos ejemplos de turismo de naturaleza en su vertiente ecoturística), mediante el uso y aprovechamiento de los recursos naturales y culturales, sentando con ello las bases para el auge del turismo de naturaleza y el turismo rural desde la Sectur y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en los siguientes sexenios.

De 2001 a 2012 se observó un recrudecimiento de los imaginarios institucionales desde las entidades gubernamentales, que se justifican primero debido a la existencia de una población rural empobrecida, que debe elevar sus ingresos y mejorar su calidad de vida; la vía para llegar a esto es a través de cinco rutas: 1) la diversificación de las actividades productivas; 2) la diversificación de sus mercados, productos y destinos; 3) generación de proyectos productivos, específicamente de proyectos de ecoturismo, turismo de aventura y turismo cultural en las zonas rurales; 4) aumento de las capacidades productivas, la calidad y la competitividad dentro de los márgenes de sustentabilidad, y 5) la convergencia del financiamiento y capacitación de pequeñas y medianas empresas, lo anterior con el objetivo de detonar el desarrollo económico y social en los territorios.

¹³ La entrada en vigor del TLCAN en México, mismo que surgió como consecuencia del neoliberalismo, generó un acelerado proceso de privatización y cambios en los usos de tierras ejidales, el abaratamiento en los precios de la producción agropecuaria, una mayor presencia de agroindustrias, cambios en la relación campo-ciudad, reorientación en las políticas agrícolas y agrarias y agudización de la pobreza, un proceso evidente de desestructuración del tejido social, al que se sumó un grave estancamiento en el desarrollo de los espacios rurales (Juárez *et al.*, 2010, p. 190, en López Pardo y Palomino Villavicencio, 2018, p. 66).

¹⁴ Al respecto López Pardo y Palomino Villavicencio (2018): “El turismo de naturaleza se insertó en la agenda nacional y diversos organismos de la administración pública lo incorporaron en sus políticas. Desde finales de la década de 1980, se empezó a desarrollar, aunque su impulso no resultó de la estrategia y la política del sector turismo, sino en mayor medida de la instrumentación de otras políticas desde los sectores ambiental y social” (p. 69).

En este marco se explica el auge de proyectos llamados “ecoturísticos” desde las propias comunidades rurales y el mismo ente gubernamental, sin embargo, el inicio del turismo de naturaleza en su vertiente ecoturística se dio desde 1994, cuando se promovió la utilización productiva de las áreas naturales protegidas, como instrumentos para “erradicar la pobreza”:

Mediante el aprovechamiento sustentable de los recursos y el reforzamiento de la identidad cultural de los pueblos y las comunidades que las ocupaban [...] También en esos años, como una alternativa para coadyuvar en el cambio de actividades económicas en el medio rural y frenar el deterioro ambiental, el gobierno federal impulsó en las regiones pobres, campesinas e indígenas, en las que coincidían las grandes riquezas biológicas y ecológicas, diversos programas sociales condicionados a la preservación, la conservación o el aprovechamiento del entorno natural. Entre estos destacan el Programa de Desarrollo Regional Sustentable (Proders) de Regiones Marginadas e Indígenas y el Programa de Empleo Temporal (PET), en los cuales una de las acciones y actividades contempladas era precisamente la creación de proyectos ecoturísticos (López Pardo y Palomino Villavicencio, 2018, p. 70).

Así, en estos dos sexenios (2000-2012), de acuerdo con López Pardo y Palomino Villavicencio (2018), se firmaron también dos convenios generales de colaboración interinstitucionales. El primero en 2004, que fue impulsado por los acuerdos de diversas instituciones (secretarías de turismo, medio ambiente y recursos naturales, Consejo de Promoción Turística [CPTM], Fondo Nacional de Fomento al Turismo [Fonatur], Instituto Nacional Indigenista (INI) y Fondo Nacional de Apoyo a Empresas Sociales [Fonaes]) en el marco del “Año Internacional de Ecoturismo”, en 2002. A este primer convenio, nombrado Convenio General de Colaboración Interinstitucional para el Desarrollo del Ecoturismo, Turismo Rural y demás actividades de Turismo de Naturaleza en México, se suscribieron 10 dependencias de gobierno.¹⁵ Y al segundo convenio, titulado Convenio General de Colaboración

¹⁵ Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), Secretaría de Economía (SE), Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), Secretaría de Turismo (SECTUR), Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp), el Fondo Nacional de Fomento al Turismo (Fonatur), el Consejo de Promoción Turística de México (CPTM) y la Comisión Nacional Forestal (Conafor).

Interinstitucional para el Desarrollo del Turismo de Naturaleza en México, 2007, se suscribieron 15 instituciones.¹⁶

Los convenios pretendían “orientar la acción que las diferentes dependencias de gobierno estaban realizando en torno al turismo de naturaleza, en particular la canalización de recursos económicos para la generación de microempresas, la dotación de infraestructura y el equipamiento especializado; así como la capacitación para los servicios” (López Pardo y Palomino Villavicencio, 2018, p. 71), esto último, con el objetivo de garantizar la rentabilidad de las actividades empresariales. Sin embargo, ninguno de los dos convenios anteriores logró —como mencionan López Pardo y Palomino Villavicencio (2018)—, articular un trabajo conjunto y concretar adecuadamente los objetivos esperados, a pesar de que había instrumentos normativos y acuerdos internacionales en materia económico-política que lo sustentaban, como la reforma al artículo 27 constitucional (1992), y la entrada en vigor, en 2001, de la Ley del Desarrollo Rural Sustentable.

Lo anterior da muestra de la generación masiva en este periodo, tanto de dispositivos gubernamentales como de imaginarios instituidos. En estos 12 años se desplegaron diversos dispositivos gubernamentales que intentaron cercar los bienes comunes, mercantilizar los recursos naturales y culturales, generar proyectos productivos, diversificar las actividades económicas tradicionales y fomentar esquemas de competitividad, capacitación y financiamiento, que garantizaran la inserción y el éxito de los proyectos de turismo rural, con la excusa de que la población rural empobrecida debía elevar sus ingresos y mejorar su calidad de vida, como queda evidenciado en la tabla 2.1.

¹⁶ Sectur, Semarnat, SE, Sedesol, Sagarpa, CDI, Conanp, Conafor, Fonaes, CMPT, Fonatur, Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura (FIRA), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Fideicomiso de Riesgo Compartido (Firco).

Tabla 2.1. Instituciones y programas que apoyaron el turismo de naturaleza (turismo rural, ecoturismo y turismo alternativo)

Institución	Siglas y acrónimos	Tipo de organismo	Objetivos institucionales	Programas que apoyan el turismo de naturaleza	Grupo / Programa
1. Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación	Sagarpa	Secretaría de Estado	Propiciar el ejercicio de una política de apoyo que permita producir mejor, aprovechar las ventajas comparativas del sector agropecuario, integrar las actividades del medio rural a las cadenas productivas del resto de la economía y estimular la colaboración de las organizaciones de productores con programas y proyectos propios.	1. Programa de desarrollo de capacidades, innovación tecnológica y extensionismo rural	3
2. Secretaría de Desarrollo Social	Sedesol	Secretaría de Estado	El desarrollo social a través de la formulación y la coordinación de la política social solidaria y subsidiaria del gobierno federal, orientada hacia el bien común, y ejecutarla de forma corresponsable en la sociedad. Lograr la superación de la pobreza mediante el desarrollo humano integral e incluyente y corresponsable para alcanzar niveles suficientes de bienestar.	2. Estrategias 100 x 100	3
				3. Programa de opciones productivas	3
3. Secretaría de Economía	SE	Secretaría de Estado	Promover e instrumentar políticas y programas orientados a crear más y mejores empleos, empresas y emprendedores.	4. Programa de proyectos productivos	3
				5. Fondo de apoyo para las micro, pequeñas y medianas empresas	3
				6. Programa incubadora de empresas	3
				7. Programa nacional de emprendedores	3
4. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales	Semarnat	Secretaría de Estado	Incorporar en los diferentes ámbitos de la sociedad y de la función pública, criterios e instrumentos que aseguren la óptima protección, conservación y aprovechamiento de los recursos naturales del país, conformando así una política ambiental integral e incluyente, que permita alcanzar el desarrollo sustentable	8. Consolidación de productos turísticos con base en la Norma 133	1
				9. Centro de educación y capacitación para el desarrollo sustentable	2
				10. Programa de jóvenes hacia la sustentabilidad ambiental 2009-2012	2
				11. Programa hacia la igualdad de género y la sustentabilidad ambiental	3
				12. Programa de los pueblos indígenas y el medio ambiente	3
5. Secretaría de la Reforma Agraria	SRA	Secretaría de Estado	Organizar la propiedad rural: conclusión del rezago agrario, culminación de las tareas jurídicas y administrativas de la aplicación de la Ley Federal de la Reforma Agraria: regularización de los predios que grupos campesinos tienen posesión precaria; deslinde y medición de terrenos baldíos, así como la declaratoria, y en su caso, enajenación de terrenos nacionales. Sustanciar y tramitar la expropiación de tierras ejidales y comunales.	13. Fondo para el apoyo a proyectos productivos en núcleos agrarios	3
				14. Programa de la mujer en el sector agrario	3
				15. Programa joven emprendedor rural y fondo de tierras	3

Continúa...

6. Secretaría de Turismo	Sectur	Secretaría de Estado	Conducir el desarrollo turístico rural nacional, mediante las actividades de planeación, impulso al desarrollo de la oferta, apoyo a la operación de los servicios turísticos y la promoción, articulando las acciones de diferentes instancias y niveles de gobierno.	16. Programa de ecoturismo y turismo rural (PETR)	1
				17. Financiamiento competitivo	2
				18. Programa de apoyo a la competitividad de las micro, pequeñas y medianas empresas turísticas	2
				19. Programa de calidad moderniza. Distintivo M	2
				20. Programa Mundo Maya	2
				21. Ventanilla única de gestión de proyectos turísticos	2
7. Comisión Nacional de Áreas Nacionales Protegidas	Conanp	Organismo desconcentrado	Conservar el patrimonio natural de México, mediante las áreas naturales protegidas y otras modalidades de conservación, fomentando una cultura de la conservación y el desarrollo sustentable de las comunidades asentadas en su entorno.	22. Programa de conservación para el desarrollo sostenible	2
				23. Programa de empleo temporal	3
8. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes	Conaculta	Organismo desconcentrado	Coordinar las políticas, organismos, dependencias tanto de carácter cultural como artístico. Asimismo, promocionar, apoyar y patrocinar eventos que propicien el arte y la cultura.	24. Programa de apoyo a las culturas municipales y comunitarias	3
				25. Programa para el desarrollo integral de las culturas de los pueblos y comunidades indígenas	3
9. Fondo Nacional de Apoyo a Empresas en Solidaridad	Fonae	Organismo desconcentrado	Impulsar la generación de ocupaciones, entre la población emprendedora de bajos ingresos a través del apoyo a la creación, el desarrollo y la consolidación de proyectos productivos, comerciales o de servicios de personas, empresas sociales o grupos sociales; el desarrollo de capacidades empresariales y el fomento a la banca social.	26. Fondo nacional de apoyos para la empresa de solidaridad	2
10. Instituto Nacional de Desarrollo Social	Indesol	Organismo desconcentrado	Vincular, fortalecer y construir alianzas con organizaciones de la sociedad civil, gobiernos locales e instituciones académicas para dar sustento a la política social a través de la coinversión, asesorías, capacitación e investigación que promueva la participación comunitaria y la corresponsabilidad ciudadana para el desarrollo integral y equitativo de la sociedad mexicana.	27. Coinversión social	2
11. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad	Conabio	Organismo descentralizado sectorizado	Promover, coordinar, apoyar y realizar actividades dirigidas al conocimiento de la diversidad biológica, así como su conservación y uso sustentable para beneficio de la sociedad.	28. Aprovechamiento sustentable. Turismo	2

Continúa...

Segunda sección. Procesos coyunturales en el marco de los imaginarios

12. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas	CDI	Organismo descentralizado no sectorizado	Orientar, planear, documentar y evaluar las políticas públicas en materia indígena en los tres órdenes de gobierno y apoyar a los poderes Legislativo y Judicial con la finalidad de fortalecer una nueva relación entre el Estado, la sociedad y los pueblos indígenas, en el marco de las disposiciones constitucionales y compromisos internacionales. Consolidar el sistema de consulta y fortalecer la participación de los pueblos y comunidades indígenas, a través de sus autoridades y organizaciones, en el diseño, operación y evaluación de las políticas públicas como un mecanismo indispensable para incorporar su visión de desarrollo. Planear y coordinar acciones y/o recursos con instituciones federales, estatales y municipales, y con organizaciones sociales y privadas para la superación de los rezagos, la promoción del desarrollo integral y sustentable, el reconocimiento del patrimonio cultural, las relaciones interculturales y la vigencia de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Instrumentar y operar programas, proyectos y acciones para el desarrollo integral, sustentable e intercultural en regiones, comunidades y grupos prioritarios de atención a los que no llega la acción pública sectorial.	29. Programa de turismo alternativo en zonas indígenas (PTAZI)	1
				30. Programa de coordinación para el apoyo a la productividad indígena	3
				31. Programa de fomento y desarrollo de las culturas indígenas	3
				32. Programa organización productiva para mujeres indígenas	3
				33. Proyecto manejo y conservación de los recursos naturales en zonas indígenas	3
13. Comisión Nacional Forestal	Conafor	Organismo descentralizado sectorizado	Desarrollar, favorecer e impulsar las actividades productivas, de conservación y restauración en materia forestal, así como participar en la formulación de los planes y programas y en la aplicación de la política de desarrollo forestal sustentable.	34. Programa de conservación comunitaria de la biodiversidad	2
				35. Programa de fomento a la organización social, planeación y desarrollo forestal	2
				36. Programa integral de conservación de los recursos naturales del sur-poniente del Distrito Federal	2
				37. Programa Pro-árbol	2
				38. Proyecto de desarrollo sustentable para las comunidades rurales del noreste semiárido	2
				39. Desarrollo forestal comunitario	3
				40. Desarrollo de cadena productiva	3
				41. Proyecto de desarrollo comunitario forestal de los estados del sur	3

Continúa...

14. Financiera Rural	Financiera Rural	Organismo descentralizado sectorizado	Consolidar un sistema de financiamiento y canalización de recursos financieros, asistencia técnica, capacitación y asesoría en el sector rural y propiciar condiciones para la recuperación del nivel de vida en el medio rural mediante la oferta de financiamiento, asesoría y capacitación en beneficio de los productores rurales, sobre todo a través de entidades intermediarias que aseguren el impacto en ellos.	42. Financiamiento al sector turístico rural	1
				43. Financiamiento para las actividades productivas en el estado de Tabasco	2
				44. Programa integral de formación, capacitación y consultoría para productores e intermediarios financieros rurales	3
				45. Programa para la constitución de garantías líquidas	3
15. Fideicomiso de Riesgo Compartido	Firco	Fideicomiso	Fomentar los agronegocios, el desarrollo rural por microcuencas y realizar funciones de agente técnico en programas del sector agropecuario y pesquero así como coadyuvar en el desarrollo integral del sector rural, mediante la canalización de recursos económicos complementarios, que minimicen el riesgo que implica el emprender inversiones para el fortalecimiento de cadenas y la diversificación productiva.	46. Programa de apoyo a la inversión en equipamiento e infraestructura	2
				47. Proyecto de apoyo al valor agregado de agronegocios como esquemas de riesgo compartido. Componente turismo de naturaleza (versión 2009)	2
				48. Proyecto de apoyo al valor agregado de agronegocios como esquemas de riesgo compartido. Componente turismo en áreas rurales (versión 2009)	2
16. Fondo Nacional de Fomento al Turismo	Fonatur	Fideicomiso	Ser el eje estratégico para el desarrollo de la inversión turística sustentable en México, contribuyendo a la mejora e igualdad social y a la competitividad del sector turístico.	49. Programa de asesoría y calificación de proyectos	2
				50. Programa de asesoría y certificación de calidad Fonatur	2
				51. Programa de asistencia técnica estados y municipios	2

Continúa...

17. Consejo de Promoción Turística de México	CPTM	Empresa de participación estatal mayoritaria	Coordinar, diseñar y operar las estrategias de promoción turística a nivel nacional e internacional, así como promocionar destinos y actividades que México ofrece.	52. Programa de mercadeo personalizado internet	2
				53. Programas cooperativos de mercadeo directo	2
				54. Programas cooperativos de publicidad en el mercado internacional. En el mercado europeo, Norteamérica y América Latina	2
				55. Programa cooperativos de relaciones públicas	2
				56. Programas cooperativos en investigación e inteligencia comercial	2
				57. Programas cooperativos publicitarios en el mercado nacional	2

Grupo 1: Programas creados específicamente para desarrollar el turismo de naturaleza y sus vertientes (entre ellas el turismo rural, el ecoturismo y turismo indígena).

Grupo 2: Programas que tienen en su normatividad el apoyo al turismo de naturaleza y sus vertientes (entre ellas el turismo rural, el ecoturismo y turismo indígena).

Grupo 3: Programas que, sin tener la obligación normativa de apoyar el turismo de naturaleza y sus vertientes, hay evidencia de que lo hacen.

Fuente: Tabla tomada del proyecto de investigación de López Pardo y Palomino Villavicencio (2018, pp. 78-84).

La tabla 2.1 evidencia que durante el periodo (2000-2006), 57 programas se vincularon con el desarrollo del turismo de naturaleza, según se deriva del análisis de sus objetivos programáticos, sus documentos normativos, reglas y lineamientos de operación y de las evidencias concretas de sus acciones. De estos programas, cinco se crearon de modo específico para desarrollar el turismo de naturaleza con objetivos y acciones orientados al cumplimiento de ese propósito (grupo 1), y de estos, dos constituyeron los programas con más presencia en el desarrollo de la actividad, ya que asignaron de manera constante más del 62% de los recursos que el gobierno invirtió para el fomento de la actividad, estos programas fueron PTAZI y PETR (López Pardo y Palomino Villavicencio, 2018).

Por otra parte, de los 52 programas restantes, 29 “consideran de manera formal en sus objetivos, lineamientos o documentos normativos apoyar el desarrollo de este sector (grupo 2) y otros 23, aunque no lo mencionaban en sus documentos normativos, sí hay evidencias de su participación y apoyo (grupo 3)” (López Pardo y Palomino Villavicencio, 2018, pp. 78-84).

En este marco dichos programas consideraron especialmente la formación de capital económico, pues 42 de estos destinaron “recursos para la construcción y el mejoramiento de la infraestructura turística y su equipamiento, mientras que solo el 40% atendió el fortalecimiento de la organización social de los beneficiados; 33% se destinó a la comercialización, 30% a la conservación ambiental” (López Pardo y Palomino Villavicencio, 2018, p. 96) y 33% a la formación de capital humano (ver tabla 2.2):

Tabla 2.2. Destino de los apoyos vía programas

Tipo de apoyo	Programas	%
Formación de capital económico	42	100
Formación de capital social	17	40
Planeación	16	37
Comercialización	14	33
Formación de capital humano	14	33
Conservación ambiental	13	30
Trámites legales, certificaciones o ambos	7	16
Gastos de programa	4	9
Total de programas	42	100

Fuente: López Pardo y Palomino Villavicencio, 2018, p. 96.

Como se observa, la principal inclinación y preocupación de los programas fue generar esquemas adecuados de infraestructura y equipamiento turístico, más allá de examinar la pertinencia de los mismos y la aceptación de este tipo de estrategias y propuestas en las comunidades objetivo.

En este marco, el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 planteaba como indispensable consolidar el modelo de desarrollo turístico sustentable, que fuese compatible con el crecimiento del turismo y los beneficios que este genera, a través de la preservación y el mejoramiento de los recursos naturales y culturales. Adicionalmente, en el plan se menciona que se requiere fortalecer el impacto del turismo en el bienestar social de las comunidades receptoras, para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones turísticas. En este sentido, todas las políticas de

desarrollo del sector consideraron criterios centrados en incrementar la contribución del turismo a la reducción de la pobreza y la inclusión social. Por ello, en la estrategia 4.11 se buscó impulsar la sustentabilidad y que los ingresos generados por el turismo fueran fuente de bienestar social (Cámara de Diputados, 2019).

Finalmente, en el Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024,¹⁷ solo se menciona al sector turístico en el apartado de Economía, Proyectos Regionales con el Tren Maya, allí se argumenta:

Es el más importante proyecto de infraestructura, desarrollo socioeconómico y turismo del presente sexenio. Tendrá un recorrido de mil 525 kilómetros, pasará por los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo e interconectará las principales ciudades y sitios turísticos de la Península de Yucatán. La mayor parte de su ruta pasará por derechos de vía ya existentes, como vías férreas, carreteras y tendidos eléctricos, tendrá 15 estaciones y requerirá de entre 120 mil y 150 mil millones de pesos que provendrán de fuentes públicas, privadas y sociales.

El Tren Maya es un proyecto orientado a incrementar la derrama económica del turismo en la Península de Yucatán, crear empleos, impulsar el desarrollo sostenible, proteger el medio ambiente de la zona —desalentando actividades como la tala ilegal y el tráfico de especies— y propiciar el ordenamiento territorial de la región. Se procurará integrar a la obra y a sus beneficios a los pobladores; se gestionarán los derechos de vía que aún no se tengan mediante acuerdos con los propietarios de los terrenos respectivos; se buscarán acuerdos benéficos en los casos en los que las vías de propiedad federal se encuentren invadidas y se pedirá la aprobación de las comunidades y pueblos originarios mediante consultas (Cámara de Diputados, 2019, pp. 29-30).

Así en estos dos sexenios se continuó con la idea de que las políticas turísticas abonarían a la reducción de la pobreza y la inclusión social, mediante la consolidación de un modelo de desarrollo turístico sustentable que fuera compatible con el crecimiento del turismo, a través de la preservación de los recursos naturales y culturales, la protección del medio ambiente y la creación de empleos. Sin embargo, en la práctica, habría que revisar que está sucediendo con estas comunidades rurales y especialmente indígenas, a las que les impusieron un tipo de actividad económica ajena a sus dinámicas

¹⁷ Conformado únicamente por 26 páginas.

productivas. Y además, en el caso del Tren Maya, no hubo una adecuada ni legítima consulta ciudadana.

En el caso particular de las comunidades mayas, si bien el proyecto del Tren Maya menciona que su implementación obedece a “un nuevo paradigma en turismo que no solo busca preservar los ecosistemas, sitios turísticos y culturas locales en la medida de lo posible, sino también generar un contexto que propicie el reconocimiento y respeto de los pueblos originarios y la ecología de la región; además de integrar a la población en la dinámica de crecimiento económico” (Cámara de Diputados, LXIV Legislatura y Comisión Asuntos Frontera Sur, 2019, p. 4). Lo cierto es que el impacto ambiental y cultural que este tendrá, no solo afectará a las especies que quedarán en riesgo tras la destrucción de sus hábitats, sino también, se tendría que pensar en la destrucción del patrimonio cultural, ya que en la zona donde se armarán los rieles hay 30 zonas arqueológicas abiertas al público (Cámara de Diputados LXIV Legislatura y Comisión Asuntos Frontera Sur, 2019).

Al respecto, el doctor Aurelio Sánchez Suárez, del Centro de Investigaciones Regionales (CIR), de la Universidad Autónoma de Yucatán menciona:

Un aspecto importante a considerar con el patrimonio cultural material, clasificados en bienes muebles e inmuebles, espacios abiertos y vialidades históricas, es el reconocer que tienen una íntima relación con el patrimonio inmaterial, al estar ligadas muchas de estas edificaciones a ritos y costumbres de la población que los habita. Este patrimonio material ya tiene un uso constante por parte de la población que los alberga, el cual se verá impactado por la llegada del turismo, que, si no se controla, sucederá lo mismo que en muchos sitios culturales del país, proyectados como polos turísticos: la alteración de la dinámica sociocultural de las comunidades y la invasión de su intimidad. El patrimonio inmaterial también está vinculado al territorio y a la naturaleza, siendo este el que menos se percibe por las autoridades, pues está unido a la cosmovisión de los pueblos originarios, siendo parte de su filosofía de habitar el territorio. Este patrimonio inmaterial es el más propenso a ser dañado en proyectos de este tipo, ya que no es considerado en su totalidad y por lo mismo es imperceptible en el deterioro que sufre (Cámara de Diputados LXIV Legislatura y Comisión Asuntos Frontera Sur, 2019, p. 26).

Así, este tipo de macroproyectos que se desprenden de políticas internacionales y se materializan en contextos nacionales, a través de la modificación a leyes y reglamentos

institucionales, hacen operacionales este tipo de programas de corte turístico, económico o agrario, con el supuesto objetivo del desarrollo social, pero lo que logran es generar más pobreza, exclusión, explotación de bienes, despojo y violencia estructural e institucional,¹⁸ que la que supuestamente, quieren mitigar o contrarrestar.

En este caso, los planes nacionales de desarrollo se hacen tangibles a través de programas gubernamentales; en nuestro caso, en materia de turismo rural y sus diversas tipologías, para lo cual fue necesario dar cuenta de ellos a través de los dos apartados subsecuentes, “Programas gubernamentales sobre turismo rural” y “Programas de turismo rural indígena”.

Programas gubernamentales sobre turismo rural

El Fondo Nacional de Apoyo a Empresas Sociales (Fonaes) fue pionero del turismo rural en México, durante la década de los noventa apoyó a 11 estados de la República, la mayoría de ellos con altos índices de población indígena y pobreza rural (Garduño, Guzmán y Zizumbo, 2009). Dicho programa fue creado en 1991,¹⁹ con el propósito de orientar e impulsar el desarrollo productivo de campesinos, indígenas y grupos urbanos, mediante acciones coordinadas de la federación, los estados y municipios, con la participación de los sectores social y privado (SE, 2006). El objetivo fue apoyar principalmente las siguientes actividades productivas: acuícola, agrícola, agroindustrial

¹⁸ Stavenhagen (2014) hablará de un racismo institucional que niega las formas de autodefinirse para imponer, desde el racismo estructural, la lógica de colonizadores-colonizados, dominantes-dominados y blancos-mestizos, contra la población indígena. “Más complejo aún que el problema del racismo subjetivo, el de los prejuicios, y el racismo institucional, es decir, el que se manifiesta a través de la operación y el funcionamiento de las instituciones públicas, privadas, sociales, colectivas en México, podemos hablar de un racismo estructural más profundo, más enraizado en la historia misma del país que comenzó desde el momento de la conquista, pero que no acabó con la Independencia y en el México independiente, sino que, por el contrario, se fortaleció y se hizo más agudo en el México republicano y aún post-revolucionario, porque está vinculado al poder político y económico” (p. 231).

¹⁹ Este programa fue ejecutado a través de la Coordinación General del Programa Nacional de Apoyo para las Empresas de Solidaridad, que en 2012 se convirtió en el Instituto Nacional de la Economía Social, operando el Programa de Fomento a la Economía Social —actualmente vigente—. Mismo que fue la herramienta del gobierno federal para dar respuesta al mandato del artículo 46, de la Ley de Economía Social y Solidaria, y los artículos 33 y 34, de la Ley General de Desarrollo Social, para atender iniciativas productivas del sector, mediante el apoyo a proyectos productivos, la identificación de oportunidades de inversión, así como brindar capacitación, asistencia técnica, organización y apoyar el diseño de proyectos productivos (Inaes, 2020).

rural, comercialización, extractiva, forestal, pesquera, pecuaria y micro-empresarial y de servicios.

Así, para promover el desarrollo productivo, generar empleo y mejorar el bienestar en las zonas marginadas, López Pardo y Palomino Villavicencio (2018, p. 71) agregan que el Fonaes, la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) y el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI): “canalizaron recursos a grupos campesinos e indígenas en las zonas rurales que contaban con relevancia ambiental y disponían de atractivos naturales o socioculturales con potencia para convertirse en destinos turísticos”.

En este marco, el *Resumen Ejecutivo de la Evaluación Externa de Consistencia y Resultados del Programa Fondo Nacional de Apoyos para Empresas en Solidaridad* (Fonaes; Esquivel Hernández, 2008, p. 1) menciona lo siguiente:

El FONAES tiene como objetivo: “Impulsar el trabajo productivo y empresarial de la población rural, campesina, indígena y grupos de áreas urbanas del sector social, mediante los apoyos que se otorgan”. En este sentido, el Programa otorga diversos apoyos orientados a 1) Formación de Capital Productivo, 2) Apoyos a través de Fondos y Fideicomisos y 3) Facultamiento Empresarial.

El marco normativo del FONAES está compuesto primordialmente por sus Reglas de Operación, en donde se establecen los criterios generales para la definición del problema al que pretende dar solución el programa, el cual está identificado como “Escasez de oportunidad de consolidar proyectos productivos de grupos y empresas sociales”. Sin embargo, el Programa no cuenta con un diagnóstico que le permita conocer la situación actual de dicho problema.

En lo que respecta [*sic*] a su Matriz de Indicadores (MI), el Programa ha identificado como Fin del mismo lo siguiente: “Contribuir a incrementar el nivel de ingreso de la población objetivo a través del mejoramiento de las condiciones de inserción de los integrantes de las empresas sociales al sistema productivo nacional” y como Propósito del programa: “Crear y consolidar empresas sociales a través de proyectos productivos que generan empleo” (Esquivel Hernández, 2008, p. 1).

Como se puede ver, el Fonaes se crea y desarrolla bajo el supuesto problema de una escasez de oportunidades para consolidar proyectos productivos de grupos y empresas sociales, pero como se menciona en la evaluación, no existe un diagnóstico que le permita sustentar esta aparente problemática. Esto último da cuenta de que estos

proyectos son el resultado de la imposición de políticas públicas neoliberales que atienden al turismo rural, por lo que el contenido de dichos programas o estudios de viabilidad están hechos desde un cómodo escritorio y son impuestos verticalmente en los territorios.

Otro instrumento de política pública surgido después del Fonaes es el Programa Especial Concurrente para el Desarrollo Rural Sustentable (PEC), que se implementó en 2003 —y aún sigue vigente—, pero que surgió como consecuencia de la Ley de Desarrollo Rural Sustentable (LDRS) en 2001. Dicho programa se creó como una estrategia de desarrollo integral para el sector rural mexicano y como parte del conjunto de las políticas públicas en materia de desarrollo rural, pero en realidad fue la respuesta del gobierno a las expectativas creadas y a la desleal negociación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Parte de su presupuesto fue ejercido en las zonas rurales, en programas relacionados con apoyos a la actividad productiva agropecuaria, al ecoturismo y turismo rural (Garduño, Guzmán y Zizumbo, 2009).

En este sentido, un programa que emana con esta misma lógica, pero desde la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), a través de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp), es el Programa de Conservación para el Desarrollo Sostenible (Procodes) que surgió en la administración 2006-2012 y hasta 2021 sigue en operación. Menciona la Secretaría de Gobernación (Segob; 2019), dicho programa constituye un instrumento de la política pública que promueve la conservación de los ecosistemas y su biodiversidad, mediante la participación directa y efectiva de la población local en los procesos de gestión del territorio, en el aprovechamiento sustentable de los recursos, la protección y restauración de los mismos, y la valoración económica de los servicios ambientales que estos prestan a la sociedad, de forma tal que se generen oportunidades productivas alternativas y se contribuya a mejorar la calidad de vida de los habitantes en las áreas naturales protegidas (ANP) y sus zonas de influencia (Segob, 2019).

En 2008, de la mano del anterior, surge el Programa Nacional de Áreas Protegidas, aún vigente. Dirigido a los sectores sociales involucrados en la operación, manejo y administración de las áreas protegidas, incluidas las comunidades locales, cuyo objetivo es fomentar una cultura de desarrollo sustentable de las comunidades asentadas en su entorno, poniendo en marcha tres líneas estratégicas

de conservación directa: la protección, el manejo y la restauración; y tres indirectas: el conocimiento, la cultura y la gestión (Garduño, Guzmán y Zizumbo, 2009).

Sobre estos dos últimos programas hay evidencia de que provocaron desplazamientos forzados de las comunidades, porque no podían asentarse en las zonas núcleo de las áreas naturales protegidas (ANP), perdiendo con ello la posibilidad de sobrevivir a través de los recursos que les aportaban dichas zonas. En otras palabras, por decretos institucionales, federales y autoritarios, los pueblos originarios perdieron sus tierras, sus recursos y fueron desplazados de su terruño, como fue el caso emblemático de Santiago Lachiguiri en Oaxaca.²⁰

Empero, en estos mismos lugares donde se desplazó a las comunidades hoy existen, por ejemplo, Centros Integralmente Planeados (CIP), como el de Loreto, que forma parte de la mayor reserva ecológica marina del país: el Parque Nacional Bahía de Loreto o Holbox, que es parte de la Reserva de la Biosfera y Área de Protección de Flora y Fauna Yum Balam, por mencionar algunos.

Lo anterior da muestra —sin ánimos de exhaustividad, sino como referentes obligatorios— del fondo y los objetivos reales que buscaron los programas implementados desde el sector agropecuario, forestal y empresarial hacia la promoción de la multifuncionalidad del territorio y la pluriactividad del campesino, que incluyeron obviamente al sector servicios, del que se desprende el turismo rural.

Fue hasta el 2001, que el sector turístico desde la Secretaría de Turismo federal (Sectur) aparece como tal en el medio rural, con el segmento del turismo de naturaleza, específicamente, como turismo alternativo, y sus respectivas tipologías (ecoturismo, turismo de aventura, turismo alternativo en áreas naturales protegidas [ANP] y turismo rural). Y fue hasta este mismo año que el turismo rural figura

²⁰ Con fecha del 31 de octubre de 2003, el presidente de la Conanp expidió el certificado por la “Zona de preservación Cerro de las Flores” Santiago Lachiguiri, con una vigencia de 30 años. Como la zona de preservación certificada se considera intocable, quedó prohibida cualquier actividad productiva en ella. De pronto se comprometieron otras áreas mediante el Programa de Pago por Servicios Ambientales (PSA), lo que significó su uso restringido. El conjunto de medidas aunado a la falta de delimitaciones claras de las diferentes zonas y la información insuficiente al respecto generaron mucha confusión. Por decisión del Comisario de Bienes Comunes y las autoridades de la Conanp se prohibió a cerca de 140 comuneros, cuyas familias han trabajado por generaciones sus acahuales y cafetales en las faldas del Cerro de las Flores, hacer uso productivo de ellos. El Cerro de las Flores se había convertido de repente en una zona de conservación sin gente y a 140 comuneros y a sus familias se les había quitado su sustento tradicional para la producción de sus alimentos (Schmidt, 2010).

dentro de la política turística nacional, debido a que la Sectur profundiza en su conocimiento, al hacer el “Estudio Estratégico de Viabilidad del Segmento de Ecoturismo en México” (Sectur, 2004), que en su segundo fascículo edita la guía *Cómo desarrollar un proyecto de Ecoturismo*, en el que básicamente se muestra cómo hacer un plan de negocios para el turismo rural.²¹ Desde aquí se refuerza la idea de que el campesino-indígena debe ser empresario y, para ello, se despliega una serie de dispositivos para capacitarlo y acercarle créditos y programas gubernamentales, como los otorgados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), los Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura (FIRA)²² y hasta el Fondo Nacional de Fomento al Turismo (Fonatur),²³ que como sabemos no se dedica específicamente a hacer caridad con los pobres.

En este sentido, FIRA crea el Programa de Financiamiento para el Turismo Rural, argumentando que los sectores primario y turístico son dos de los principales motores de la economía. En 2016, el sector primario creció 4.1% real anual, mientras que el turismo lo hizo en 3.7%, ambos sectores reflejaron crecimientos superiores al 2.3% de la economía total (FIRA, 2020).

Es por ello que FIRA expresa, que conscientes del impacto que representan ambos sectores (primario y secundario) para el desarrollo económico de los habitantes del medio rural, se presentan dos productos diferenciados para atender; por una parte, la demanda de financiamiento de las actividades del sector turístico en poblaciones rurales de hasta 50 mil habitantes en el país, a través del Crédito Orgullo Rural²⁴ —hoteles, restaurantes, actividades turísticas en comunidades

²¹ En este documento se le considera como el lado humano del turismo alternativo, ya que se le atribuye la oportunidad que se le brinda al turista de convivir con comunidades rurales, para conocer y aprender otras formas de vida, en sus aspectos cotidianos, productivos y culturales, sensibilizándolo sobre el respeto y el valor de la identidad cultural de las comunidades y los pueblos (Sectur, 2002).

²² Los Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura (FIRA) son cuatro fideicomisos públicos que tienen el carácter de entidades de la Administración Pública Federal, en los que funge como fideicomitente la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP) y como fiduciario el Banco de México, cuyo fin es facilitar el acceso al crédito por medio de operaciones de crédito y descuento, así como el otorgamiento de garantías de crédito a proyectos relacionados con la agricultura, ganadería, avicultura, agroindustria, pesca y otras actividades conexas o afines que se realizan en el medio rural (FIRA, 2024a).

²³ Actualmente, a través del Programa de Asistencia Técnica a Estados y Municipios.

²⁴ “Apoyamos con financiamiento y garantías el desarrollo del sector turístico en el medio rural: Construcción, ampliación o modernización de instalaciones en hoteles y restaurantes; mobiliario y equipo (incluyendo material especializado como tirolesas, juegos y albercas); equipo de transporte (incluyendo material o artículos especializados como motos, lanchas y bicicletas); arrendamiento de equipos y vehículos especializados; compra de materia prima; factoraje de clientes” (FIRA, 2024b).

rurales—, y por otra, las necesidades de financiamiento para la proveeduría de alimentos nacionales en la cadena de valor turística con Del Campo al Plato —apoyos de crédito y garantías para la proveeduría de alimentos para la industria turística— (FIRA, 2020).

Con ambos programas FIRA pretendió mantener un saldo de cartera de financiamiento para el sector turístico y de proveeduría de alimentos nacionales por más de 1 100 millones de pesos, en beneficio de 135 proyectos (FIRA, 2020). Con este propósito, FIRA y la Sectur firmaron, el 4 de marzo del 2020, un convenio de colaboración (Sectur, 2020a) para impulsar el turismo rural en el país, todo esto en el marco de la publicación del Programa Sectorial de Turismo (Prosectur) 2020-2024, en el que aparece en una sola ocasión el término *turismo rural* como parte de la estrategia prioritaria 4.2.2: “Contribuir a la realización y permanencia de iniciativas de turismo rural, ante diferentes instancias públicas, privadas, nacionales e internacionales” (Sectur, 2020b, p. 46). Lo que deja ver, que lo que importa son los negocios y convenios de colaboración internos, más allá de una estrategia coherente con la situación actual del medio rural.

Por otra parte, existe una segunda vertiente sobre programas de turismo rural, misma que está centrada en los programas gubernamentales que impulsaron específicamente el turismo rural en zonas indígenas o pueblos originarios.

Programas de turismo rural indígena

En México existen al menos tres secretarías de Estado y una comisión que apoyan de manera significativa las actividades de turismo rural indígena: la Secretaría de Turismo (Sectur), la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat); la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) —ahora parte del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)—. En este sentido, CDI impulsó el Programa Turismo Alternativo en Zonas Indígenas (PTAZI) en 2007,²⁵ el Programa Paraísos Indígenas en 2015, y en 2017, el Programa para el Mejoramiento de la Producción y Productividad Indígena, entre otros.

²⁵ Cuyo antecedente fue el programa de ecoturismo en zonas indígenas.

El PTAZI tuvo como objetivo contribuir al desarrollo de la población indígena mediante la ejecución de acciones en materia de turismo alternativo, específicamente de ecoturismo y turismo rural, aprovechando el potencial existente en las regiones indígenas, otorgando apoyos para elaborar y ejecutar proyectos encaminados a la revaloración, conservación y aprovechamiento sustentable de sus recursos y atractivos naturales, así como de su patrimonio cultural (CDI, 2007). Este programa tuvo cobertura nacional y atendió prioritariamente a los 871 municipios indígenas, catalogados como tales de acuerdo con los indicadores socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México en 2002, y elaborados, a su vez, por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el Consejo Nacional de Población (Conapo), y el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) (Osorio-González, Hernández Lara y Zizumbo Villarreal, 2020).

El PTAZI, en este marco es el programa:

Que más ha influido en el desarrollo del turismo de naturaleza en general y en particular en pueblos y comunidades indígenas [...] el cual canalizó de manera constante, desde el año 2006, más de 1 220 millones de pesos para apoyar a 954 proyectos que involucraron a 64 377 indígenas, en 24 entidades de México. El apoyo proporcionado por el PTAZI se dirigió a los aspectos sustantivos que un proyecto de TN requiere para su desarrollo: planeación, inversión (infraestructura y equipamiento), capacitación, promoción y difusión. Recientemente también otorgo apoyos para la conformación de integradoras (desde la formulación de plan de negocios hasta el equipamiento del sistema) (López Pardo y Palomino Villavicencio, 2018, p. 98).

En este sentido, el segundo programa de orientación turística e indígena: Paraísos Indígenas, surgió en 2015²⁶ como un programa que agrupa a sitios turísticos con alto valor natural, cultural e histórico bajo el resguardo de comunidades indígenas. El objetivo que inspiró su puesta en marcha, como un esfuerzo a nivel nacional con el liderazgo y la atención de la CDI, se fundamentó en el hecho de que las comunidades indígenas, honrando sus usos y costumbres, pudieran compartir con visitantes y turistas, sus paisajes, tradiciones, cultura y algunas de sus experiencias (CDI, 15/09/2019).

²⁶ Programa aún vigente; página oficial: <https://paraisosindigenas.com>

Así los tipos de planes que ofrece este programa están divididos en tres grupos (CDI, 15/09/2019): 1) productos, 2) certificaciones, y 3) estrategias operativas. En el primer grupo sobre productos se registran: parques acuáticos, aventura, senderismo, avistamiento de flora y fauna, actividades deportivas, ciclismo, festividades y tradiciones y medicina ancestral. A la par ofrece dos tipos de turismo: el comunitario y el *premium*. Este último constituye una gama de productos turísticos que incluyen opciones de actividades, hospedaje y alimentación compatibles con turistas que buscan experiencias genuinas sin sacrificar sofisticación; mientras que el comunitario, en su línea de producto de ecoturismo y de turismo rural, cuenta con diversos sitios turísticos que ofrecen una importante inmersión del turista en la comunidad, con la finalidad de que el turista se llene de experiencias auténticas y personalizadas (CDI, 15/09/2019).

En el segundo grupo sobre certificaciones, se capacita para que el primer grupo de productos, cuente con sellos y distintivos de calidad e higiene, así como de sostenibilidad, otorgados por instituciones del gobierno Federal, entre ellos se ubica el Distintivo M-Ecoturístico²⁷ que otorga la Sector por buenas prácticas empresariales; Punto Limpio²⁸ (Sector) y Norma NMX-133 “Ecoturismo”, otorgada por la Secretaría del Medio Ambiente, relativo al tema de la sustentabilidad. Por último, respecto al plan sobre estrategias operativas, el programa apoya en infraestructura, servicios y actividades de calidad y capacitación para lo que se ofrecen (CDI, 15/09/2019).

²⁷ Con el objeto de instrumentar y operar un sistema para hacer más eficiente la prestación de los servicios que ofrecen las empresas comunitarias ecoturísticas, se desarrolló en 2012 el “Programa de calidad moderniza-ecoturístico” como una herramienta que permite gestionar el negocio desde la perspectiva del cliente, a través del uso de técnicas y herramientas de gestión de la calidad, que faciliten la adaptación permanente de la empresa a las necesidades del cliente, medir su satisfacción y administrar los servicios de forma normalizada, así como incorporarse de manera paulatina a esquemas de certificación de gestión administrativa, calidad y/o buenas prácticas ambientales o sociales (Dirección General de Certificación Turística, 2020a).

²⁸ El Sello de Calidad “Punto Limpio V2020” es un reconocimiento que otorga la Sector a las empresas del sector turístico (restaurantes, hoteles, cafeterías, agencias de viajes, arrendadoras de autos, operadoras de buceo, centros de ocio y entretenimiento, entre otros), por implementar la metodología desarrollada por Sector y aplicada por consultores especializados, registrados ante la misma Secretaría, a efecto de obtener el sello de calidad. El “Programa de buenas prácticas para la calidad higiénico-sanitaria en el sector turismo”, tiene como objetivo apoyar a los empresarios turísticos para conducir sus negocios hacia la incorporación de buenas prácticas de higiene en los modelos de gestión de las empresas turísticas, con la finalidad de proteger la salud de sus clientes, de sus trabajadores, de las comunidades receptoras, así como de promover la cultura de la calidad higiénica en el sector turístico (Dirección General de Certificación Turística, 2020b).

Finalmente, el tercer programa titulado “Programa para el mejoramiento de la producción y productividad indígena” (PROIN) (2017), cuyo objetivo (DOF, 28/12/2017) principal versa sobre impulsar la consolidación de proyectos productivos y turísticos para la población indígena organizada en grupos, sociedades o empresas, que habita en localidades con 40% y más de población indígena, en las que además se busca mejorar sus ingresos monetarios y/o no monetarios y crear condiciones de igualdad entre las mujeres y los hombres. Intenta generar un tipo de continuidad respecto a los proyectos productivos ya existentes, en un afán de sostenerlos y lograr un cierto tipo de consolidación.

En sus objetivos específicos se agrega: brindar capacitación, asistencia técnica y acompañamiento oportuno y pertinente, para que los grupos, sociedades o empresas apoyadas por el Programa cuenten con las condiciones necesarias para producir bienes y/o servicios de calidad, también para desarrollar estrategias de carácter comercial que permitan consolidar la presencia en los mercados de los productos y servicios ofertados por la población indígena, a través de apoyos para la mejora de las marcas, etiquetas, códigos de barras, tablas nutrimentales o cualquier necesidad mercadológica.

En consecuencia, además en la página del INPI, se menciona:

¿Eres un emprendedor en tu localidad indígena? ¿Buscas un apoyo financiero para impulsar tu proyecto productivo sostenible? Acércate al Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) a través de su Programa para el Mejoramiento de la Producción y Productividad Indígena (PROIN) y materializa tu esfuerzo (INPI, 2021).

Es notorio que en los tres programas existe el firme propósito de elaborar y ejecutar proyectos productivos y turísticos, que aprovechen los recursos naturales y culturales de las comunidades indígenas, a través de instrumentos como planeación, inversión (infraestructura y equipamiento), capacitación, promoción y difusión. Así como el apoyo para la conformación de integradoras o incubadoras de negocios. En este sentido, se intenta además imponer una serie de dispositivos que preparen o instruyan a los sujetos emprendedores de las localidades indígenas, a través de capacitación, asistencia técnica y acompañamiento “oportuno y pertinente” para producir bienes y/o servicios de calidad, además del desarrollo de estrategias mercadológicas que permitan consolidar la presencia en los mercados de los productos y servicios ofertados.

Finalmente, se apuesta por diversificar la oferta ya existente, a través del turismo *premium* y garantizar servicios de calidad mediante las certificaciones, sellos y distintivos de calidad, higiene y sustentabilidad.

En suma, se impone un imaginario institucionalizado empresarial, instituyendo incluso un tipo de sujeto que ya no es más el campesino, ahora es el indígena empresario. Por tanto, se crea una identidad forjada desde el modelo económico hegemónico, y con una suerte de imposición vertical en las comunidades indígenas, primero, a través de políticas públicas y después, mediante programas gubernamentales que diseñan e instruyen a un tipo de indígena-empresario que desde la apariencia lo es, pero desde la subjetividad y las praxis otras como las utopías concretas o la comunalidad se rebela, lucha y resiste, ubicándose *contra y más allá* del Estado y el capital.

Así las políticas sociales son un mecanismo de dominación para mantener la pasividad en el campesino-indígena, pero también son una estrategia para hacer creer a los pueblos originarios en el supuesto “desarrollo local”, que genera este tipo de actividades económicas terciarias, en que lo único que deben ofrecer y vender es su Mundo de la Vida íntimo y cotidiano.

Los pueblos indígenas están lejos de ser simples sujetos pasivos que solo obedecen designaciones, imposiciones y clasificaciones del Estado, también han producido y hecho emerger su propia verdad (Foucault, 1992), ya que protestan a través de diferentes mecanismos, como la retirada hacia adentro del grupo, con sociedades (colectivos) en movimiento, movimientos sociales otros, construcción de mundos nuevos.²⁹

Como menciona Zibechi (2017, p. 50), a pesar de que sus estrategias de resistencia “son como hilos sueltos de un enorme telar que los pueblos están empezando a tejer, mientras los Estados y el capital los destejen de muchos otros modos, implementando políticas asistenciales, instalando empresas extractivistas en sus territorios”, o imponiendo nuevas actividades económicas, como el turismo rural. Estos sujetos siguen luchando, muestra de ello, es que las subjetividades de los pueblos en movimiento han contribuido paulatinamente a deconstruir las nuevas formas de dominación auspiciadas por las agencias internacionales y los gobiernos conservadores y progresistas (Zibechi, 2017). Lo que les ha permitido sembrar su autonomía en términos políticos, territoriales y económicos.

²⁹ En este sentido hay varios, como: los caracoles en Chiapas —organización socioeconómica, política, educativa y de salud propia—, autonomía en Cherán K’eri, Michoacán; pueblos totonacas y nahuas de la Sierra Norte de Puebla por la defensa del territorio; la comunalidad oaxaqueña expresada en las disputas por su propio currículo; las policías comunitarias de Guerrero y, la más actual en 2020, autonomía en la comunidad indígena de Tolimán, Querétaro.

Con formas otras de aprovechar sus bienes naturales y culturales, generando proyectos comunitarios desde la perspectiva turística, pero que se construyen desde lógicas comunales, como es el caso de San Pedro Atlapulco y El Alberto.

TERCERA SECCIÓN. CONTEXTOS SITUADOS Y PUEBLOS ORIGINARIOS

En pleno siglo **xxi**, ser indígena está directamente asociado con ser económica y socialmente desfavorecido. El 72% de los mexicanos indígenas vive en condiciones de pobreza y el 28%, en condiciones de pobreza extrema. La distribución regional es muy desigual: por una parte, la mayoría vive en zonas rurales y, por otra, el 80% de los pueblos originarios se localiza en la región sur (FIDA, 2012, en Pastor-Alfonso y Espeso-Moliner, 2013). Sin embargo, del 100% de la población indígena en nuestro país:

El 90% de ella vive en las regiones biogeográficas más ricas del país, como los trópicos húmedo y seco, y las zonas templadas. En sus territorios, los recursos naturales se encuentran en mejor estado de conservación. Destaca que de los 971 núcleos agrarios que son dueños o poseedores de las selvas en México, 526, poco más de la mitad se ubica en regiones indígenas. En estas, aun cuando padecen de suelos degradados y altos índices de deforestación, los recursos de sus territorios hoy resultan estratégicos, no solo en el ámbito nacional sino mundial; por ejemplo, bosques, agua y biodiversidad. En los estados del sur-sureste existe el 7% de la biodiversidad mundial. En esas regiones se localizan las principales fuentes de energía hidroeléctrica, los centros mineros y el 90% de petróleo, cuyos ingresos se destinan para todo el país, menos para propiciar el desarrollo de dichas regiones (Robles y Concheiro, 2004, en López Pardo y Palomino Villavicencio, 2018, p. 106).

En este escenario, dado que nos encontramos frente a un problema histórico y estructural, el punto de partida de nuestro análisis debe remontarse al comienzo formal de una política indigenista continental —conocida como indigenismo—, determinada en el Primer Congreso Indigenista Interamericano,¹ que se realizó en Pátzcuaro,

¹ Cronología de encuentros internacionales que permitieron un protagonismo político indígena, frente a este Primer Congreso Indigenista Interamericano: 1974, Primer Parlamento Indio del Cono Sur, Paraguay; 1975, Segundo Encuentro Nacional de Jefes Indios, Panamá; 1977, Primer Congreso Internacional Indígena; 1977, un grupo de indígenas se manifiesta por primera vez en el Palacio de las Naciones Unidas en Ginebra; 1981, Reunión de las Organizaciones Indígenas Independientes en Michoacán; y 1980-1983, reuniones indígenas en Ollantaytambo, Perú y La Paz, Bolivia (Chihuailaf, 2019).

Michoacán, México, en 1940. En este se reunieron delegados gubernamentales de diferentes países para consensar e implementar políticas de asimilación e integración de los indígenas a la sociedad nacional; una sociedad nacional —blanca, mestiza y dominante—, que los “aceptaba”, pero en un pasado idealizado; los toleraba en los museos y, más recientemente, como instrumentos para conseguir divisas del turismo y para la venta de artesanías (Stavenhagen, 2010, p. 36). En consecuencia, los indígenas fueron convertidos en objetos de curiosidad folclórica o sometidos a una feroz manipulación política. Incluso a una comercialización que terminó degradándolos más que integrándolos a orden alguno (Díaz, 1999).

Aguirre Beltrán—quien con el tiempo sería reconocido como uno de los principales ideólogos de esta corriente en México— afirma que el integracionismo buscó corregir las premisas etnocentristas de la política anterior e introducir un elemento de justicia social en la política indigenista, en que los componentes de la cultura indígena (lengua, creencias, costumbres, formas de organización sociopolíticas, etc.) eran aceptados, en principio, como válidos (Díaz, 1999).

Sin embargo, ¿logró el integracionismo mantener y hacer efectivo su proyecto indigenista original en América Latina? Todo indica que no. El integracionismo logró apreciables resultados, pero no alcanzó el objetivo principal de incorporar a las comunidades indígenas a la sociedad nacional. Por el contrario, provocó disolución cultural, aculturación y, con ello, destrucción de identidades y conflictos étnico-nacionales en numerosos países del continente. Aunque teóricamente fueron bien intencionadas las políticas indigenistas, al final resultaron etnocidas y bastante ineficaces, incluso en términos de sus propios objetivos declarados (Stavenhagen, 2010; Díaz, 1999).

En este contexto, La emergencia indígena en América Latina, de José Bengoa (2009), muestra cómo se vivió el indigenismo desde la mirada del sujeto afectado. Ilustra el hecho paradójico del renacimiento, en los años noventa, de la conciencia y la organización indígenas, extendidas a través del hemisferio occidental, a la par del proceso de globalización. Este proceso no inhibió la conciencia de lo particular, lo local, lo provinciano y lo tradicional, en la que el indigenismo pasó a ser sujeto de derecho universal y protagonista de un concepto mundial de ciudadanía (Lehmann, en Bengoa, 2000). Esta primera emergencia indígena fue un factor determinante en la vida social y política latinoamericanas.

Sin embargo, de acuerdo con Bengoa (2009), este primer ciclo del proceso de reconstrucción de las identidades étnicas ha comenzado a agotarse y a dar paso a un segundo ciclo fuertemente marcado por la experiencia del gobierno de Evo Morales, en Bolivia, y por el surgimiento de municipios indígenas en muchos países del mundo, cuyos líderes de las organizaciones indígenas han tomado las instituciones del Estado a nivel local.

Ahora bien, esta serie de acontecimientos, que desencadenó esta política indigenista, ¿cómo permeó en el surgimiento o la gestación de cierto tipo de imaginarios, no solo institucionales sino también de reivindicación por parte de los pueblos indígenas en nuestro país?, ¿cómo esos imaginarios han sido mediadores entre lo que el Estado, el neoliberalismo y el capital imponen, en contrapartida a las praxis otras y formas orgánicas de reproducción de la vida que se generan en los pueblos originarios? ¿Qué sucedió en el escenario político mexicano, en términos de autonomía y reconocimiento de los derechos indígenas?

CONTEXTUALIZACIÓN POLÍTICA EN MÉXICO EN MATERIA INDÍGENA²

En materia de política indigenista en México, durante la última década del siglo pasado, se presenta lo que Saldívar Tanaka (2003) denomina “indigenismo legal y neoliberal”, y Maya Pérez Ruiz (2016) caracteriza como “interculturalidad oficializada”. En su momento, dicha política buscó mediatizar las demandas políticas y sociales y, en

² De acuerdo con López Pardo y Palomino Villavicencio (2018), es posible nombrar cuatro periodos, a partir de los cuales el gobierno de México ha tratado la cuestión indígena: 1) triunfo de la Revolución mexicana y la estabilización del régimen político, hasta mediados de la década de 1930, época en que se empieza a diseñar el proyecto de nación, en el que los pueblos indígenas se entienden únicamente como un agregado cultural; 2) finales de los treinta hasta los ochenta, época en que el Estado se apropia de un modelo benefactor y paternalista, en el cual los indígenas son vistos como comunidades que deben integrarse y subsumirse a la cultura occidental, se busca la integración en un proceso de mestizaje, con el propósito de que abandonen sus ideas, creencias y culturas, para agruparlos en torno a los procesos ascendentes de urbanización e industrialización; 3) comprende desde el decenio de 1980 hasta el 2000, época en la que el Estado abandona su papel de benefactor social y se instala en una dinámica de apertura de mercado e inserción a la globalización económica. Un momento destacado es la firma del tlcán, y 4) del año 2000 a la actualidad, ampliación y extensión del modelo neoliberal con mayor adelgazamiento del Estado-gobierno, y desarticulación de estructuras de promoción del desarrollo urbano y rural, de la seguridad y el bienestar social. En materia indígena es tiempo marcado por el reconocimiento obligado a la pluralidad. El cuidado de la multiculturalidad y la biodiversidad será un punto de partida para las acciones del gobierno en sus tres ámbitos.

el caso de los indígenas, disfrazar su integración a proyectos nacionales y globales, asimétricos y colonizadores.

Por lo tanto, el indigenismo en nuestro país, como política de Estado que durante el siglo xx se caracterizó por el integracionismo, el paternalismo y el asistencialismo, para el xxi se inclinó, más bien, hacia el denominado “neoindigenismo”,³ que supuestamente buscó el desarrollo de los pueblos indígenas; sin embargo, “en contraparte ha surgido un indigenismo propio de los actores sociales. Los pueblos indígenas, que hacen una serie de reclamos y demandas propias, como la autonomía, ante la globalización y el neoliberalismo” (Korsbaek y Sámano-Rentería, 2007, p. 195).

La administración de Vicente Fox Quesada (2000-2006) auspició el “neoindigenismo” o nueva forma de diseñar e implementar las políticas hacia los indígenas, con las que se aplicaron programas para impulsar el turismo en espacios indígenas y se gestionaron reformas legales en materia de derechos indígenas (Guízar, 2009), como la publicada el 14 de agosto del 2001, que en el artículo 2 constitucional, que menciona:

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico (DOF, 14/08/2001, p. 1).

Ante esto destacan posicionamientos, como el de Francisco López Bárcenas (en Guízar, 2009), quien afirma que existe un afán de continuidad por parte del Estado, que gira en torno al autoritarismo, la antidemocracia, la exclusión de la multiculturalidad y a favor de la homogeneidad. Por su parte, Consuelo Sánchez menciona que la reforma resultante es injusta y ofensiva para los pueblos originarios, “por lo que aboga por la creación de un movimiento autonomista que desborde a los pueblos indígenas,

³ Pueden verse expresiones del neoindigenismo en: “a) La nueva impronta integracionista, cuyo fundamento ideológico reposa sobre el concepto de ‘individuo libre’, donde el indígena se prestó a vender su fuerza de trabajo o sus tierras en el mercado neoliberal, descorporativizando así las redes sociales inmediatas de las comunidades indígenas. b) En la estrategia por fragmentar a la oposición indígena a través de un sistema de gobierno descentralizado con ideología multiculturalista, que en los hechos atomiza las demandas indígenas en un sentido territorial acotado” (Guízar, 2009, p. 4).

empatando la noción de autonomía como un asunto de todos los ciudadanos” (Guízar, 2009, p. 406). Finalmente, Héctor Díaz Polanco señala que el primer gran fracaso del presidente panista, Vicente Fox, fue el intento fallido de reconocer los derechos indígenas:

El autor expone las demandas de las partes indígenas, así como las respuestas oficiales y las estrategias consecuentes que estaban encaminadas al desarrollo de la comunidad, y no al de regiones indígenas [...] advierte sobre la necesidad de conjugar criterios tanto de reconocimiento cultural, como de equidad socioeconómica al momento de plantear las propuestas de reconocimiento a la autonomía de los pueblos indígenas (Guízar, 2009, p. 407).

Por otra parte, y desde una perspectiva antagónica a estas políticas —neoliberalismo y neoindigenismo—, surgen testimonios indígenas que dan cuenta de procesos identitarios y de cohesión social. Pueden revisarse, entre otros, la Primera Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 1994) y sucesivas; los testimonios de la Cooperativa Tosepan (Bacre, 2015), y las narrativas sobre la construcción de autonomía en Cherán (Ojeda, 2015). Este tipo de testimonios históricos refieren experiencias en las cuales los colectivos se movilizaron y generaron una subjetivación política para hacer tangible su horizonte de autonomía, en el que sujetos pertenecientes a pueblos originarios son estructuralmente objetivados y discriminados desde las instituciones públicas y, en los casos que nos interesa ilustrar en los siguientes apartados, escenarios situados (El Alberto y San Pedro Atlapulco), donde las políticas públicas y programas gubernamentales impusieron o, en el mejor de los casos, sembraron un imaginario de mercantilización de los bienes naturales y culturales para supuestamente “mejorar la calidad de vida de la comunidad originaria” a través del libre mercado, la propiedad privada y la competencia entre los miembros de la colectividad.

*El Alberto, comunidad Hñähñu*⁴

Los otomíes son uno de los 67 pueblos indígenas que existen en nuestro país y se encuentran dispersos en varios estados de la República mexicana: Estado de México, Querétaro, Hidalgo, Puebla y Veracruz; en Tlaxcala se localiza el pueblo otomí de Ixtenco; en Guanajuato existen también pueblos de origen otomí y, a su vez, la Ciudad de México registra hablantes de otomí, debido a la migración (Barrientos, 2004). En muchas comunidades indígenas, esta migración fue la respuesta a la crisis de los sesenta en el campo mexicano, que obligó a comunidades enteras campesina e indígenas, a migrar a las grandes urbes e incluso a otros países, como Estados Unidos. Tal es el caso de los otomíes (*Hñähñu*) en el Valle del Mezquital.

El Valle del Mezquital⁵ está conformado por una macro región, compuesta por 27 municipios, entre los que se ubican Ixmiquilpan⁶ y la comunidad de estudio, El Alberto. El clima es semidesértico, hay escasa precipitación y la vegetación es principalmente xerófila (Moreno, Garret y Fierro, 2006). En la colonia y durante el México independiente fue una región minera, pero hoy la población se dedica a la explotación del maguey, al pastoreo, el turismo y la agricultura de riego.

El Alberto, Ixmiquilpan

En El Alberto —antes llamada La Santa Cruz del Alberto— (véanse imágenes 3.1 y 3.2), habitaban en 2010, 834 habitantes (Inegi, 2010). En la actualidad (2021), de acuerdo con datos proporcionados por los propios habitantes, se calcula un promedio de 3 000 habitantes.

⁴ La mayor parte de la información de este apartado fue obtenida de la monografía de la CDI, escrita por Moreno, Garret y Fierro (2006).

⁵ En el estado de Hidalgo, los otomíes son el segundo grupo con más integrantes, aproximadamente, 115 869 individuos, que representan el 31.87% del total de hablantes de esta lengua indígena en la entidad (Munguía-Vázquez, Cárdenas y Rangel, 2018).

⁶ El municipio de Ixmiquilpan se encuentra ubicado al noroeste del Valle del Mezquital en una extensa llanura dominada por un bosque espinoso bajo. Es un espacio extenso con gran influencia étnica, agropecuaria y turística recreativa; esto último gracias a sus aguas termales y a su clima caluroso, ya que se encuentra a una altitud promedio de 1814 msnm (Munguía, Cárdenas y Rangel, 2018).

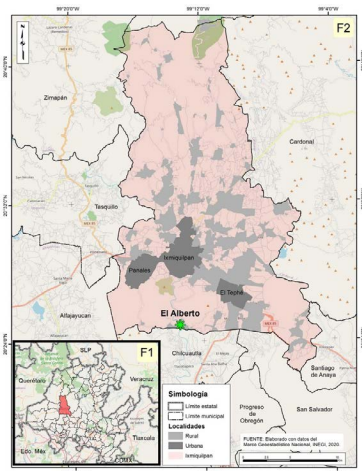
Imagen 3.1. Ubicación de Ixmiquilpan, Hidalgo



Fuente: Archivo personal, 2021.

A nivel interno, la comunidad está distribuida en cuatro manzanas: Centro (Alberto), El Camino (en la zona del Ecoparque), Tierra Colorada (antes de llegar al gran Cañón) y Toxi, esta población representa el 3% del total en Ixmiquilpan, misma que asciende a 98 654 habitantes (Inegi, 2021).

Imagen 3.2. Ubicación de El Alberto



Fuente: Elaborado con base en Marco Geoestadístico Nacional, 2020.⁷

⁷ Se agradece el apoyo de Socorro Flores Gutiérrez, quien elaboró los mapas que se ubican es las distintas secciones de este apartado.

Respecto a las lenguas, se calcula que de los 3 000 habitantes, 1 500 hablan otomí y español (en este segmento el 50% entiende también inglés y domina varias frases, debido a que algunos migraron a Estados Unidos o tienen familiares en ese país); otras 750 personas son trilingües (otomí, español e inglés), población infantil (nacidos en Estados Unidos); 600 más hablan solo español, población joven (nacieron y viven en la localidad) y, finalmente, unas 100 personas solo se comunican en otomí-*hñāhñú*, habitantes de la tercera edad, especialmente mujeres, mismas que no nunca han migrado.

Así en el contexto municipal y de acuerdo con el Inegi (2020), la población de 5 años y más hablante de una lengua indígena aumentó de 2010 a 2020, mientras que en 2010 se ubicaba en 31 005, en 2020, ascendía a 34 248 (Inegi, 2020). Lo mismo sucedió con la población de 3 años y más hablante de lengua indígena que no habla español, en 2015 era de 2.63, y en 2020 se incrementó a 2.80 (Inegi, 2020). Finalmente, el porcentaje de población registrado en otro país en 2015 fue de 0.3 (Inegi, 2020).

En el rubro del analfabetismo, la comunidad cuenta con tres centros de educación, que atienden especialmente educación de nivel básico: preescolar, “Centro de Educación Preescolar Indígena”; primaria, “Escuela Primaria Nicolás Bravo”, y una secundaria, “Telesecundaria 133”. Por lo general, el nivel medio superior y superior se estudia en el municipio de Ixmiquilpan. El grado promedio de escolaridad de la población en el municipio, de 15 y más años (por años de escolaridad), en 2015, fue de 8.9 (Inegi, 2020).

Respecto al sector salud, la comunidad cuenta con un: Centro de Salud Rural “C. S. R. El Alberto”, atendido por un médico y una enfermera. A la par, en los proyectos turísticos (Ecoparque y Gran Cañón) existe una unidad de salud que atiende los dos espacios, pero se ubica en el Ecoparque. En el contexto municipal, la población derechohabiente de servicios de salud, en 2005, pasó de 12 830 a 52 861 en 2010 (Inegi, 2020); es decir, se incrementó en cuatro veces más, respecto al 2005.

En consecuencia, es notoria la existencia de servicios públicos básicos en la comunidad El Alberto. Estos son el resultado del trabajo y las gestiones derivadas de los cargos locales (gobierno tradicional) y la reproducción y mantenimiento de las faenas, más allá de las implicaciones de la actividad turística, debido a que esta última incluso es el resultado del esquema de organización socio-política en la comunidad y el aprovechamiento desde lo comunal que la propia localidad hace de sus bienes

naturales. Es decir, el esquema de organización desde lo comunal, la comunalidad permite aprovechar los bienes naturales con los que se cuenta en la localidad, pero desde una perspectiva conjunta, desde esas prácticas otras que agrietan el sistema capitalista y ponen en jaque este valor hegemónico de la propiedad privada y el beneficio individualizado de unos pocos en detrimento del colectivo o la comunidad.

Gobierno tradicional

En las comunidades indígenas existe el gobierno tradicional, que surgió por la simple necesidad de organizarse para defender el territorio, por ello la figura más importante en muchas de ellas es la asamblea, seguida del comisariado y, finalmente, la figura del delegado, sin embargo, en El Alberto, al parecer, la principal figura de autoridad es el delegado y toda su estructura.

Los delegados municipales se reconocen a través de la Ley Orgánica Municipal. Estas autoridades son elegidas en asambleas comunitarias. El delegado es quien gestiona ante las autoridades del municipio las demandas de su localidad y mantiene el orden al interior de la misma (Moreno, Garret y Fierro, 2006).

El siguiente nivel de representación y organización en El Alberto es el de los ejidos, que responde a las leyes agrarias de la Federación, con un comisariado constituido por presidente, secretarios, tesoreros y los suplentes. “Son electos en asambleas ejidales, y aunque en muchos casos son asambleas más pequeñas que las comunitarias, mantienen gran parte del control comunitario, ya que son los dueños de la tierra y los delegados en múltiples ocasiones tienen que consultar con los ejidatarios la toma de decisiones comunitarias” (Moreno, Garret y Fierro, 2006, p. 20). El último nivel está integrado por las nuevas organizaciones de migrantes que, al mandar dinero a sus comunidades, van cuestionando poco a poco a las asambleas comunitarias y ejidales para los proyectos en común (Moreno, Garret y Fierro, 2006). Como es el caso de los migrantes en El Alberto.

En la comunidad de El Alberto existe la delegación conformada por un delegado, un primer subdelegado y un segundo subdelegado, ocho vocales o también llamados baristas. En esta misma organización aparece el representante de la pequeña propiedad con su respectivo secretario. También existe la figura del comisariado conformado por un presidente, secretario y tesorero, así como el Consejo de Vigilancia y el Comité de

Agua Potable. El primero cuenta con un presidente, una secretaria y cuatro suplentes. El Comité de Agua Potable está formado por un presidente, un tesorero, un secretario y tres vocales. También hay un Comité de la Casa de Salud, organizado por un presidente, un tesorero, un secretario y dos vocales. Finalmente, en los parques, El Alberto y El Gran Cañón, existe un presidente, un tesorero y un secretario para ambos proyectos. En total se ubican 37 autoridades, que cambian de representantes cada tres años por elección en asamblea.

Los cargos son para el servicio a la comunidad, para el servicio a lo común, por tal motivo, no se percibe remuneración alguna, excepto los que trabajan en los proyectos turísticos. Estos cargos de representación local son asignados después de cumplir 10 años de haber ejercido un cargo anterior y, posterior a ello, se dura en el cargo tres años, aunque en los oficios menores, como es el caso de los vocales o baristas de la delegación, el periodo es de un año. Estos cargos con periodicidad menor corresponden a los jóvenes que apenas comienzan con su participación en el gobierno tradicional, siendo entonces las personas mayores las que ocupan un puesto de mayor jerarquía, como es el caso de los delegados y particularmente del comisariado.

Dicho sistema de cargos permite la organización y reproducción de esta idea de comunidad, por ello, quien no cumple o rechaza el cargo es sancionado —la multa en promedio es de 60 000 pesos— y pierde el derecho a cualquier tipo de apoyo proporcionado desde las autoridades y su esquema de apoyos comunitarios, hasta que no se pague dicha sanción.

En correlación con lo anterior, el sistema de cargos también está vinculado con la dimensión religiosa. En este sentido los otomíes entrelazan lo socio-político con lo territorial:

La religiosidad forma parte de la identidad colectiva, pues representa el conjunto de prácticas y símbolos que lo diferencian del exterior y les da congruencia a sus propias instituciones. La ritualidad en el mundo *Hñähñu* refleja esta íntima vinculación entre los hombres, la naturaleza y lo sagrado, pues su correcto desenvolvimiento tendrá un efecto positivo para el bienestar material de la colectividad, traducido en buenas cosechas y armonía social. Encontramos en los otomíes dos dimensiones de la religión, una ligada al catolicismo, que es popular y festiva, y otra que pertenece más al campo de lo privado y se relaciona con los elementos de la naturaleza, de los que dependen para su subsistencia (Moreno, Garret y Fierro, 2006, p. 34).

En las festividades religiosas destacan las fiestas patronales, el día de la Candelaria —2 de febrero— y el día de la Santa Cruz —3 de mayo—. En la Candelaria se colocan semillas en las ofrendas y se pide permiso para preparar el terreno para la siembra, y en el día del culto a la Santa Cruz:

Se acostumbra subir a los cerros en donde hay cruces y dar una ofrenda para favorecer la llegada de las lluvias. A veces se le hace culto público, como una misa o ritual colectivo, pero también es común ver que una familia concurre al lugar y realiza en forma privada una pequeña ofrenda. Se encienden cirios o velas de cera de abeja, se llevan flores y jícaras con copal, agua, chocolate o pan. Se pueden dejar a los pies de la cruz, en algún árbol cercano o en la tierra.

También se realizan ofrendas en lugares importantes para la comunidad, como cuevas, ríos y árboles, pero esta costumbre se está perdiendo en el Mezquital. Ahora que las remesas son la principal fuente de ingreso de las comunidades, la agricultura tiende a volverse una actividad secundaria. Además, gracias a los sistemas de riego y la maquinaria agrícola, se depende cada vez menos del arbitrio de la naturaleza para obtener buenas cosechas, por tales razones estos ritos están perdiendo vigencia (Moreno, Garret y Fierro, 2006, p. 41).

Lo anterior podría ser ocasionado también por la actividad turística, al desplazar actividades productivas tradicionales y lo que esto ocasiona en las tradiciones y costumbres, además también influye en la pérdida o transformación de imaginarios colectivos y sus respectivas prácticas, a través de las que estos imaginarios son mediadores de la realidad. Como es el caso de la creencia de que los cerros y algunas iglesias fueron formados por los gigantes de piedra o *wemas*, estos seres estuvieron en el mundo antes de que los hombres lo habitarán:

Algunos gigantes de piedra, al caer quedaron convertidos en pequeños fragmentos de piedra antropomorfizada, llamados *cangandhos*. Tanto los *wemas* como los *cangandhos* son considerados como los huesos de los antepasados. La gente que se ha encontrado *cangandhos* en sus tierras de labranza les tiene un cuidado especial, porque se dice que traen mal si no se les procura. Debe dárseles de comer y llevarlos a misa. Algunos refieren que los *cangandhos* prefieren quedarse en la milpa y no se les debe molestar. Otros los tienen guardados en los altares familiares, fuera de la vista de la gente común. Cuando hay fiesta patronal se le lleva a la iglesia para recibir la bendición del santo. Los *cangandhos* son antepasados vivos y actuantes que vinculan el pasado mítico con el presente. Constituyen

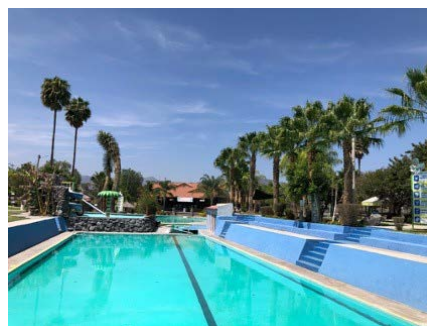
elementos identitarios que refuerzan la memoria colectiva (Sánchez, 2004, pp. 291-300, en Moreno, Garret y Fierro, 2006, pp. 41-42).

De ahí que tanto la religión, las festividades, los vínculos sagrados con la tierra, los cerros, la naturaleza y sus deidades, son ejemplos concretos de cómo las comunidades indígenas se vinculan con la comunidad, con lo común a través de las diferentes formas de significarlos y dotarlos no solo de historia, sino de identidad, pertenencia, del origen mediante la evocación de imaginarios sociales que se materializan en sus prácticas. Estas en la mayoría de comunidades indígenas en nuestro país están relacionadas especialmente con el ciclo agrícola, sin embargo, ¿qué sucede cuando dichas prácticas se diversifican, se pierden o se cambian por otras impuestas o sembradas desde el modelo capitalista hegemónico, como es el caso del turismo rural en tanto actividad económica centrada en los servicios y en cierta medida en la mercantilización de la naturaleza y la vida comunitaria?

Actividades económicas

La tenencia de la tierra en esta localidad es comunal y propiedad privada. En la propiedad comunal se trabajan los proyectos comunitarios como el parque EcoAlberto —zona de aguas termales de uso recreativo (véase imagen 3.3)—; El Gran Cañón —área de cabañas, acampado, paseos en lancha y tirolesa (véase imagen 3.4)—; la envasadora El Alberto —proyecto de agua potable—, y la Cooperativa Mujeres Reunidas —dedicadas a la producción de ixtle— (véanse imágenes 3.6 a 3.9).

Imagen 3.3. Parque EcoAlberto



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

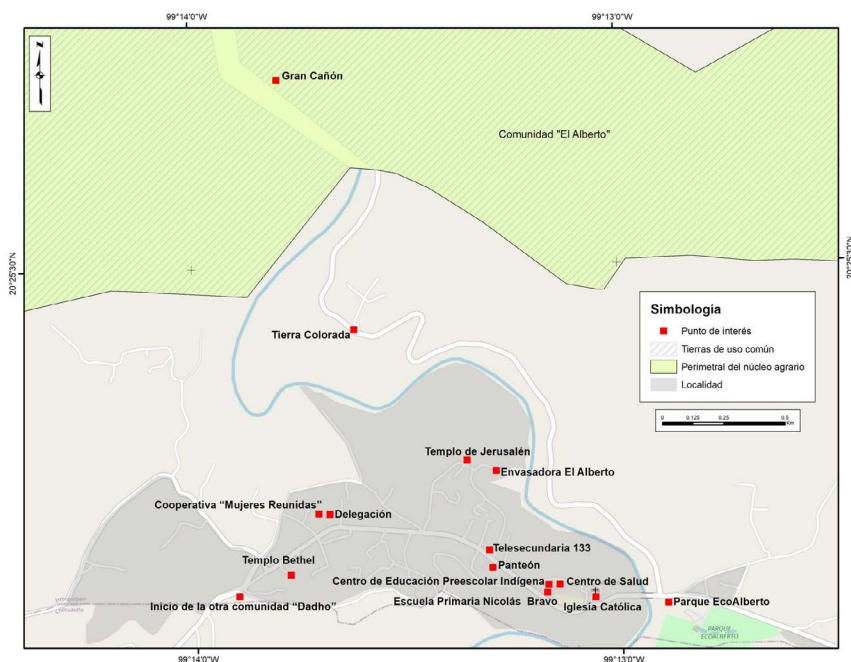
Imagen 3.4. El Gran Cañón



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

La zona comunal también es utilizada para la siembra de alfalfa y la cría de pescado. En este sentido, en la imagen 3.5 es posible ubicar tanto las tierras de uso común, como el perimetral del núcleo agrario.

Imagen 3.5. Tierra comunal



Fuente: Con base en el Registro Agrario Nacional, 2021, y trabajo de campo, 2021.

En la década de los setenta, la principal actividad económica en la comunidad era la producción de maguey y sus derivados, como el pulque y los hilados, productos del ixtle (véase imagen 3.6) con los que se fabricaba el ayate (1.50 m por 2 m) —que servía para cargar leña, yerbas para los animales, para cosechar, entre otros usos— (véase imagen 3.7). También se elaboraban zacates o estropajos para bañarse y productos de limpieza para la cocina, como las escobetillas. Actualmente, en la Cooperativa Mujeres Reunidas —*Ya munts'i b'ehña* (véase imagen 3.8)— se elaboran, jaboneras, ayates y se exportan productos para exfoliar el cuerpo (véase imagen 3.9).

Ilustración 3.6. Ixtle



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

Imagen 3.7. Ayate



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

Imagen 3.8. Cooperativa Mujeres Reunidas



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

Imagen 3.9. Productos derivados del ixtle



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

Actualmente se sigue plantando el maguey, pero en menor cantidad, debido a que las actividades económicas se han diversificado.

Otra actividad económica importante es la agricultura, que representa el 10% del ingreso en la población. Se cultiva especialmente maíz, calabaza, frijol, chile, jitomate, tomate, ajo, cebolla y alfalfa. Estos cultivos se regaban con aguas negras provenientes de la Ciudad de México. En la actualidad, el agua para riego también es suministrada por el río Tula, a través de canales, proyecto que implementó el gobierno de Luis Echeverría Álvarez en la comunidad en 1976, a petición de sus pobladores (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).⁸

Sin embargo, aún se siguen expandiendo los canales de riego, a pesar de la disminución de apoyos por parte de instancias gubernamentales,⁹ aunque ahora son canales laterales (ver imagen 3.10), que presentan dimensiones más pequeñas. Dicha expansión se solventa con el apoyo de la Comisión Nacional del Agua (Conagua), que cada año proporciona 100 m de material (cemento, barrilla, arena y grava) y la mano de obra la pone la comunidad (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Imagen 3.10. Pequeño canal lateral



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

⁸ Información derivada del trabajo etnográfico en la comunidad. La explicación del proceso metodológico se desarrolla en extenso en las secciones cuarta y quinta.

⁹ En el contexto municipal, lo anterior puede cotejarse a través del rubro de productores beneficiados por el Procampo, que en 1994 beneficiaba a 2 433, en 1998 a 3 290; pero a partir del 2013, bajó a 1 845, y el último dato registrado de 2017 cierra en 1 621 beneficiados (Inegi, 2021).

En este marco, el ingreso económico más destacado en la comunidad (50%) es percibido a través de las divisas resultado del trabajo que los migrantes hacen en Estados Unidos. Desde 1970 han migrado a este país, principalmente a estados como Utah y Nevada. Finalmente, en la actualidad, la actividad turística genera el 40% de los ingresos económicos, resultado de la construcción y el desarrollo del Parque EcoAlberto¹⁰ y El Gran Cañón.

Turismo, segunda actividad económica en El Alberto

En la comunidad existen dos proyectos de turismo, el Parque EcoAlberto y El Gran Cañón. En cada uno se aprovecha el recurso hídrico y termal para fines turísticos.

a) Parque EcoAlberto

En el trabajo etnográfico realizado en la comunidad se mencionó que en el área donde ahora se ubica el parque había humedad: “De la humedad ahí rascamos con pico y pala y lo encontramos, el agua caliente y así poco a poco los vecinos iban a bañarse y a echarse agua en la cara, a la cabeza y ya después sacaron más tierra y hacían un charquito así, ahí bañaba la gente y ya no lo dejaba nadie” (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Lo anterior ocurrió entre 1982-1983 y en el transcurso de 1985 a 1988 se construyó el parque. En esos mismos años se colocó el letrero del eco parque, en la desviación que se ubica pasando el puente de la carretera principal a Ixmiquilpan, con el fin

¹⁰ Conforme a la definición de la Organización Mundial del Turismo (ahora ONU Turismo, 2025), el término ecoturismo se aplica a toda forma de turismo que reúne las siguientes características: 1) gira en torno a la naturaleza y la principal motivación de los turistas es la observación y la apreciación del entorno natural, así como de las culturas tradicionales prevalecientes en las zonas naturales; 2) incluye aspectos pedagógicos y de interpretación de la naturaleza; 3) por lo general, aunque no siempre, la organización está a cargo de operadores turísticos especializados y se orienta a grupos reducidos. En los destinos, los proveedores de servicios asociados suelen ser empresas pequeñas de propiedad local; 4) minimiza los impactos negativos sobre el entorno natural y sociocultural, y 5) contribuye al mantenimiento de las zonas naturales que constituyen el atractivo ecoturístico, ya que genera beneficios económicos para las comunidades receptoras, las organizaciones y las autoridades que gestionan las zonas naturales con fines de conservación; ofrece a las comunidades locales oportunidades alternativas de empleo e ingresos; potencia la sensibilización de las poblaciones locales y de los turistas respecto a la importancia de la conservación de los bienes naturales y culturales (UNWTO, 2002; ONU Turismo, 2025).

de invitar y ubicar a los visitantes. “Y así poco a poco la gente fue entrando, fue llegando, antes se cobraban 3 o 5 pesos” (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021). Actualmente se cobra el acceso en 110 pesos por persona.

EcoAlberto al comienzo era administrado por el grupo del comisariado, sin embargo, debido a su crecimiento, el trabajo aumentó, así que se creó un Comité de Turismo, en 1996, para administrar el parque, y ahora cada lunes se reúnen las autoridades locales para compartir el informe sobre la entrada de dinero y las situaciones destacadas que se suscitan, tanto en la semana como el fin de semana. Al inicio de este comité —el de Turismo— sus integrantes cambiaban cada año, pero a partir del 2006, en palabras de los entrevistados (autoridades locales), los periodos se ampliaron a tres años. A la par debemos mencionar que, de los cargos locales, este es el único que percibe un sueldo.

EcoAlberto,¹¹ migración y caminata nocturna

El fenómeno migratorio se encuentra presente en esta comunidad desde 1970, cuando principalmente los hombres viajan a Estados Unidos en búsqueda de empleo, a través de redes de colaboración entre miembros de la misma comunidad. En la actualidad, la mitad de la población se encuentra en Estados Unidos, pero no estar físicamente en el territorio no los excluye de su terruño, toda vez que los migrantes siguen cumpliendo con sus cargos en la comunidad a través de la figura de suplentes, así como “las remesas asociadas benefician tanto a las familias como a los proyectos comunitarios” (Munguía-Vázquez, Cárdenas-Camargo y Rangel-Villafranco, 2018, p. 3). Incluso cuando los migrantes regresan a la comunidad ejercen, en beneficio de la comunidad, el oficio aprendido en Estados Unidos. Entre los oficios más comunes están albañilería, carpintería y jardinería. Estos oficios han impulsado el desarrollo y mantenimiento de los parques. Aunque también hay casos de mujeres que emigraron a Estados Unidos y que ahora administran o trabajan en un hotel o en un restaurante, ya que eso es lo que hacían en Estados Unidos.

¹¹ También llamado Ecoparque Alberto.

Imagen 3.11. Caminata nocturna en el Ecoparque



Fuente: Parque EcoAlberto (27/11/2017) (página de Facebook).

Es importante remarcar que la migración no es un fenómeno nuevo ni acabado,¹² por tanto, tampoco es ajeno a las dinámicas económicas de la comunidad, entre ellas el turismo, pues de acuerdo con la siguiente nota periodística:

Cerca de 90 por ciento de la población ha migrado alguna vez a Estados Unidos; aunque muchos regresan, más de dos terceras partes viven allá. De acuerdo con el señor Sebastián Jerónimo, integrante de la comunidad, las oportunidades en estas tierras no son muchas, no hay forma de hacerse de ningún ingreso; de allí, la emigración.

La quimera autonómica: ante la extinción y el abandono, los *Hñäähñu* de El Alberto han desarrollado una resistencia creativa y propositiva fuertemente vinculada a la autogestión. Hace 20 años encontraron un brote de agua termal sobre el que fueron realizando un proyecto de balneario para el turismo. Más tarde entre pláticas y asambleas alguien sugirió “¿por qué no damos a conocer lo difícil que es pasar al otro lado?”, y de ahí nació lo que en 2005 se denominó el proyecto de la Caminata Nocturna que hoy forma parte del EcoAlberto, parque de tipo ecológico que comprende los balnearios de aguas termales y actividades de turismo de aventura en una zona que denominaron Gran Cañón, aludiendo también a su experiencia migratoria.

¹² En el contexto municipal el porcentaje de la población de 5 y más años migrante, según causa, el trabajo, se ubicó en 2020 en 23.7% (Inegi, 2020).

En EcoAlberto la lógica que predomina no es la de explotación a tabla rasa para la maximización de las ganancias, más bien es la de conservación y rescate de la naturaleza; es la de buscar alternativas acá que brinden opciones para no emigrar; es la de respeto a la cultura, a los saberes locales y a la naturaleza, y sólo desde esta lógica se puede entender por qué invierten más recursos de los que obtienen.

El ejemplo más claro es la propia Caminata Nocturna, que puede ser realizada con 20 personas como mínimo, aunque, para que sea exitosa, cerca de 70 personas de El Alberto deben entrar a escena. Ahí trabajan como polleros, migrantes, médicos y miembros de la patrulla fronteriza; asimismo, como antorcheros o como personal de apoyo. Y es necesario sumar un buen número de camionetas para transporte, así como las que usan de patrullas. Es decir, se emplea más gente y recursos en la caminata de lo que se necesita como mínimo para poder realizarla. Esto hace que EcoAlberto sea un proyecto en el que los neoliberales se darían de toques, pues difícilmente encontrarían un costo-beneficio favorable.

La Caminata Nocturna es una experiencia sin igual en todo el país, y si nos apresuran podríamos decir que no existe en el planeta algo similar. La gente de El Alberto cuenta que desde sus inicios hasta ahora se les acusa de entrenar a las personas para cruzar al otro lado. Sin embargo, poco a poco han ido ganándose el respeto de quienes realizan el recorrido, porque si bien la caminata busca generar un ingreso y alternativas a los locales para que ellos mismos dejen de migrar, también pretende concientizar a los participantes de las penurias y peligros a que se ve expuesto quien decide cruzar al otro lado. Es también un homenaje para aquellos, cuya única alternativa ha sido abandonar sus tierras: los migrantes. Este es, sin duda, un recorrido que todos los encargados del tema migratorio deberían de tomar y así al menos una vez ponerse en los zapatos de aquellos que con sus decisiones afectan.

El Alberto ha tenido que salir adelante a contracorriente, resistiendo; y el proyecto, al menos a nivel regional, nunca ha sido bien visto. Cuenta Sebastián Jerónimo que varias veces lo intentaron secuestrar cuando hacían las gestiones para EcoAlberto; que cuando obtenían algún recurso federal, los funcionarios estatales y municipales los trataban de extorsionar; que hacer las cosas de la manera correcta parece ser una forma de resistencia que nadie ve. Él sabe que todo saldría más rápido si se muerde la manzana de la corrupción, pero han preferido el engorroso camino correcto. Por ello, han tenido que enfrentar la ofensiva de los poderes fácticos: han sido acusados desde el gobierno municipal, atosigados por el gobierno del estado y difamados por los medios de comunicación. Sobre los de

El Alberto han pesado señalamientos que van desde tener armas, ser guerrilleros o tener relación con el Subcomandante Marcos, a ser “apologistas del delito”. Varias veces han tenido que lidiar con la presencia del Ejército, que lo mismo ha entrado para clausurar el parque que para buscar armas y guerrilleros. Saben de memoria las acusaciones de que no les gusta obedecer, que con ellos no se puede trabajar, que son rebeldes. Y sin duda lo son, pero lo son porque se resisten a migrar y buscan opciones autogestivas acá; lo son porque son *Hñāhñu* y campesinos; son rebeldes sin duda porque han decidido tomar en sus manos la decisión de qué hacer con sus vidas y con sus recursos, lo que es todo un delito hoy día (Cruz Arenas, 21/05/2011).

Esta información es confirmada por los propios pobladores de El Alberto. El ecoparque, como menciona Cruz Arenas, es una estrategia que han desarrollado los pobladores de la comunidad para resistir los continuos embates que el sistema mexicano ha creado para vulnerarlos. “Autogestivos desde hace décadas, también la comunidad se encarga de la seguridad, pues tienen gente encargada de la vigilancia y el buen orden, se organizan internamente para la mayoría de las actividades, procurándose una suerte de autogobierno comunitario” (Cruz Arenas, 21/05/2011).

El personal de planta que labora en el ecoparque está integrado por un presidente, un secretario y un tesorero, una persona de mantenimiento, los de dos turnos de la taquilla, seguridad, mobiliario, restaurante, áreas verdes y tres personas externas que no pertenecen a la comunidad: ventas, administración y enfermería.

El ecoparque recibe anualmente cerca de 45 000 visitantes, mismos que disfrutan de los servicios de albercas con aguas termales, chapoteaderos, áreas de acampar y restaurante.

En cuanto al número de empleos, el ecoparque¹³ genera 20 empleos directos y de planta. Sin embargo, en temporadas altas (Semana Santa, verano, diciembre y eventos) son 400, aunque durante la pandemia (2020-2021) solo fueron 110: 40 autoridades locales y 70 personas de la comunidad.

b) Gran Cañón

En el año 2000 inicia el desarrollo de este proyecto derivado de ideas y reuniones entre los locales, cuyo propósito era aprovechar los recursos o bienes naturales de este

¹³ Sitio web del Parque EcoAlberto: <https://ecoalberto.info/>

espacio del territorio comunal, entre los que se destaca el río, el relieve y el paisaje. De esas reuniones, resalta la participación de don Federico, persona descrita como aventurera, ya que de él surgió la idea de construir lo que hoy es el Gran Cañón. Un testimonio relata la historia de este proyecto y la iniciativa de don Federico:

Dice vamos a ver, vamos a hacer un caminata, vamos a explorar el lugar, me gusta, vamos a meter lanchas, pues era una idea muy loca, tá difícil, todo esto estaba muy, así como vez estas montañas, difícil, entonces así entre jóvenes, chavos y señores ya de edad, como que les gustó y les interesó la idea y ahí nos tienes, vamos a limpiar, vamos a recorrer, y ahí venimos a limpiar porque antes esto se sembraba, eran siembras de maíz y legumbres, pero los señores cuando les iba bien, era cuando no llegaba la creciente, porque cuando llegaba, se lo llevaba todo y pues ya no ganaban nada, pues así se fue dando, se fue dando a conocer, empezamos a limpiar y yo me acuerdo que en una Semana Santa, venimos, limpiamos, hicimos un caminito como pudimos, para que llegarán y de ahí en este tiempo don Fede, tenía una camionetota grande y lo metió adentro del río, esa fue la primera vez que se dio a conocer aquí, el Gran Cañón, en una semana se proyectó, lo proyectamos ahí en el balneario y todos, pues todos adónde queda eso, entonces poco a poquito desde ahí empezamos a tener más interés en esto (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Posterior a esta primera iniciativa, se comenta que la comunidad recibió apoyo económico de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI),¹⁴ que en ese momento estaba dirigida por la hidalguense y originaria de la comunidad de Tepatepec, Bertha Xóchitl Gálvez Ruiz (2000-2006), a través del

¹⁴ “El 21 de mayo de 2003 se publica la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, creando una nueva instancia gubernamental, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), encargada de ampliar y enriquecer las acciones públicas a favor de los indígenas. La CDI en tanto organismo descentralizado y con personalidad y patrimonio propios tiene legalmente un mayor marco de acción pública que le permite convertirse en la instancia normativa de la política pública dirigida a los pueblos y comunidades indígenas. De tal forma que la CDI adquiere un carácter normativo y operativo en esta materia; además de ser la dependencia federal encargada de cohesionar, coordinar y potenciar los esfuerzos de las diferentes instituciones de todos los niveles de gobierno; y de otras de carácter público y privado que operan programas y proyectos relacionados con este sector de la población. Esta transformación significa no solo una nueva perspectiva respecto a cómo debe abordarse el desarrollo indígena, sino que otorga las atribuciones y capacidades a la nueva institución nacional para orientar la conducción de políticas públicas en materia de pueblos indígenas para incidir en la transformación de sus condiciones de vida” (Palomino y López, 2007).

Programa de Ecoturismo en Zonas Indígenas (PEZI).¹⁵ Un testimonio de la autoridad local en funciones (2021) comenta: “Nos ayudó para construir el camino (18 millones), el restaurante, la taquilla, las cabañas” (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021). Como consecuencia, se nombró un Comité de Obra con integrantes de la comunidad, para poder ejercer el recurso.

Así, en la Evaluación 2006 del PEZI, publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en 2007, se menciona este tipo de apoyo y se agrega que los recursos fueron canalizados a 158 acciones de inversión en 19 entidades federativas, en donde Oaxaca concentró el 23.15% del total, Hidalgo el 19.61%; Chiapas el 12.72%, y Michoacán el 12.21%. En este sentido, como argumentan Palomino y López (2007), no solo hay una concentración de propuestas en estas cuatro entidades, lo más importante es que concentran el 67.69% del total de recursos ejercidos por la CDI en este periodo (enero-diciembre 2006).

Tabla 3.1. Distribución de la inversión de la CDI, vía ejercicio

Estado	Fiscal CDI	Transferido al Gob-Edo	Total CDI	%
Campeche	607 244.70	0.00	607 244.70	0.51
Chiapas	8 662 157.85	6 384 230.45	15 046 388.30	12.72
Chihuahua	50,000.00	0.00	50,000.00	0.04
Área metropolitana	1 978 316.57	0.00	1 978 316.57	1.67
Guerrero	1 499 898.00	0.00	1 499 898.00	1.27
Hidalgo	3 198 379.23	20 000 000.00	23 198 379.23	19.61
Jalisco	1 313 965.00	0.00	1 313 965.00	1.11
Estado de México	2 381 585.77	0.00	2 381 585.77	2.01
Michoacán	2 439 591.00	12 000 000.00	14 439 591.00	12.21
Morelos	3 796 330.29	0.00	3 796 330.29	3.21
Nayarit	1 487 478.69	0.00	1 487 478.69	1.26
Oaxaca	27 387 803.12	0.00	27 387 803.12	23.15

Continúa...

¹⁵ En 2007, PTAZI, Programa Turismo Alternativo en Zonas Indígenas.

Puebla	6 782 095.67	0.00	6 782 095.67	5.73
Quintana Roo	0.00	9 700 000.00	9 700 000.00	8.20
Tabasco	2 361 199.00	0.00	2 361 199.00	2.00
Veracruz	3 897 318.42	0.00	3 897 318.42	3.29
Yucatán	2 379 085.98	0.00	2 379 085.98	2.01
Total	70 222 449.29	48 084 230.45	118 306 679.74	100.00

Fuente: Palomino y López, 2007.

Respecto al concepto *ejecución de proyectos de ecoturismo indígena*, que concentra el grueso de los recursos ejercidos por la CDI directa o indirectamente, estos incluyeron “la construcción de instalaciones, el equipamiento (mobiliario y equipo para brindar servicios de alimentación, hospedaje, recreación, deportivos y telecomunicaciones), así como la adquisición de materiales diversos que son necesarios para dar o mejorar los servicios y actividades turísticas” (Palomino y López, 2007, p. 101).

En consecuencia, el Gran Cañón tiene un restaurante con capacidad para 60 comensales, 14 cabañas para dos, cuatro, seis, ocho, 10 y 12 huéspedes, servicio de tienda y taquilla. También cuenta con áreas verdes para acampar, tanto en la zona de cabañas, como en la zona de tirolesa.

En cuanto al personal de planta que labora en el Gran Cañón se ubican 10 personas distribuidas en el restaurante, la tienda, la taquilla, la entrada, las cabañas, la persona de limpieza y los cuatro guías turísticos.

El Gran Cañón recibe anualmente cerca de 15 000 personas, que disfrutan de los diferentes servicios y actividades que se ofrecen en este sitio, entre los que destacan: kayak, tirolesa, rápel, megapunte, zonas de acampar y cabañas.

Como se observa, la comunidad El Alberto, aunque no recibió apoyos económicos en el primer proyecto turístico, tuvo una intervención notoria de la CDI; en el segundo proyecto, para la construcción de la infraestructura y la posterior certificación del Gran Cañón y el Ecoparque por parte del Programa Paraísos Indígenas, se ilustra con el siguiente testimonio:

Esto del Paraíso Indígena pues se ganó eso por esta área, porque como te vuelvo a decir el material es de aquí, la forma en como se hace, todo entonces entramos a eso que nos

dieron, este reconocimiento, pero en si no ha habido tal apoyo que digamos fue por esa institución hicimos esto, no (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

La certificación de Paraísos Indígenas no es gratuita y se otorga siempre y cuando se cumpla con una serie de requisitos, uno de ellos, contar con el distintivo Moderniza-Ecoturístico¹⁶ (sistema de gestión para mejorar la calidad de las micro, pequeñas y medianas empresas turísticas). Diseñado por la Sectur para brindar acceso a los servicios de capacitación y consultoría necesarios para promover su eficiencia y modernización), que solicita: estar legalmente constituida; ser una Mipyme turística; comprometerse a concluir la aplicación del programa y cubrir el monto que convenga con la autoridad estatal u organismo intermedio. Por lo que el distintivo Moderniza representa: utilización de sistemas eficientes; orientación hacia la satisfacción del cliente; capacidad para mejorar la rentabilidad y capacitar el desarrollo de sus colaboradores (Sectur, 2017). A lo que la comunidad de El Alberto agrega lo siguiente, respecto a este tipo de certificaciones o distintivos:

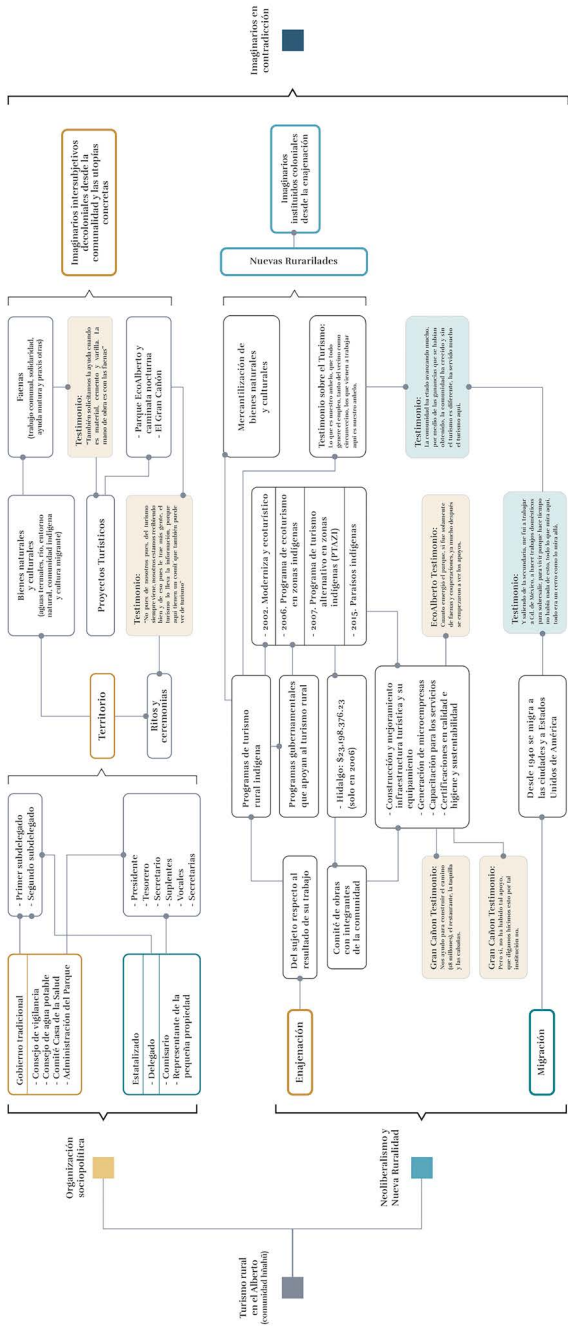
No pues es como le digo, como acaba de decir la compañera, a nosotros no nos afecta mucho ni nos beneficia, nosotros nomás por cumplirlo lo hacemos, pero realmente nosotros sabemos lo que estamos dando, lo que hacemos entonces pues ellos, la misma gente que digan cómo está, de cómo lo recibimos, si se sintieron a gusto o no y... pero pues si muchos sí se fijan en eso, el turista, pero a nosotros no nos... no vemos nada de eso, lo que más nos gusta es que el cliente diga: “Me la pase bien, estuve relajado, es un lugar mágico”.

[...]Si, la tranquilidad más que nada, con eso nos damos por bien servidos, los distintivos ahí están, pero pues no nos apoya casi en nada (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Así se evidencia la intervención de ciertos programas gubernamentales que gestaron un tipo de imaginario institucional *versus* un imaginario intersubjetivo, mismos que aparecen también en la siguiente comunidad (San Pedro Atlapulco), aunque con menos incidencia de los actores estatales y federales. En este sentido se agrega un esquema, que intenta sintetizar lo expuesto con anterioridad:

¹⁶ Inicia operaciones en el año 2002.

Imagen 3.12. Esquema: Imaginarios desde los recortes empíricos en El Alberto



Fuente: Elaboración propia, con base en trabajo de campo, 2024.

Como se observa en la imagen 3.12, existe una relación estrecha entre los tres tipos de imaginarios, toda vez que existe una imbricación entre lo intersubjetivo desde los elementos comunales de la decolonialidad y lo instituido desde la colonialidad del neoliberalismo, la nueva ruralidad y sus concepciones, gestando con ello imaginarios en contradicción.

SAN PEDRO ATLAPULCO, COMUNIDAD *ÑUJHU*

En el Estado de México se identifican principalmente tres regiones en las que se asientan los otomíes: el Valle de Toluca (la planicie más elevada de todo México, en algunos lugares alcanza los 2 683 msnm) y el Valle de Ixtlahuaca, continuación del primero; así como la Sierra de las Cruces. Los otomíes rodean Toluca al este y al oeste, se extienden en toda la mitad de los llanos, uniéndose en la ladera de la Sierra de las Cruces con los otomíes de esta otra región. Consideradas tierras frías, ambas regiones poseen un clima subhúmedo y frío, con una estación de lluvias de mayo a octubre (Barrientos, 2004).

Los otomíes conservan espacios ecológicos en los que establecen una relación recíproca con la naturaleza, desarrollando ya sea la agricultura, el turismo, la producción de carbón o la de pulque. No obstante, el desarrollo de zonas industriales y urbanas hace que los indígenas estén en contacto constante con el medio urbano (Barrientos, 2004). Esta acelerada industrialización y urbanización, tanto del país como del Estado de México y particularmente de la zona de Ocoyoacac, con el Corredor Industrial Lerma-Toluca, ha alterado de forma drástica el territorio otomí y ha transformado sus formas de vida. Dicho proceso ha llevado a combinar su tradicional actividad agrícola, con otras actividades productivas del sector terciario. A pesar del impacto que este proceso de industrialización ha tenido en la población otomí, la actividad agrícola aún continúa en los valles semifríos del Estado de México (Barrientos, 2004).

Adicional a la agricultura, en algunos pueblos de la Sierra de las Cruces, en sus terrenos ejidales y comunales, se han desarrollado espacios de servicios al turismo, como en los municipios de Ocoyoacac, Lerma, Huixquilucan y Cuajimalpa, que comprenden el Parque Nacional Insurgente Miguel Hidalgo y Costilla, comúnmente conocido como La Marquesa,¹⁷ decretado como parque el 18 de septiembre de 1936.

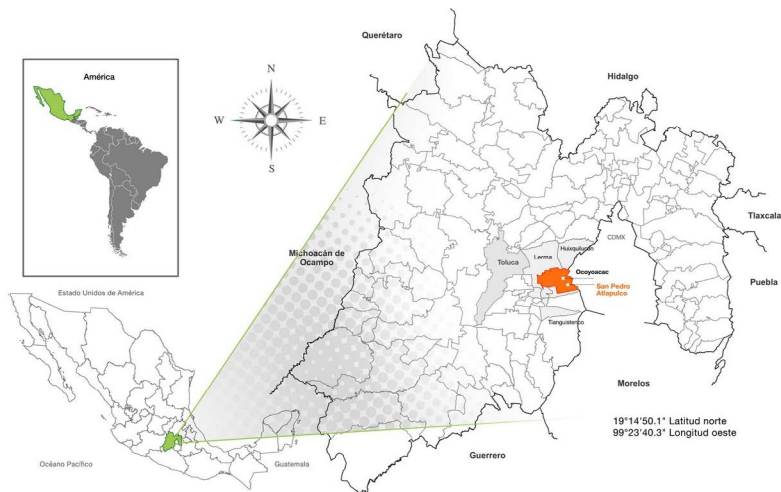
¹⁷ Le pusieron ese nombre porque le pertenece a los atlapulcos, en un tiempo Catalina de Zárate estuvo a

Aquí la actividad turística comenzó desde la década de los cuarenta y cincuenta en el municipio de Ocoyoacac, en específico, en dos comunidades indígenas: San Pedro Atlapulco y en San Jerónimo Acazolco. Estas localidades son visitadas los fines de semana por familias provenientes de la Ciudad de México y de Toluca; la venta de alimentos, la pesca deportiva, la renta de caballos y de motos, al igual que los paseos en lancha son los principales servicios (Barrientos, 2004).

San Pedro Atlapulco, Ocoyoacac

San Pedro Atlapulco al ubicarse en el municipio de Ocoyoacac, Estado de México, comparte cercanía con dos de las zonas metropolitanas de mayor crecimiento residencial e industrial del centro del país: Ciudad de México y Toluca, Estado de México.

Imagen 3.13. Ubicación de Ocoyoacac



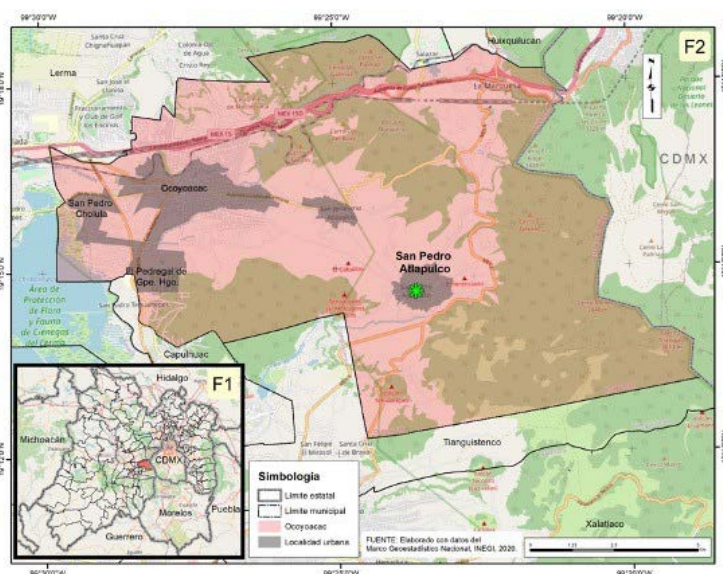
Fuente: Archivo personal, 2021.

cargo de la zona, y a ella le decían La Marquesa (Testimonio SPA, 2021). En 1563, Catalina de Zárate fue nombrada encomendera de Atlapulco (Inafed, 2021).

Los pueblos que integran el municipio de Ocoyoacac —con asentamientos de origen otomí (*N̄ujhu*)— son San Juan Coapanoaya, La Asunción Tepexoyuca, San Pedro Cholula, San Jerónimo Acazulco y San Pedro Atlapulco (Albores, 1998; Carrasco, 1987; Soustelle, 1993, en Cervantes Hernández, 2010). En 2010, esta última comunidad contaba con una población de 4 288 habitantes (Sedesol, 2020, con datos de Inegi, 2010); sin embargo, en 2020 alcanzó los 5 000¹⁸ habitantes (Diálogos horizontales, SPA, 2021), de esta población, 4 500 habitantes se reconocen otomíes. Aunque solo dos personas en la comunidad hablan la lengua (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Sin embargo, esto no significa que los comunitas de SPA, no sean *N̄ujhu*, porque a ellos no los define ni clasifica una institución gubernamental. La identidad se siente y se vive (Diálogos horizontales, SPA, 2021) y, por tanto, no siempre se puede objetivizar.

Imagen 3.14. Ubicación de San Pedro Atlapulco



Fuente: Con base en el Marco Geoestadístico Nacional, Inegi, 2020¹⁹

¹⁸ Esto representa el 6.9% de la población municipal, debido a que, en 2020, Ocoyoacac tenía 72 103 habitantes (Inegi, 2021).

¹⁹ Se agradece el apoyo de Socorro Flores Gutiérrez, quien elaboró los mapas que se ubican en las distintas secciones de este apartado.

En este marco, para 2015, a nivel municipal, el porcentaje de población que se consideraba indígena era de 23.67% y la población de 5 años y más hablante de lengua indígena representaba, en 2010, a 844 hablantes, mientras que para 2020 casi se duplicó el número de hablantes, con lo que la cifra cerró en 1 464 (Inegi, 2020).

Sin embargo, en la localidad se menciona que contrario al esquema municipal, se está perdiendo la lengua, debido a que desde la década de 1950, la población ha migrado, principalmente a Ciudad de México. Esto ha ocasionado la disminución del número de hablantes, como se argumenta en el siguiente testimonio: “Cuando yo crecí había más gente que hablaba el dialecto, pero ya lo fueron dejando con eso de que iban a la ciudad y debían comunicarse... y se fue dejando por lo mismo de que como era la lengua española la que se tenía que usar para comunicarse, comenzaron a abandonar el dialecto aquí” (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

A este fenómeno también contribuyen la violencia y la discriminación gestada por el Estado a través de la imposición de la formación educativa, lo que influyó en la paulatina desaparición de la lengua. En la comunidad existen un preescolar, dos primarias —federal y estatal, respectivamente—, una telesecundaria y una preparatoria (bachillerato en Turismo), esta última construida en 2010:

Tenemos dos primarias, la Emilio Portes Gil, es una primaria federal, esa se hizo con el esfuerzo de la gente, cooperaciones, gestiones que hicieron en algún lugar, faenas incluso. Y es interesante porque la hicieron con base en la necesidad de la comunidad, a ese ánimo, hay historias ahí de la comunidad de algunos personajes que vieron esa necesidad de educar, de que hubiera educación hacia sus hijos y así empezaron, bueno hace muchos años el gobierno de la Ciudad de México, ¡eh!, y bueno ahí me estoy metiendo en profundidades que yo creo que los mayores conocen mejor, está el antecedente de que el gobierno de la Ciudad de México, por mmmh, por el uso de los manantiales, hay varios manantiales en la zona alta, que se conectan o surten a la Ciudad de México y por el uso de esos manantiales, el gobierno en 1936 les construyeron unas aulas, de una escuela que estaba aquí, en este espacio, en esta delegación, pero eran como dos salones y bueno solo llegaba a segundo o tercero de primaria en esos años, y bueno mmmh, ya después, conforme avanzó el tiempo y surgió esa necesidad fue que entonces que empiezan con la Emilio Portes Gil y se construye así con el esfuerzo, la faena, la cooperación de las

familias de ese tiempo. Está la Emilio Portes Gil y después la secundaria, telesecundaria, de hecho, creo que todavía sigue siendo telesecundaria [...], ya después surge el kínder, pero empieza el asunto del turismo y creo que de alguna manera sí ha influido el turismo porque ahora, no lo había analizado, no desde esa perspectiva. En los Valles, mmmh, visto que son de la comunidad se ha... mmmh, se cobra el ingreso de estacionamiento, llegan los turistas con los coches y para acceder se les cobra una cuota de 10 pesos, esa cuota entra a la administración de la comunidad, que en este caso la administra el encargado del Comisariado de Bienes Comunales, ahí se va generando recurso, en el transcurso de un año, que entraban 10 carros... mmmh, entre sábado y domingo, de a 10 son 100 pesos y bueno estos 100 pesos los multiplicas por seis domingos, te dan 600, un ejemplo, eh, va habiendo un ingreso a la comunidad que administra el Comisariado, y posiblemente al empezar a haber este recurso y viendo esta necesidad de la educación, de los espacios, de las escuelas, posiblemente, desde algunos años la comunidad asigna recursos a los espacios educativos, y bueno sí, así ha sido, aunque no solamente es parte del turismo, porque lo que generan los diferentes valles, estamos hablando de un valle, de su estacionamiento, que entra a la comunidad, pero ya vimos que son seis y ellos generan ingreso y todo eso entra a las arcas de la comunidad y entonces ya hay un ingreso que se ha asignado a las escuelas y eso sí ha sido recurso de la comunidad (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

En consecuencia, en San Pedro Atlapulco, la población de 18 años o más cuenta con primaria y secundaria terminada, 70% de la población posee estudios de preparatoria, y el 20% de los 5 000 habitantes cuentan con una carrera universitaria (Diálogos horizontales, SPA, 2021). Mientras que para 2020, el porcentaje de población de 15 años y más sin escolaridad en el municipio ascendía a 2.8%, disminuyó 1.2% en cinco años, debido a que en 2015, este porcentaje se ubicaba en 4.0 por ciento (Inegi, 2020).

En cuanto al sector salud, la comunidad cuenta con un centro propio de atención a la salud básica o primaria. En el municipio, en 2005, la población derechohabiente a servicios de salud se contaba en 19 614 personas, y para 2010, casi se duplica, al cerrar con una cifra de 36 816 (Inegi, 2020). Un testimonio de la comunidad argumenta:

La comunidad no solo tiene ingresos en cuanto al turismo, hasta hace años teníamos convenios con Lerma, por el suministro de agua, y en el entendido de que tenían que hacer una aportación por la cuestión del mantenimiento del bosque y servicios ambientales, decimos, bueno es lo que hemos teorizado, y teníamos convenios y había otro ingreso

para la comunidad, había como diferentes entradas, y bueno, de estas entradas parte es del turismo, que se asigna a las escuelas, pero también se asigna a las mayordomías, a llevar casos de juicios en la comunidad, se distribuye, incluso yo creo que también al sector salud, en algún momento, de eso tenemos ahí un hospitalito rural, todavía. Es un centro de primera atención, pero sí, sí se ha asignado, no sé en qué proporción, pero lo ha hecho cada administración, sobre todo de los Bienes Comunales (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Como se observa, los servicios públicos básicos en la comunidad son atendidos más por un interés comunitario que del propio municipio, ya que como se menciona en los Diálogos horizontales, la comunidad se ha organizado a través de su gobierno tradicional mediante la ejecución de faenas para abastecer a la localidad de los servicios básicos: salud, educación y agua potable. Esta última ha sido particularmente cuidada en la comunidad, debido a que muchas empresas foráneas y administraciones regionales han querido lucrar con el agua del lugar.

Se evidencia que, de la misma forma que en El Alberto, el gobierno tradicional es el que ha proveído de los servicios básicos a la localidad a través de su organización y gestión, tanto interna (en la comunidad), como externa (en el municipio, el Estado y el gobierno de la Ciudad de México), por lo que la actividad turística solo ha sido otro mecanismo de subsistencia, más que una actividad económica que abone de forma significativa a mejorar los servicios básicos en la localidad, a pesar de que lo obtenido en los estacionamientos y los quioscos (palapas) de los siete Valles es destinado al Comisariado, para que ejerza ese recurso en la comunidad.

También ha habido administraciones del gobierno tradicional que han destinado la mayor parte del recurso económico comunal a dar mantenimiento o a beneficiar principalmente a los Valles turísticos. Aunque la principal función del gobierno tradicional es velar por la comunidad, lo cierto es que en esta tarea de administración de recursos también es complicado hacer una distribución equitativa de los mismos; además, en lo social, los esquemas de corrupción e intereses particulares siempre están presentes.

Gobierno tradicional

La máxima autoridad en la comunidad es la Asamblea, conformada por 881 comuneros, número que ha permanecido desde 1992, cuando se llevó a cabo el registro por el Censo Agrario de Comuneros.

Ahí también habría que tener el antecedente de la cuestión agraria y ese tema se mueve mucho porque también algunos pueblos se están reivindicando y algunos en el transcurso de los años, de las décadas, de la Revolución para acá, se quedaron con la figura de comunidad agraria, pero bueno en los años recientes sí nos encasillaron en el tema agrario, pero más allá de eso, somos comunidad indígena y ahorita es como es, está el análisis y el debate en los pueblos, y bueno, nosotros teniendo ese antecedente de una comunidad antigua con una forma de organización, con un territorio, algo que vienen de mucho más atrás y visto desde la comunidad, entonces está ese concepto de Asamblea, que seguramente tuvo su participación y el número de gente, de asistentes o de registrados en Asamblea, eehm, en un número que fue variando de acuerdo también con los años. Siempre se han reunido para tomar algunas decisiones que corresponde a lo colectivo y, entonces, con el paso del tiempo se le dio forma desde lo legal y de estas reunioncitas que no tenían alguna identificación legal, después de la llegada de los españoles, con el paso de los años, se encuadran en estas Asambleas de Comuneros, y bueno, la gente, como aquí en mi pueblo, retomaron y se apropiaron de esa figura legal y le dieron forma. Y entonces de estas reunioncitas que se tenían o de estas grandes reuniones que se tenía mucho más antes, encarnan en esta figura de comuneros que es la Asamblea, la que marca y determina el rumbo de la comunidad. En un principio esta Asamblea posiblemente haya sido de 200, 100 o 50, pero bueno ya de manera legal, ahora sí y de acuerdo con el trabajo, con los cambios legales, eehm, con toda la cuestión jurídica, es que ahora somos 881 comuneros, esta es la Asamblea. Estos 881 comuneros son los que toman las decisiones, son los representantes de la comunidad, pueden ser representantes de la comunidad y es la autoridad máxima de la comunidad, visto desde el concepto de comunidad y Asamblea (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

En la asamblea se decide quién va a representar a la comunidad. Ahí se elige al comisariado, dicha figura está conformada por un presidente, un secretario, un tesorero y suplentes. Adicional a ello, tienen secretarías o comisiones, mismas que se encargan de tareas

específicas: “Hay comisiones que en la misma Asamblea se nombran, por ejemplo, hay un Consejo de Mayores, hay una comisión para hacer los trabajos censales, hay un abogado que se encargaba de litigar con algunos problemas que tengamos con alguna comunidad, que es colindante con nuestro territorio y así” (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Existen además las figuras del Secretario Forestal, el Secretario de Cultura, el Encargado de Truchas y el Consejo de Vigilancia. Por tanto, el gobierno tradicional está conformado por: Comisariado, Consejo de Vigilancia, Representantes de la Cuestión Agraria, Delegación Municipal, Consejo de Participación Ciudadana (Copaci),²⁰ Consejo de Mayores (20 miembros) y autoridades auxiliares. Estas representaciones duran tres años y no reciben remuneración económica alguna porque este tipo de cargos es catalogado como un servicio a la comunidad. Lo anterior está sustentado en su Estatuto Comunal.

En el caso de la organización de los Valles, cada valle tiene su administración. Por tanto, son siete administraciones, una por cada valle,²¹ mismas que se cambian cada año. En dicha administración hay un presidente, un secretario, un tesorero y varios suplentes o vocales (pueden ser de cuatro a ocho personas, aproximadamente, dependiendo del tamaño de los valles). Las personas que cumplen con algunos de estos cargos son las mismas familias que trabajan en cada valle. Asimismo, estas administraciones se rigen bajo un reglamento interno que se modifica de acuerdo con las necesidades de cada espacio.

²⁰ “Artículo 73. Cada consejo de participación ciudadana municipal se integrará hasta con cinco vecinos del municipio, con sus respectivos suplentes; uno de los cuales lo presidirá, otro fungirá como secretario y otro como tesorero y en su caso dos vocales, que serán electos en las diversas localidades por los habitantes de la comunidad, entre el segundo domingo de marzo y el 30 de ese mes del año inmediato siguiente a la elección del ayuntamiento.

Artículo 74. Los consejos de participación ciudadana, como órganos de comunicación y colaboración entre la comunidad y las autoridades, tendrán las siguientes atribuciones: I. Promover la participación ciudadana en la realización de los programas municipales; II. Coadyuvar para el cumplimiento eficaz de los planes y programas municipales aprobados; III. Proponer al ayuntamiento las acciones tendientes a integrar o modificar los planes y programas municipales; IV. Participar en la supervisión de la prestación de los servicios públicos; V. Informar al menos una vez cada tres meses a sus representados y al ayuntamiento sobre sus proyectos, las actividades realizadas y, en su caso, el estado de cuenta de las aportaciones económicas que estén a su cargo, y VI. Emitir opinión motivada no vinculante, respecto a la autorización de nuevos proyectos inmobiliarios, comerciales, habitacionales o industriales y respecto de la autorización de giros mercantiles” (*Gaceta del Gobierno*, 2025).

²¹ Siete Valles: tres de los cuales son los principales: El Potrero, El Conejo, El Silencio, y cuatro secundarios, Rancho Viejo, Las Monjas, Las Carboneras y Cerro del Ángel.

En el Valle de las Monjas, por ejemplo, hay cuatro familias que trabajan. Cada una tiene derecho a dos giros o usufructos: restaurante y motos; restaurante y caballos, por mencionar algunos. Por tanto, “Está prohibido que gente externa a la comunidad pueda asignársele algún espacio, así por ejemplo, si alguien viene de fuera y no tiene ningún tipo de parentesco en la comunidad y quisiera hacer uso o comprar o rentar, no se le permite, el uso es exclusivamente de la comunidad” (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

En el Cerro del Ángel y Las Carboneras son cinco familias las que trabajan por cada valle; en Rancho Viejo, 55 familias; en el Valle del Conejo, 120; en el Valle del Silencio, 150, y en El Potrero son 200 familias, las que laboran. Los Valles en este sentido no están delimitados, “porque es algo natural, se piensa que no es necesario” (Diálogos horizontales, SPA, 2021). Aunque actualmente se está pensando en delimitar Rancho Viejo y El Valle del Silencio:²²

Porque se están acercando, es algo como que no habíamos previsto o que no lo considerábamos importante, y bueno, ahorita hemos dicho que no lo vamos a delimitar porque todo es de la comunidad y como hemos empezado a tener problemas por este asunto de la explotación, el uso, el usufructo privado, mmmh, se están yendo mucho sobre la cuestión comunal y pues nos han generado muchísimos problemas los Valles y decimos: “ahorita no, pues no los vamos a delimitar porque todo es de Atlapulco, todo es tierra comunal”, y bueno ahorita decimos, pero ya está surgiendo esa idea que se delimite (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Otra organización importante es la religiosa, aquí aparecen los fiscales —administran los bienes eclesiásticos— y las mayordomías, estas sostienen y organizan las festividades, rituales y danzas tradicionales en la comunidad, se dividen en tres figuras principales: los regidores, la mayordomía de San Pedro y San Pablo, y Divino Salvador —antes estos cargos duraban varios años, ahora son anuales—, en este sentido, cada una de ellas está integrada por los familiares del encargado principal —el casero— y los vecinos del casero —en suma, aproximadamente, 100 personas—. Así estas mayordomías deben cumplir los ciclos de ritualización agrícola en las festividades de San Pedro Atlapulco, como el Carnaval —febrero o marzo—, la ida a Chalma y la Bendición de la Caña por mencionar algunos.

²² En Rancho Viejo existen aproximadamente 20 restaurantes, y en el Valle del Silencio, 80.

Finalmente, habría que describir las principales actividades económicas en la comunidad. Desde la década de los cuarenta y hasta la fecha, la actividad turística ha generado importantes cambios en las dinámicas económicas y socioculturales de la localidad. Esto ha atravesado la forma cómo se significan las distintas esferas comunales en San Pedro Atlapulco: el territorio, el trabajo colectivo, el gobierno y las festividades tradicionales.

Actividades económicas

En San Pedro Atlapulco la población dedicada a las actividades agropecuarias y forestales es cada vez menor. Dichas actividades han disminuido en importancia hasta ocupar menos del 15% de la población (Sunyer y Monterroso, 2016), debido a que, a partir del siglo XXI, el turismo está tomando relevancia:

Mientras que el ganado queda relegado a los días entre semana, cuando los mal llamados turistas²³ rara vez se presentan. También ha ido desapareciendo la cultura del agave,²⁴ utilizado para delimitar las parcelas entre comuneros. De él se extraía el aguamiel para obtener pulque y de sus pencas se elaboraba fibra de ixtle, que se empleaba para cordelería y artesanías. Paralelamente, el abandono de la actividad agrícola y ganadera, que se ha practicado hasta hace pocos años, está permitiendo la regeneración del bosque en aquellos lugares donde la presión humana es mucho menor (Sunyer y Monterroso, 2016, p. 13).

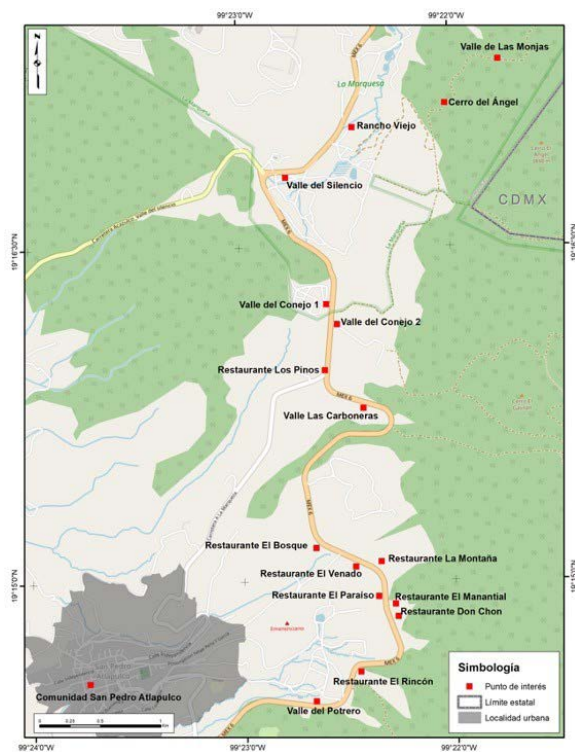
Así la actividad turística, ocupa al 85% de la población activa de la comunidad. Por ello, de las 7 110 hectáreas de terrenos comunales que la comunidad posee, una cuarta parte se destina al turismo en los Valles, es decir, este territorio se divide en cuatro zonas: urbana, agrícola, turística y forestal. En la turística se ubican los siete Valles, tres de los cuales son los principales: El Potrero, El Conejo, El Silencio, y

²³ En los estrictos términos de la Organización Mundial del Turismo (WTO, por sus siglas en inglés), un turista es aquella persona que se desplaza a un destino diferente de su residencia habitual, por motivos de ocio o negocios, y que pernocta en dicho lugar. Por lo que los turistas en San Pedro Atlapulco, no deberían nombrarse así, sino excursionistas, debido a que esta comunidad no ofrece servicios de hospedaje.

²⁴ “Se dejó desde hace mucho tiempo, antes que se dedicaran al turismo, o sea al final de cuentas se percataron que tampoco era negocio en aquellos tiempos, que dijeron: ‘ahí que se quedó, yo mejor me voy a la ciudad a buscarle para poder vivir mejor’, entonces abandonaron magueyales grandes [...] de los años cincuenta a los sesenta, de ahí para acá se empezó a abandonar” (Testimonio 3).

cuatro secundarios Rancho Viejo, Las Monjas, Las Carboneras y Cerro del Ángel (ver imagen 3.15).

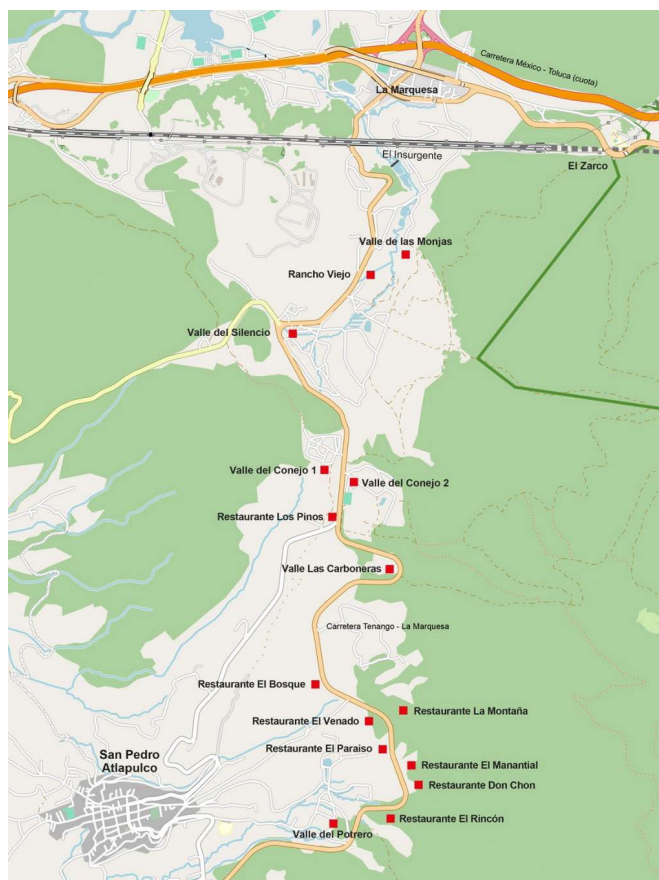
Imagen 3.15. Territorio de San Pedro Atlapulco y Valles que lo conforman



Fuente: Archivo personal, 2021.

La tenencia de la tierra en San Pedro Atlapulco es comunal y de pequeñas parcelas para uso privado, como es el caso de los restaurantes (véase imagen 3.16), que se ubican fuera de los Valles.

Imagen 3.16. Ubicación de los principales restaurantes



Fuente: Archivo personal, 2021.

En la propiedad comunal se trabajan los siete Valles a través de proyectos turísticos o actividades turísticas, entre las que sobresalen, paseos en caballo, moto, tirolesa, *gotcha*,²⁵ cuatrimotos y venta de alimentos. A este respecto, un testimonio de la autoridad local argumenta:

²⁵ “Los *gotchas* se introdujeron en el Valle del Potrero en 2008, después apareció también el tiro con arco y las esferas flotantes en las pequeñas lagunitas que tienen los Valles” (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Todo, todo el territorio es comunal [...] el problema es que son aprovechamientos privados y esa es la discusión, ese es el gran problema que tenemos porque mmmh, dentro de lo comunal, de todo nuestro territorio comunal, nuestra organización comunal, de lo colectivo, se han montado estas explotaciones de los mismos comuneros, de manera individual, la comunidad les asigna espacios, ellos lo solicitaron y bueno les dijeron “váyanse, váyanse para allá entonces y pongan ahí su negocio, sirve que cuidan los linderos”, y está así en este caso y no está delimitado, algunos han puesto atención porque están viendo que empiezan a crecer, se están extendiendo (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

El 70% de las 7 110 hectáreas de la comunidad está conformado por monte alto —bosques de oyamel, pino y encino— y pastizal, mientras que los cultivos de temporal ocupan el 23% de este territorio. “A esta superficie hay que añadir las 498-60-00 hectáreas incluidas hoy al Parque Nacional Insurgente Miguel Hidalgo y Costilla y que la comunidad reclama para sí” (Sunyer y Monterroso, 2016, p. 11).

Estos bosques en San Pedro Atlapulco son parte del pulmón verde más relevante del centro del país y una de las principales áreas de captación de agua:

Fe de ello es que actualmente están integrados en dos áreas naturales protegidas, el Parque Ecológico-Turístico y Recreativo Zempoala-La Bufa, también llamado Parque Otomí-Mexica, del Estado de México, y el Parque Nacional Insurgente Miguel Hidalgo y Costilla (1936),²⁶ conocido comúnmente como La Marquesa. A su vez, ambos parques se insertan en lo que se ha dado en llamar Bosque del Agua, una gran masa forestal de más de 120 000 hectáreas, que comprende, además de los parques citados, el Parque Nacional de Lagunas de Zempoala y el de Cumbres del Ajusco. Todo ello conforma una extensa zona de captación de la precipitación que sirve a las áreas metropolitanas de Ciudad de México, Toluca y Cuernavaca. Estos parajes forestales de Atlapulco se han calificado en los distintos planes de desarrollo urbano del municipio de Ocoyoacac, como Zona sujeta al Programa de Ordenamiento de Corredores Ecológicos (ZPE), por lo que toda actividad

²⁶ Fue el 27 de noviembre de 1917 cuando el presidente Venustiano Carranza decretó la primer Área Natural Protegida (ANP) de México: El Parque Nacional Desierto de los Leones, ubicado al suroeste de la Ciudad de México, en las delegaciones Cuajimalpa y Álvaro Obregón, que abarca una superficie de 1 529 hectáreas de bosque de pino. A la fecha, el país cuenta con 182 anp distribuidas a lo largo del territorio nacional, cuyos ecosistemas tienen un papel indispensable en la vida y la economía de quienes habitan en ellas; además de poseer especies únicas de flora y fauna en el planeta (Conanp, 27/11/2017).

que se quiera desarrollar o los asentamientos humanos que se construyan en ellos han de estar sujetos a la valoración municipal correspondiente (Sunyer y Monterroso, 2016, pp. 12-13).

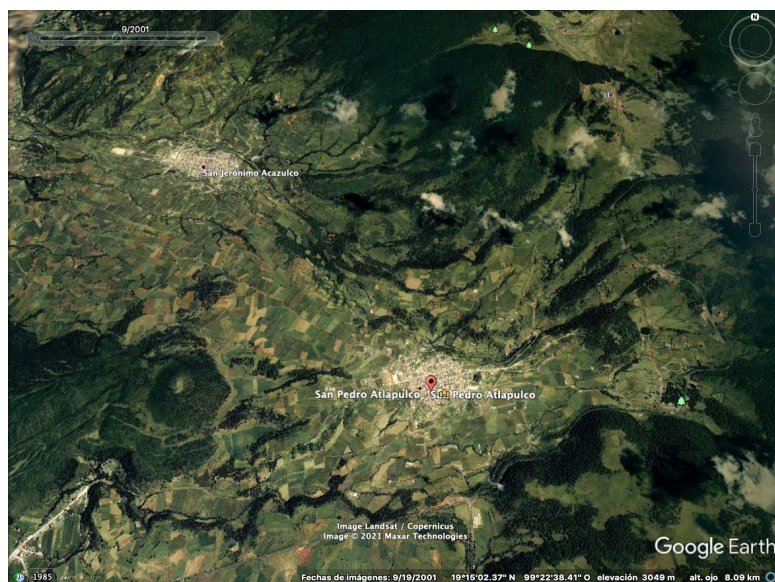
Sin embargo, estos bosques están reduciendo su extensión debido a que se han visto amenazados por el rápido crecimiento poblacional y la implementación de macroproyectos,²⁷ ya que desde 1940 se establece en la zona el Corredor Industrial Lerma-Toluca:

Y el crecimiento de la zona es tan rápido que entre este año [1940] y 1970, la producción industrial del Estado de México llegó a ocupar el segundo lugar en la República, a la vez que éste constituía, junto con el Distrito Federal, el complejo económico más importante del Valle de México. Tanto el incremento de la planta industrial como el demográfico han implicado la pérdida de las mejores tierras —producto de la oleada de inmigrantes—, debido a que se ha orientado al área plana del vaso lacustre. Lo anterior ha ocasionado una disminución de la superficie cultivable de la llanura y una pulverización de las parcelas ejidales; esta situación ha agravado las circunstancias de sobrevivencia de los campesinos, quienes, en muchos casos, se han visto obligados a abandonar sus tierras y migrar a los centros urbanos (Barrientos, 2004, p. 26).

Por tanto, en la actualidad, San Pedro Atlapulco se encuentra acordonado por este crecimiento industrial y poblacional, al ubicarse cerca de Santiago Tianguistenco y de la carretera de cuota que va del Parque Industrial de Lerma a la zona “corporativa” de Santa Fe, en la Ciudad de México (véanse imágenes 3.17 y 3.18). Esto representa un problema para la conservación tanto del modo de vida comunal, como de los recursos naturales (Albores, 1995, en Cervantes Hernández, 2010), especialmente, el agua y sus bosques. Lo anterior se ha evidenciado con el crecimiento de la mancha urbana, como se muestra en las siguientes imágenes que ilustran la expansión poblacional de 2001 respecto al 2020.

²⁷ Como el actual proyecto del tren interurbano México-Toluca o la autopista México-Toluca.

Imagen 3.17. San Pedro Atlapulco en 2001, zona boscosa y mancha urbana



Fuente: Google Earth, 2021.

Imagen 3.18. San Pedro Atlapulco en 2020, expansión de la mancha urbana en detrimento de la boscosa



Fuente: Google Earth, 2021.

Menciona Cervantes Hernández (2010), la proximidad de Toluca y la Ciudad de México ejercen una influencia en la cultura de la población. Los habitantes de la región obtenían fuentes de empleo en los parques industriales y en las zonas comerciales. Lo que conlleva un proceso de aculturación que trae consigo la pérdida de tradiciones, costumbres e identidad. Esta situación ha fomentado la monetarización de la economía, la utilización del pueblo como dormitorio, y la tendencia a la apropiación de una forma de vida más urbana y desvinculada de la vida comunal. Aunque en la actualidad son muy pocos los que trabajan en la zona industrial, ya que prefieren quedarse a trabajar en los Valles: “Casi nadie trabaja, no, porque igual dicen ‘aquí saco lo que voy a ganar allá’, son muy mal pagadas las maquiladoras, entonces nadie ya trabaja, antes a la mejor sí, pero ya nadie trabaja, es más ya ni por el seguro médico” (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Lo anterior, también está relacionado a otra diversificación de actividades, en particular, terciarias, como el desarrollo turístico de los Valles, que comenzó en los cuarenta, en los años ochenta se expandió, y en los años noventa se convirtió en el principal giro económico de la población (Cervantes Hernández, 2010).

Turismo en los Valles

El desarrollo turístico estuvo delineado por dos contextos económicos internacionales que han incidido directamente en esta actividad: el capitalismo y el neoliberalismo. Durante el primer modelo económico, el turismo en San Pedro Atlapulco:

Se amparó con políticas nacionales que impulsaron el campo y una serie de programas asistenciales, favoreciendo el crecimiento económico local a pesar de que esta actividad se desarrolló dentro de una dinámica individual. En el nuevo contexto neoliberal comenzó el desmantelamiento de las instituciones y el debilitamiento de los programas de apoyo para la producción agrícola, incrementando con ello las presiones y la exclusión de los sectores rurales. Ante este panorama, la dinámica individual del trabajo turístico que continua vigente en la comunidad, ha acentuado y ha dado lugar a nuevas formas de acumulación; la primera por explotación de la fuerza de trabajo local que absorben los grandes empresarios locales y la segunda derivada de los vínculos en las relaciones que establecen algunos comuneros por el control y manipulación de los bienes comunales,

colocando a la comunidad, sus recursos y su propia organización, en una situación vulnerable frente a la implementación de una serie de reformas estructurales (Enríquez, Zizumbo y Monterroso, 2017, p. 546).

Las *reformas estructurales* se materializaron en leyes, políticas y programas, estos últimos pueden ser de carácter federal, estatal o municipal. En el caso de San Pedro Atlapulco, a pesar de la gran diversidad de programas gubernamentales que han existido a nivel federal y estatal (véase tabla 2.1. Instituciones y programas que apoyaron el turismo de naturaleza, en la segunda sección), desde los testimonios de la población local y de las autoridades se afirma que el único apoyo que se ha recibido es del ente municipal, a través de apoyos en especie (cemento, varilla, piedra, asesorías en topografía, entre los principales):

El estatal hasta lo que se sabe, nada, ni el estatal ni el federal apoyan (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Otra cosa que hacemos las directivas, gestiona, se gestiona a gobierno, pero gobierno, el gobierno estatal nos desconoce, el único gobierno que por lo regular nos reconoce y eso cuando hay campañas políticas, es el municipal, pero nos da unas toneladas, lo que no nos da en dos o tres años, nos da unas 5 toneladitas en su gestión, o sea principalmente trabajamos con nuestros propios recursos, el municipio nos da de todo lo que invertimos, digamos un 5% y eso es mucho (Miembros de alguna directiva de los Valles, 2021).

Este lo que sí, es que, por ejemplo, la amistad que se lleva con los diputados, son los que también apoyan (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Sin embargo, es necesario mencionar, que la actividad turística en San Pedro Atlapulco tiene como antecedente específico —a nivel de políticas públicas y programas gubernamentales—, el decreto del Parque Nacional Insurgente Miguel Hidalgo y Costilla, del 18 de septiembre de 1936. La salvaguarda de este tipo de ecosistemas y el arranque de la política de conservación ambiental en nuestro país estaría normada desde 1917, cuando el presidente Venustiano Carranza decretó la primer Área Natural Protegida (ANP) de México, el Parque Nacional Desierto de los Leones, pero fue hasta el 2008 que apareció como tal el Programa Nacional de Áreas Protegidas (PNANP), este programa sentó un precedente en materia de conservación, debido a que en su objetivo principal se enmarca el fomento de una cultura de desarrollo sustentable de

las comunidades asentadas en su entorno, aunque para el periodo actual, 2020-2024, se menciona además que:

Uno de los rasgos más relevantes de este nuevo Programa Nacional de Áreas Naturales Protegidas, es la atención que se le da a la dimensión humana de las ANP, buscando que la preservación, la restauración y el aprovechamiento justo y responsable del patrimonio natural del país, sea el medio a través del cual construyamos el desarrollo local y regional con justicia social y con bienestar para las poblaciones asociadas a las ANP.

Otro elemento importante del PNANP 2020-2024, es la relación que se establece entre preservación y restauración de la riqueza natural, el desarrollo y la seguridad nacional. En este nuevo programa se mantiene una visión donde mantener en óptimas condiciones el soporte natural del país incidirá en el impulso al desarrollo nacional de hoy y mañana, y contribuirá a asegurar la provisión de los beneficios ambientales para la población del país. Sólo un cimiento natural saludable nos da posibilidades presentes y futuras de desarrollo, estabilidad y bienestar para la nación (Conanp, 2021).

Por lo anterior, se puede cerrar este apartado comentando que si bien hoy en día en San Pedro Atlapulco no existe apoyo gubernamental desde lo federal o estatal para el desarrollo de la actividad turística en la región, lo cierto es que fue justamente una política nacional la que desencadenó la actividad turística en la comunidad, que fue matizada y resignificada desde los imaginarios intersubjetivos de la comunidad *ñuhju*, lo que les ha permitido aún mantener sus esquemas de comunidad, aunque desde otros escenarios de las nuevas ruralidades.

La gestión de los comunes en los Valles y sus problemáticas

En la medida en que los comuneros se han acercado a la racionalidad del mercado, el interés individual e instrumentalista por los bienes naturales y culturales ha estado por encima de los intereses colectivos. De ahí que en 2020 se detuvieron los permisos para otorgar usufructos:

Porque algunos vecinos están acaparando más terreno, ya conforme ha avanzado el tiempo, ha habido la necesidad de que reglamentemos y hemos estado reglamentando

desde el Estatuto Comunal, y en el Estatuto Comunal se les marca cuánto se les va a asignar a los comuneros que soliciten un espacio o sus hijos, para algún restaurante, en el estatuto ya se marcan de 15 m por 30 m, y bueno nos detuvimos, porque ahora se están agarrando más de lo que les corresponde, y bueno la otra van creciendo, van creciendo, y bueno, ¿ahora donde metemos a los que vienen? (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

los conflictos que se generan en los Valles, alteran el tejido en las relaciones, lo que ha trascendido a las organizaciones religiosas para llevar a cabo los festejos durante todo el año. En la actualidad, los comuneros no participan de forma voluntaria como era costumbre, sino que ahora son obligados a través de la Delegación para participar en los cargos y llevar a cabo la organización de estos festejos (Enríquez, Zizumbo y Monterroso, 2017, p. 555).

Y esto ha ocasionado un resquebrajamiento del tejido social y el debilitamiento de los elementos que sostienen la comunalidad.

En gran parte, dicho debilitamiento es generado por los imaginarios instituidos desde el neoliberalismo y sus valores predominantes: individualidad, competitividad y explotación:

En el caso de los Valles es el recurso escénico o paisajístico el que se explota, un bien que tiene como principal característica su fragilidad por lo que cualquier actuación en el territorio puede desembocar en la pérdida de su calidad visual y simbólica, entre otras consecuencias [...]

Otra de las preocupaciones de los permisionarios es, hoy por hoy, la reducción del margen de los beneficios obtenidos por sus actividades, lo cual aviva la polémica de éstos con el resto de la comunidad. Argumentan, principalmente los que poseen los restaurantes y servicios de comida, que los ingresos serían mayores en caso de ser posesionarios del puesto, lo cual haría que los beneficios fueran íntegros para ellos.

El otro problema es que los permisionarios no conciben que se establezcan normas en cuanto a distancia entre establecimientos que ofrecen servicios parecidos, ni en cuanto a las características de los elementos contruidos, ni en la regulación en la introducción de nuevos servicios. Tras todo ello hay la ausencia de un plan de manejo para cada valle, que se agrava con el corto período de gestión de los equipos de la directiva, reducido a un año, que complica la adopción de cambios de profundidad que mejoren las condiciones generales de cada uno de los valles, y su calidad visual y ambiental. A todo esto, debe

añadirse la presión del interés individual sobre el colectivo que hace que sea difícil adoptar una política integral para cada uno de los valles.

El ejemplo planteado en los Valles se reproduce de la misma manera en los dos recursos más importantes con que cuenta la localidad, el agua y los bosques. Siempre hay quien aprovecha una concesión para beneficiarse particularmente del recurso común, pero también, hay que decirlo, hay una tremenda impotencia por parte de los propios órganos de la comunidad para alentar empresas comunitarias que tengan como objetivo el beneficio colectivo (Sunyer y Monterroso, 2016, pp. 21-22).

En síntesis, San Pedro Atlapulco incursionó en el turismo a través del trabajo de las familias campesinas en una dinámica individual, dejando de lado los esquemas tradicionales de las actividades colectivas (Enríquez, Zizumbo y Monterroso, 2017):

Es así que hoy en día, la consolidación de los grupos de comuneros que manipulan las elecciones e instituciones locales, ponen a favor los intereses individuales, por encima de los intereses y beneficios colectivos, rompiendo con el derecho de equidad en el acceso a los recursos comunales. A través de estos grupos, se han desarrollado estrategias de acumulación, basadas en los vínculos de las relaciones, tanto al interior como fuera de la comunidad, para que algunos comuneros se benefician desde distintos escenarios:

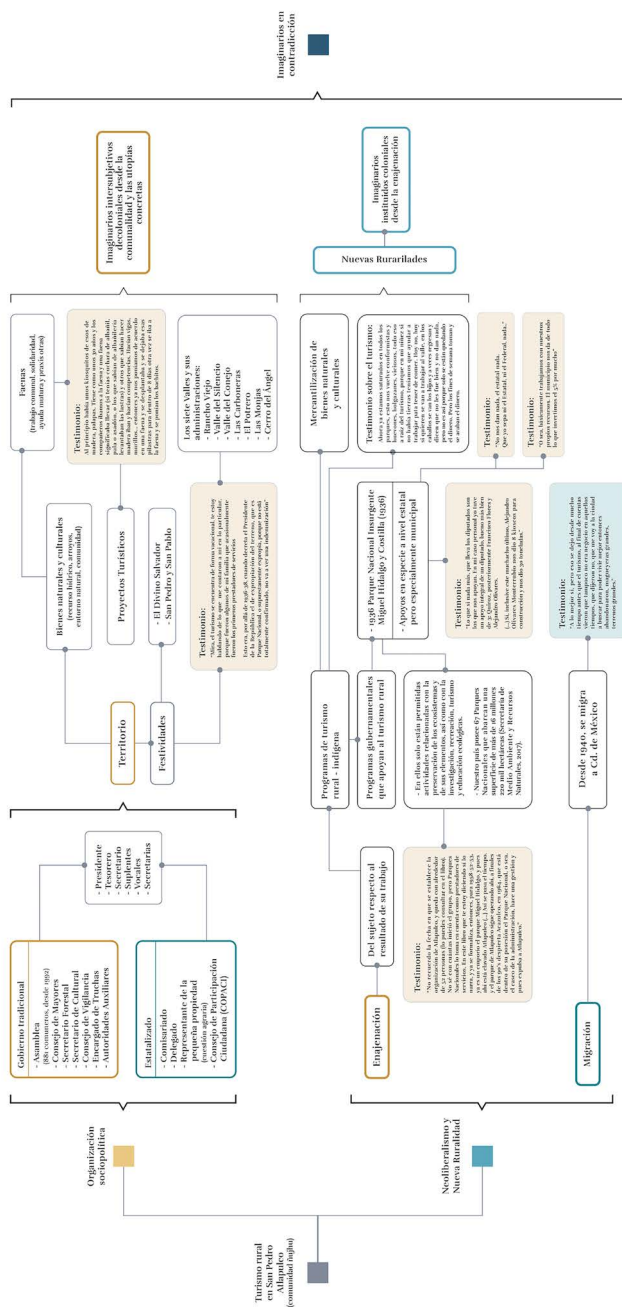
En la actividad turística, se han desarrollado grandes empresas que cuentan con hectáreas ilimitadas para brindar sus servicios, absorbiendo la mayor derrama económica que se genera semana tras semana, poniendo en desventaja a la mayoría de los prestadores, situación que, por su puesto, ha sido avalada por la misma comunidad, a través de las Asambleas que siguen permitiendo el crecimiento desmedido de estos establecimientos.

La falta de oportunidades dentro y fuera de la comunidad ha propiciado que muchos comuneros no cuenten con los medios y recursos para emprender su propio negocio en los valles, y se empleen como asalariados en estos grandes establecimientos del sector turístico, por lo que resulta inevitable señalar que existe una acumulación por explotación de este sector. La propiedad comunal de la tenencia de la tierra, es una situación aguda en la comunidad. A partir del desarrollo del turismo, el interés de los pobladores por contar con las mejores tierras o parcelas para brindar los servicios turísticos, o incluso por el hecho de contar con más propiedades, han ampliado la propiedad privada de manera ilimitada al interior de la comunidad. Hoy en día la tierra comunal fuera de los valles o la zona forestal, es casi escasa.

Asimismo, el turismo bajo la dinámica individual de trabajo, ha propiciado que, en los últimos años, se haya ampliado el número de los valles turísticos incorporando a más del ochenta por ciento de la población, sin contar que constantemente los hijos de comuneros continúan incorporándose a los valles. Esta situación lejos de percibirse como una actividad que genera empleos para la mayor parte de la población, ha provocado una exagerada competitividad entre los prestadores, la derrama que se genera no alcanza para todos, generando conflicto y disputa por ello (Enríquez, Zizumbo y Monterroso, 2017, p. 555).

Finalmente, a manera de conclusión, se puede apuntar que San Pedro Atlapulco inició con la actividad turística antes del proceso que hemos caracterizado como nueva ruralidad (1980). La actividad turística en los Valles se desarrolla posterior a la declaratoria de parque nacional, es decir, a partir de los años cuarenta y es durante los ochenta, en pleno proceso de la nueva ruralidad, que esta actividad se expande, y ya en los años noventa se convierte en el principal giro económico de la población. Esto nos deja ver el escenario completo de la actividad antes, durante, y después de la nueva ruralidad. Sin embargo, esta nueva ruralidad no necesariamente está enmarcada en una temporalidad específica, sino que atraviesa los espacios rurales e inserta dinámicas productivas ajenas a las tradicionales, como lo muestra la imagen 3.19.

Imagen 3.19. Esquema: Imaginarios desde los recortes empíricos en spa



Fuente: Elaboración propia, con base en trabajo de campo, 2024.²⁸

28 En este esquema se hace una separación de las autoridades que se desprenden de los entes gubernamentales y aquellas que son ubicadas como tradicionales, sin embargo, en el apartado de resultados, los testimonios en los diálogos de saberes argumentan que tanto el comisariado como la figura del delegado, Copaci y el representante de la pequeña propiedad son figuras ya adoptadas en el gobierno tradicional.

Sin embargo, en este punto habría que preguntarnos ¿cómo identificar, demarcar, comprender y visibilizar los tipos de imaginarios intersubjetivos e instituidos que se generaron en las respectivas comunidades de estudio, en el marco de la nueva ruralidad y las nuevas ruralidades?, ¿cuáles son los enfoques y herramientas metodológicas que pueden abonar a la demarcación de los imaginarios?, ¿se puede pensar en una metodología horizontal cuando se parte de referentes teóricos coloniales?, ¿cómo escapar a la trampa de caer en una discusión poco fructífera respecto a la incompatibilidad de lo objetivo *versus* lo subjetivo, lo cualitativo *versus* lo cuantitativo, o las epistemologías occidentales *versus* las del Sur global? Estas interrogantes se tratarán de responder o despejar en la cuarta sección.

CUARTA SECCIÓN. PROCESO PARA EL DIÁLOGO DE SABERES. METODOLOGÍA HORIZONTAL

Para la demarcación metodológica de las construcciones sociales denominadas imaginarios se optó por el uso de una metodología con enfoque cualitativo¹ horizontal y con perspectiva decolonial.

El enfoque cualitativo es propio, aunque no exclusivo, de la antropología,² la sociología, la etnografía,³ la etnometodología y el interaccionismo simbólico, entre otros, debido a que se conduce con un paradigma hermenéutico. En este sentido, Ruiz-Olabuénaga (2012) menciona que el análisis cualitativo surge de aplicar una metodología específica orientada a captar el origen, el proceso y la naturaleza de los significados que brotan de la interacción simbólica entre los individuos. Desde la perspectiva o análisis émico,⁴ que busca representar un punto de vista interior, desde el sujeto que vive los fenómenos y los significa, es decir el sujeto de estudio.

¹ Especificaciones entre el método cualitativo y el cuantitativo (Ruiz-Olabuénaga, 2012, p. 20): “- Los métodos cualitativos estudian significados intersubjetivos, situados y contruidos, y los métodos cuantitativos analizan hechos objetivos, existentes y sometidos a leyes y patrones generales.

- Los métodos cualitativos eligen la entrevista abierta y la observación directa, al paso que los cuantitativos prefieren el experimento y el cuestionario estandarizado.

- Los métodos cualitativos estudian la vida social en su propio marco natural sin distorsionarla ni someterla a controles experimentales, los métodos cuantitativos apresan la realidad sometiéndola a controles que permitan un estudio alambicado y filtrado de adherencias contaminantes.

- Los métodos cualitativos eligen la descripción espesa y los conceptos comprensivos del lenguaje simbólico, los cuantitativos, por su parte, prefieren la precisión matemática y los modelos estadísticos de la codificación numérica”.

² La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros (Geertz, 2006, p. 40).

³ Se puede analizar como enfoque, pero también como método.

⁴ “Según la propuesta de Pike (1954) para el estudio de la conducta —retomada a su vez de Sapir—, se pueden distinguir dos tipos de análisis: el de tipo *étic* (que proviene del inglés *phonetics*, y se ocupa de los sonidos en el sentido físico) y el de tipo *émic* (del inglés *phonemics*, que trata los fonemas en sentido lingüístico).

Mientras que el enfoque *étic* es genérico, predictivo y exterior; el enfoque *émic*, es específico, finalista y representa un punto de vista interior.

Es decir, los acercamientos a la realidad desde el enfoque *émic*, suponen el punto de vista del ‘nativo’, eso es lo que prevalece. Se asume, por ende, que todo lo ‘construido’ y dicho al interior del sistema, es necesariamente ‘la verdad’; mientras que, en la otra vertiente, *étic*, lo que organiza el conocimiento proviene de las imputaciones de un observador externo al sistema, que no sabe (no puede, no quiere) dialogar con los elementos *émic*, es decir, con las representaciones interiores o nativas” (Reguillo, 1998, p. 24).

SABERES SITUADOS

Así, este análisis desde lo émico en cierta medida es compatible con la visión decolonial, en tanto la decolonialidad busca formas “otras” de conocer, pensar, hacer, sentir, existir y vivir, desde la raza, la clase y el género. Es cierto también que:

Toda metodología de la investigación es colonizante. Todo investigador es colonizador. Desde la perspectiva del colonizado, “la palabra investigación es probablemente una de las palabras más sucias en el vocabulario del mundo indígena” (Smith, 1999, p. 1). La investigación fue asumida en/desde Abya Yala como un proceso deshumanizante, un conjunto de acciones colonizantes que causaron dolor y sufrimiento (Ortiz, Arias y Pedrozo, 2018b). Por eso, muchos de los pueblos originarios recuerdan la ciencia como un instrumento colonial, una herramienta que los desacreditó, apoyó la dominación racista y justificó los peores excesos del colonialismo (Gómez-Hernández, 2015; en Ortiz y Arias, 2019, p. 7).

Sin embargo, los investigadores no podemos despojarnos tan fácilmente de nuestro lugar de enunciación⁵ porque somos sujetos históricos. Lo que sí podemos hacer es reconocer, cuestionar y deconstruir el propio lugar de enunciación, para no continuar reproduciendo la colonialidad y las relaciones de poder/saber.

En este sentido, Ortiz y Arias (2019, pp. 7-8) argumentan que no es lo mismo decir “investigación” que “hacer decolonial”; no es lo mismo decir “estrategias, método o técnicas de investigación”, que “acciones/huellas decoloniales”; no es lo mismo decir “investigador”, que “mediador decolonial”. El concepto importa, los términos pueden ser modernos/coloniales o pueden ser nociones decoloniales. Por ello, Ortiz y Arias (2019) proponen un método decolonial que implica en consenso con Vázquez y Mignolo (2013, p. 6, en Ortiz y Arias, 2019, p. 8):

⁵ “Las categorías con las que trabajo delimitan necesariamente lo que me es visible, dan un orden a mi actividad y provienen de la teoría occidental. Mi experiencia de más de 20 años con el pueblo *wixárika* me ha enseñado que no hay esencias indígenas para rescatar, que asumirse como metadefensora de los indígenas o ‘hablar por los subalternos’ es precisamente la forma de fomentar los estereotipos. Su lengua y sus conceptos para conocer el mundo social ponen en cuestión los nuestros y confrontan el saber occidental con sus propios conceptos, estrategias de comunicación y política. Construir categorías juntos para penetrar y transformar los conceptos eurocéntricos que excluyen el diálogo, nos permite construir conocimiento con los otros” (Corona Berkin, 2020, pp. 28-29).

1) Mostrar su genealogía en la modernidad occidental, que nos permite transformar las afirmaciones de validez universal de los conceptos occidentales y convertirlos en conceptos históricamente situados; 2) Para mostrar su colonialidad, así es como han funcionado para borrar, silenciar, denigrar otras formas de entender y relacionarse con el mundo; y finalmente, 3) Construir sobre esta base la opción decolonial, como un espacio no normativo, como un espacio abierto a la pluralidad de alternativas.

Lo anterior, sin ánimos de ser reduccionista, es cercano a una postura o enfoque cualitativo,⁶ en que el centro de estos enfoques lo constituye la significación, que se entiende como el proceso de simbolización o el conjunto de procedimientos mediante los cuales los sujetos dotan, intersubjetivamente, de sentido a la realidad (Reguillo, 1998). Aunque desde la colonialidad, las epistemologías están vinculadas con el poder eurocéntrico, que las impone y las reproduce.

Así, lo que se debe rastrear y visibilizar desde la decolonialidad en esos procesos de simbolización es que dichos conceptos son histórica y espacialmente situados, en los que el análisis de la raza, la clase y el género no deben ser ajenos sino la premisa principal. En consecuencia, podemos hablar de una metodología horizontal (Corona, 2017), un hacer decolonial (Ortiz y Arias, 2018), una descolonización de la memoria (Guzmán, 2019) o una investigación *emtic*⁷ (Valenzuela, 2020). Es decir, podemos utilizar enfoques, métodos, técnicas y herramientas, y asumir discusiones y posturas que nos llevan a intentar navegar en esa frontera de horizontalidad.

Siguiendo a Sara Corona (2017), la metodología horizontal es una “práctica investigativa para construir nuevo conocimiento a partir de la equidad discursiva, que en el proceso construye la autonomía de las voces que requiere la convivencia social” (p. 93). Dicha metodología —agrega Corona (2017)—, es también un método que implica una teoría del conocimiento, de las condiciones y modalidades de construcción del conocimiento que siempre son dialógicas; no trata de la reflexividad

⁶ El enfoque cualitativo estudia significados intersubjetivos, situados y contruidos; analiza la vida social en su propio marco natural sin distorsionarla ni someterla a controles experimentales; elige la descripción densa y los conceptos comprensivos del lenguaje simbólico y elige métodos como la etnografía y técnicas como la entrevista antropológica o etnográfica, la participación-observante y el registro, por mencionar los más comunes, que a su vez serán los utilizados en este trabajo de investigación.

⁷ La investigación dialógica y recíproca desdibuja las fronteras rígidas entre el adentro y el afuera, generando procesos *emtic*, en los cuales se puede avanzar en la construcción de realidades investigativas liminales o condiciones transfronterizas que permiten a las y los participantes del proceso dialógico definir ámbitos transfronterizos y colaborativos.

ni de la colaboración, sino que, desde la horizontalidad, se abren puertas a nuevos conocimientos.

Por ello, parece pertinente proponer un enfoque cualitativo-horizontal que permite comprender el proceso de simbolización o el conjunto de procedimientos mediante los cuales los sujetos dotan, intersubjetivamente, de sentido a la realidad, en una relación horizontal en la que comparten saberes y construyen conocimiento desde la raza, la clase y el género.

En este sentido vale preguntarnos, ¿cuál debe ser la postura del investigador en esta metodología-horizontal? El sujeto-investigador no debe olvidar que el mundo de la vida cotidiana que investiga, en el que existen los sujetos y objetos de estudio (Reguillo, 1998), *a*) es incoherente —no se le ofrece como un dato dado, es necesario construir el sistema de coherencias—, en palabras de Clifford Geertz (2006), el análisis consiste en desentrañar las estructuras de significación y en determinar su campo social y su alcance; pero siempre acompañado de ese sujeto con el que se ha decidido dialogar y compartir saberes. De forma que, *b*) es solo parcialmente claro —la “naturalidad” con la que los actores desempeñan sus roles y ejecutan acciones u “ocultan” los significados y el sentido, por ello es necesario problematizar la claridad con la que estos aparecen—. Y por último, *c*) es contradictorio, las diferencias que existen entre el sostenimiento de una opinión y una acción contraria, aunque ello no significa que los actores “mientan” o que sean ilógicos. El mundo social es básicamente contradictorio y sujeto a una lógica de operación cotidiana. Sin embargo, esto último se puede solventar si existe una intención real de compartir y construir de la mano de ese otro, que le ha permitido al investigador incursionar en su mundo cotidiano de la vida.

ENFOQUE CUALITATIVO-HORIZONTAL

Tipos ideales y horizontalidad

La investigadora mexicana Sarah Corona Berkin, que ha trabajado durante 20 años con el pueblo *wixárika*, propone una metodología horizontal articulada en “tres ejes que atraviesan el trabajo horizontal y que están presentes a cada paso en el proceso

de producción horizontal del conocimiento: el conflicto generador,⁸ la igualdad discursiva⁹ y la autonomía de la propia mirada” (Corona Berkin, 2020, p. 29). En esta última, Corona Berkin menciona que la autonomía buscada desde la producción horizontal del conocimiento (PHC) se construye en el intercambio intersubjetivo, en que se aspira a que cada uno exprese su voz de acuerdo con los propios lenguajes y contextos, con el objeto de que en comunicación se exploren nuevas formas de conocimiento. Con autonomía de la propia mirada, es decir, con esa facultad de expresar de manera personal y a nombre propio. Además, agrega:

La autonomía de la propia mirada tiene que ver con el hecho dialógico que se produce entre los dos o más investigadores en horizontalidad, donde el oyente y el hablante toman turnos y traducen lo propio y lo ajeno para construir conocimiento propio y sobre el otro. De esta manera, la autonomía de las miradas lleva a la autonomía de las voces y a la autonomía de la escritura en la PHC. En este sentido, nadie entra a la investigación con una autonomía anterior, esencial, originaria, sino que cada uno se reconoce por la mirada que el otro, en una situación horizontal, le devuelve. Así, uno frente al otro se dicen quiénes son a diferencia del “yo digo quién eres tú” del investigador que no es horizontal (Corona Berkin, 2020, p. 41).

Entonces, es posible conducirse con algunas categorías teóricas preestablecidas, sin embargo, lo que no está permitido es regresar con esas mismas construcciones abstractas, porque en esta idea de autonomía de la propia mirada se busca llegar a nuevas formas del conocimiento en consensos con el *investigador par* que nombra Corona Berkin (2020). Es decir, ese otro que es igual a mí, que no es más un objeto de estudio, sino un sujeto que me acompaña en la investigación. En otras palabras, “pasar de objeto de conocimiento a *investigador par* es reconocernos en la investigación no como objetos pensados por modelos clasificadores, sino como sujetos que piensan” (Corona Berkin, 2020, p. 40).

⁸ “El conflicto generador tiene que ver con no ocultar o anular las formas y saberes propios, para conocerse en el diálogo con el otro, ejercitar la igualdad a pesar de la diferencia, poner a prueba el vínculo horizontal y permitir que se expresen las propias necesidades y las ajenas, se enfrenten las disputas y se encuentren formas nuevas y negociadas de vivir juntos” (Corona Berkin, 2020, p. 31).

⁹ “Dado que el conflicto generador no tiene que ver con formas armónicas de incorporar la voz de los otros sin comprometer los principios hegemónicos de la investigación, construir conocimiento mutuo tiene que ver con establecer condiciones de equidad que tracen un camino hacia la autonomía de las miradas propias” (Corona Berkin, 2020, p. 35).

Por esto, nos permitimos seguir con el esbozo que hace Max Weber sobre los tipos ideales. El mundo social es analizado por las ciencias sociales, mismas que Max Weber (2009) denomina como ciencias empíricas, de la experiencia, de la realidad, pero particularmente, las ubica como ciencias de la cultura,¹⁰ cuyo objeto de investigación es la comprensión del significado cultural de los fenómenos de la vida social y la organización de estos fenómenos concretos en su forma cultural, así como los motivos por los que históricamente han llegado a ser así y no de otra manera (Weber, 2009), donde los conceptos de esta ciencia cultural¹¹ son delimitados por Weber como *tipos ideales*.

Estos *tipos ideales* no son genéricos, sino tipos individuales y Weber los califica como *ideales* para indicar que son construcciones mentales del investigador (Abellán, en Weber, 2009):

El tipo ideal se logra mediante la acentuación de uno o de varios aspectos y mediante la reunión de un montón de fenómenos individuales existentes que se ajusten a esos aspectos resaltados —de manera difusa o discontinua, aquí más, allá menos, o en algunos sitios nada— en una imagen mental coherente. En la realidad empírica no se puede encontrar esta imagen mental en toda su pureza conceptual; es una utopía, y el trabajo histórico tiene que comprobar en cada caso concreto lo cerca o lo lejos que está la realidad respecto a esa imagen ideal (Weber, 2009, p. 29).

En este sentido, los conceptos de las ciencias culturales —tipos ideales— buscan comparar con ellos la realidad en busca del significado cultural de esta. Pretenden ordenar la realidad, apresar su significado cultural y explicarlo. El tipo ideal, por tanto, no es una reproducción ni una copia de un fenómeno histórico real, sino una creación intelectual que se hace con objeto de conocer la realidad (Weber, 2009). “La construcción de un tipo ideal es el resultado de la distinción analítica de determinados aspectos de un fenómeno concreto y de la elección y acentuación de uno o varios aspectos de ese fenómeno histórico, aspecto o aspectos concretos cuya causa y efectos se van a investigar” (Weber, 2009, p. 31).

¹⁰ “Bajo cultura, cae todo aquello de la vida humana a la que los seres humanos atribuyen un significado —y que mueve a un determinado comportamiento—, pues nosotros somos seres humanos en una cultura, dotados de capacidad y voluntad para tomar expresadamente una posición respecto del mundo y darle sentido” (Weber, 2009, p. 18).

¹¹ “Las ciencias culturales arrancan de una presuposición subjetiva, que consiste en que solo se ocupan de aquellos aspectos de la realidad que tienen que ver con el significado cultural que le atribuimos precisamente en relación con algún valor cultural” (Weber, 2009, p. 18), aunque Husserl diría desde una intención o motivación particular.

Ciertamente, el tipo ideal es un concepto genético que se puede formular —como cualquier construcción lingüística— de conceptos genéricos, pero a diferencia de estos últimos, el tipo ideal¹² actúa como un modelo que permite revisar si una realidad determinada se aproxima o está alejada del prototipo así construido. En este sentido, el tipo ideal se doblega ante la experiencia y, particularmente, ante el diálogo horizontal con ese otro —investigador par— que ha aceptado conversar con el investigador, o mejor, con el mediador decolonial; retomando a Ortiz y Arias (2019) sobre la vida, la cotidianidad, y sobre ideas abstractas de tipos ideales o, si se prefiere, de imaginarios intersubjetivos e instituidos.

Por lo anterior, se utilizarán los imaginarios intersubjetivos decoloniales, instituidos coloniales y en contradicción, como tipos ideales —desde esta perspectiva metodológica— para dar cuenta de la realidad en las comunidades de estudio; para ordenar dicha realidad, pero también para comparar y comprender el significado cultural de cada fenómeno histórico individual y social. En este caso, la nueva ruralidad, las nuevas ruralidades, y con ellas el turismo rural.

Con este panorama habría que revisar el enfoque, método y texto que nos permite acercarnos a esa realidad y dar cuenta de ella, me refiero a la etnografía. Pero una etnografía otra, más bien decolonial u horizontal.

Etnografía tradicional y hegemónica

La etnografía tiene una triple acepción: enfoque, método y texto. Como enfoque constituye una concepción práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (Guber, 2017) y mostrarlos a través de una descripción densa (Geertz, 2006).

Lo que encara el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas —es como tratar de leer un manuscrito extranjero—, donde muchas están superpuestas o enlazadas entre sí. Estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas y a las cuales el etnógrafo debe integrarse de alguna manera (observación participativa), para captarlas primero y explicarlas después (Geertz, 2006), a través de una descripción densa, es decir etnográfica.

¹² Ejemplos de tipos ideales para Weber: intercambio económico y secta.

De manera que, siguiendo a Geertz (2006), la descripción etnográfica presenta cuatro rasgos característicos: 1) es microscópica, 2) es interpretativa (de segundo y tercer orden),¹³ 3) lo que interpreta es el flujo del discurso social, y 4) la interpretación consiste en tratar de rescatar “lo dicho” en ese discurso, de sus ocasiones perecederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta. Por eso la etnografía es la interpretación de las culturas.

La interpretación del investigador o etnógrafo reconoce los marcos de significación dentro de los cuales los sujetos se mueven en colectivo. Sin embargo, “esta descripción densa debe ser coherente con lo que piensan y dicen los nativos, de modo que dicha descripción no es ni el mundo de los nativos, ni el modo en que ellos lo ven, sino una conclusión interpretativa que elabora el investigador” (Jacobson, 1991, en Guber, 2017, p. 18). Pero, a diferencia de otros informes de investigación, esa conclusión proviene de la articulación entre la elaboración teórica del investigador y su contacto prolongado con los nativos (Guber, 2017).

En este sentido, Geertz (2006) argumenta que la función de la teoría es suministrar un vocabulario con que pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida misma. De tal suerte, que no es solo interpretación lo que se desarrolla en el nivel más inmediato de la observación, también se desarrolla la teoría de la que depende conceptualmente la interpretación.

Ahora bien, la etnografía como método se determina por “el conjunto de actividades que suelen designarse como trabajo de campo, y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción” (Guber, 2017, p. 19), donde el trabajo de campo permite al investigador social o al etnógrafo conocer otros mundos, que no sería posible comprender si no fuera a través de su propia exposición o inmersión en ellos. Para lo cual, además, debe utilizar ciertas técnicas e instrumentos, como la observación participante, la entrevista etnográfica y el registro.

No obstante, ¿puede existir otro tipo de etnografía y con ello otros métodos etnográficos? O como mencionan Ortiz y Arias (2019), ¿pueden existir otras acciones o huellas decoloniales?¹⁴ Tentativamente nos atrevemos a decir que sí es posible

¹³ Lo que nosotros antropólogos o etnógrafos “llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan” (Geertz, 2006, p. 23).

¹⁴ “Para configurar un hacer decolonial y una vida decolonial mediante un proceso decolonizante, no podemos aplicar métodos ni técnicas, solo considerar acciones/huellas decoloniales, mas no son técnicas, ni instrumentos, ni herramientas, ni métodos” (Ortiz y Arias, 2018, p. 10).

comprender desde otras miradas, pero, como menciona Restrepo (2006, p. 25): “mientras el etnógrafo no haya cuestionado y tomado distancia de sus concepciones etnocentristas y se tome en serio la importancia de relativizar sus propios valores culturales, su labor etnográfica estará marcada por tales concepciones apocando significativamente su capacidad de comprender densamente la diferencia cultural a la que se enfrenta”.

Etnografía horizontal

Por lo anterior, este tipo de etnografía debe ser distinta, alternativa, etnografía otra que permita generar conocimiento horizontal desde el sujeto que investiga o desde el mediador decolonial. Corona Berkin (2020, p. 77) la define “por las reglas que su contexto le dicta y que poniendo en pausa su propio conocimiento, busca aprehender con otros para producir nuevo saber compartido”, desde un conocimiento situado, a través de esta etnografía otra.

La etnografía horizontal puede utilizar distintas herramientas que permiten recabar narrativas, fotografías, percepciones, posturas e imaginarios, dichas herramientas son diversas, sin embargo, para este proyecto de investigación se utilizó la participación observante, la entrevista etnográfica, los grupos de discusión o narrativas compartidas y el registro (notas, imágenes y sonido).

a) Participación observante

En este marco, la *participación observante* como método o huella decolonial parece apropiada y, aunque ciertamente se puede confundir con la observación participante, su principal diferencia radica en su sentido horizontal, debido a que mientras en la segunda prima la idea de observar sistemática y controladamente (conocer como distante) y participar lo menos posible, cuanto más observa menos participa. En la primera es a la inversa, se debe participar más, debido a que:

“De ahí que propongamos el hacer decolonial, que se concreta en acciones/huellas decoloniales (no en etapas de investigación, ni en métodos, ni técnicas, ni instrumentos). Estas acciones decoloniales son contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo” (Ortiz y Arias, 2019, p. 10).

Tal como un juego se aprende jugando, una cultura se aprende viviéndola. Por eso la participación es la condición *sine qua non* del conocimiento sociocultural. Las herramientas son las experiencias directas, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, acercan [...]. El investigador procede entonces a la inmersión subjetiva, pues solo comprende desde el interior de la comunidad (Becker y Geer, 1982; Tonkin, 1984, en Guber, 2017, p. 55).

Por tanto, la participación observante permite descubrir los marcos tan diversos de sentido con que las personas significan el mundo de la vida cotidiana, pero también ofrece al mediador decolonial lo real en toda su complejidad. Además, le posibilita dialogar y compartir para visibilizar los tipos ideales —imaginarios intersubjetivos e instituidos y los imaginarios en contradicción— y anclarlos en realidades concretas para discernir también entre lo que la gente hace y lo que dice que hace. En esto último, además, es útil la entrevista no dirigida.¹⁵

b) Entrevista etnográfica o no dirigida

La *entrevista etnográfica* se vale de tres procedimientos para lograr el acceso al universo cultural del *investigador par* (Guber, 2017): 1) atención u observación flotante del investigador, 2) asociación libre del *investigador par*, y 3) caracterización diferida nuevamente del investigador. Lo anterior permitirá obtener conceptos experienciales, que a su vez puedan dar cuenta del modo en que los informantes (investigadores pares) conciben, viven y asignan contenido a un término o a una situación.

Al iniciar el acercamiento a través de este tipo de instrumento (entrevista no dirigida), el investigador debe llevar consigo algunas preguntas que provienen de sus intereses más generales y de su investigación, como nexos provisorios, guías tentativas que serán dejadas de lado o reformuladas en el curso del trabajo. La idea principal

¹⁵ “El investigador no horizontal enseña a los investigados sus métodos y sus técnicas (la entrevista, la encuesta, la observación, el análisis de textos, etc.), y de paso a reconocer su superioridad. La producción horizontal de conocimiento (PHC) parte de lo que saben todos y de sus propios métodos. De esta manera los investigadores se nombran ‘investigadores pares’, concepto que implica que la phc se realiza a partir de otros nombres, esta vez incorrectos que promueven la igualdad discursiva” (Corona Berkin, 2020, p. 37).

“Pasará de objeto de conocimiento a investigador par es reconocernos en la investigación no como objetos pensados por modelos clasificadores, sino como sujetos que piensan [...] La investigación será productora de nuevo conocimiento cuando se haya superado la sociedad de los que saben y los que no saben” (Corona Berkin, 2020, p. 40).

es que, si bien es cierto que solo podemos conocer desde nuestro bagaje conceptual y de sentido común, vamos en busca de temas y conceptos que la población expresa por asociación libre (Guber, 2017). “Esto significa que los informantes introducen sus prioridades en formas de temas de conversación y prácticas atestiguadas por el investigador, y en los modos de recibir preguntas y de preguntar se revelan los nudos problemáticos de su realidad social, tal como lo perciben desde su universo cultural” (Guber, 2017, p. 75). En todo este proceso el investigador debe estar siempre atento para poder aprehender las respuestas a las interrogantes formuladas para la investigación.

En este sentido, continúa Guber (2017):

La categorización diferida se ejerce a través de la formulación de preguntas abiertas que van encadenándose sobre el discurso del informante hasta configurar un sustrato básico con el cual puede reconstruirse el marco interpretativo del actor. Este tipo de diálogo demanda un papel activo del entrevistador, por un lado, porque hay un reconocimiento de que sus propias pautas de categorización no son las únicas posibles y, por otro lado, porque identifican los intersticios del discurso del informante en los que debe hacer pie para reconocer y construir su lógica. En segundo lugar, la categorización diferida se plasma en el registro de información que aparentemente no tiene razón de ser para el investigador. Si en el marco del cuestionario habitual el investigador hace preguntas y recibe las respuestas, en el de la entrevista etnográfica el investigador formula preguntas cuyas respuestas se convierten en nuevas preguntas [...] la entrevista etnográfica requiere un alto grado de flexibilidad que se manifiesta en estrategias para descubrir las preguntas idóneas y prepararse para identificar los contextos en virtud de los cuales las respuestas cobran sentido. Estas estrategias se despliegan a lo largo de la investigación, y en cada encuentro (pp. 77-78).

En otras palabras, en una entrevista etnográfica siempre debe haber un diálogo horizontal, que se nutra de información y sea útil, tanto para el investigador como para su compañero, el *investigador par*.

Otra herramienta útil en el trabajo etnográfico son los grupos de discusión o desde una perspectiva horizontal, podríamos llamarlas narrativas compartidas.

c) Narrativas compartidas o grupos de discusión

Las *narrativas compartidas* se han denominado así, debido a que finalmente lo que se comparte y se valida en un diálogo horizontal son narrativas vivenciadas y compartidas con ese otro, que es mi vecino, que pertenece a mi grupo o que es ese otro foráneo que me genera confianza. La técnica entonces es una narrativa compartida, pero el instrumento es el diálogo de saberes. Así en esta narrativa se deben buscar dos principios esenciales:

1. *Facilitar el afloramiento de las motivaciones.* Los participantes en el grupo deben tener la oportunidad de no ver constreñido su discurso. Es decir, sus opiniones no deben ser encorsetadas por la necesidad de una batería de preguntas (cuestionario) que conlleve a respuestas “forzadas”. Sólo así, se podrán sentar las bases para que puedan aflorar los aspectos ocultos. Por ello, se emplea una técnica no directiva en la conducción del grupo, que deje la suficiente holgura al sujeto para sentirse cómodo, y así, poder expresarse (Barral González, 1998).

2. *Facilitar la interacción grupal.* Se coloca frente a frente a personas para que debatan y maten las posiciones propias y las de los demás participantes. Es decir, se trata de que el discurso de los participantes salga a escena, con ello además se pueda desentrañar su lógica y se ponga a prueba su consistencia en la “arena” de la discusión (Barral González, 1998).

De lo anterior podemos comentar que en el grupo de discusión no hay jerarquías, la comunicación es horizontal, y hay una relación de simetría entre todos los participantes. La persona que modera ha de adoptar una postura que raya en el anonimato.

En este sentido se debe mencionar que no se busca representatividad numérica, ya que el objetivo no es la inferencia estadística. Se buscan los diferentes discursos sobre los imaginarios intersubjetivos, instituidos y en contradicción. Esto significa que no es necesario tomar información de un número “n” de sujetos de cada estrato para que la información obtenida sea representativa de todos los integrantes de ese estrato (Barral González, 1998). Por el contrario, se toma información para detectar los distintos posicionamientos ante un mismo hecho, con independencia de cuántas personas se inscriban en uno u otro estrato.

d) Registro etnográfico

Por último, cabe mencionar el registro como otra herramienta etnográfica-horizontal, misma que se visualiza como un medio por el que se duplica el campo en forma de notas (registro escrito), imágenes (fotografía, dibujos, mapas mentales, cine, etc.) y sonidos (audios principalmente). Este registro es una herramienta importante, ya que permite almacenar y preservar información y visualizar el proceso de producción de conocimiento, que resulta de la relación entre el campo y los tipos ideales.

Saberes, conocimiento y escritura situada

Finalmente, queda pendiente revisar la etnografía¹⁶ como texto o escrito. En este sentido, James Clifford (1995) menciona que la etnografía es un conjunto de diversas maneras de pensar y escribir sobre la cultura desde el punto de vista de la observación participante o, en nuestro caso, la participación observante. Es una actividad híbrida y, de tal manera, aparece como escritura, como crítica subversiva.

Dicha etnografía está, desde el principio hasta el final, atrapada en la red de la escritura. Esta escritura incluye una traducción de la experiencia —en la que, por cierto, también lo corporal sufre las vicisitudes de dicha traducción— a la forma textual, en que la participación observante y su compleja subjetividad se reproducen rutinariamente en la escritura y la lectura de las etnografías (Clifford, 1995).

Sin embargo, ¿qué involucra o qué implica mirar la cultura como un conjunto de textos a interpretar? La textualización se entiende como prerequisite de la interpretación; “es el proceso a través del cual la conducta no escrita, el habla, las creencias, la tradición oral y el ritual son caracterizados como un corpus, como un conjunto potencialmente significativo [...] en el momento de la textualización este corpus significativo asume una relación más o menos estable con un contexto” (Clifford, 1995, p. 58).

Así, los textos se transforman en evidencia de un contexto envolvente, de una realidad cultural. Más aún, como los actores y autores han sido separados de sus deducciones, se tiene que inventar un autor generalizado para dar cuenta del mundo o

¹⁶ “Las historias etnográficas modernas están condenadas tal vez a oscilar entre dos metanarrativas: una de la homogeneización y otra de surgimiento; una de pérdida, otra de invención” (Clifford, 1995).

del contexto dentro del que se han reubicado funcionalmente los textos (Clifford, 1995). Este autor generalizado recibe las siguientes acepciones: los nuer —de los estudios de Evans-Pritchard—, los balineses —en Clifford Geertz (2006)—, los mocoví —en la investigación de Gonzalo Iparraguirre (2011)—, el punto de vista de los otomíes, por mencionar algunos. En otras palabras, se crean, se evocan colectivos, como mecanismo para nombrar los testimonios grupales en un determinado caso de estudio.

¿Es posible cambiar lo anterior?, es decir, ¿es posible un texto desde una etnografía-horizontal, donde quién se exprese en consenso con el mediador colonial sea también la persona con la que se compartió un diálogo de saberes? Porque bien lo subrayaba Ioan Lewis (1973), al mencionar que la antropología puede ser una forma de plagio (en Clifford, 1995). “Esta cuestión es delicada y merece un estudio sistemático. Pero hemos dicho lo suficiente como para establecer que el control indígena sobre el conocimiento que se adquiere en campo puede ser considerable, y, aún determinante. La escritura etnográfica actual está buscando nuevas formas para representar adecuadamente la autoridad de los informantes” (Clifford, 1995, p. 65).

¿De qué manera es posible visibilizar la autoría de los investigadores pares? Corona Berkin (2020) habla de construir un tercer texto con las miradas de los participantes en el proceso, esto tiene que ver con invitar a los autores de dicho saber a aparecer en los textos, aunque también tiene otras connotaciones éticas que escapan a nuestro estudio; De cualquier forma, la pregunta continuará ahí por la propia emergencia y urgencia que solicita su análisis y reflexión.

Por lo anterior, las etnografías ya no se dirigen más a un tipo de lector, como menciona Clifford (1995), debido a que la multiplicación de lecturas posibles refleja el hecho de que la conciencia etnográfica ya no puede ser vista como un monopolio de ciertas culturas y clases sociales de Occidente. Por ello, la capacidad de un texto para alcanzar sentido de una manera coherente depende menos de las intenciones buscadas por un autor original, que de la actividad creativa de un lector.

Ahora bien, un texto no puede ser escrito sin un trabajo de campo, un trabajo desde los recortes empíricos. Este delinear los significados en la realidad no puede suscitarse si no existen ciertas directrices que marquen el sendero por transitar. Claro, no es lineal, el sendero puede ser circular, en espiral, comenzar a la mitad o a la inversa, aunque siempre con un cierto sentido de búsqueda y demarcación respecto a estos imaginarios que nos interesan o nos convocan (intersubjetivos, instituidos y en contradicción) enmarcados en el turismo rural y las nuevas ruralidades.

RECORTES EMPÍRICOS SITUADOS

En esta sección se busca mostrar cuáles son los recortes empíricos desde los que se busca delimitar los imaginarios a través del acompañamiento del o los *investigadores pares*, a través de la etnografía-horizontal, entrevistas etnográficas, narrativas compartidas y el apoyo de la participación observante, así como el registro mediante notas, imágenes y sonido.

Los recortes empíricos son el territorio, el trabajo comunal, el sistema de organización socio-política (familia, sistema de cargos y demás órganos, comisiones, secretarías, emanados de la Asamblea), las festividades tradicionales, así como la identidad colectiva. Mismos que en todo momento están atravesados por una estructura económica hegemónica y, en el caso que nos interesa, una actividad productiva terciaria, ajena a las actividades tradicionales, como lo representa el turismo rural.

También se debe mencionar que estos recortes empíricos están ubicados en contextos históricos y espaciales específicos, donde la raza, la clase y el género los significan de manera particularmente propia:

a) Territorio

El territorio o tierra como madre es un espacio físico, cultural y político que provee y alimenta a los colectivos que lo habitan como hogar, que lo cuidan como un bien natural y que lo defienden como elemento fundamental, no solo de su identidad colectiva, sino como parte de su ser (cuerpo-tierra, cuerpo-territorio) porque se desprenden de él, viven a través de él.

b) Trabajo comunal

En otros apartados se ha mencionado la importancia del trabajo concreto como hacer que abona a la reproducción orgánica de la vida y que, por tanto, no enajena a los productos del sujeto que los elabora. En este sentido, el trabajo comunal, a través de las faenas o el tequio, permite construir un bienestar colectivo, posibilita el trabajo concreto desde lo común donde los sujetos son dueños de sus medios de producción y sus productos. Se apuesta por un hacer creativo que modifique las condiciones de dominación, explotación, marginalidad y exclusión que viven los pueblos originarios desde la raza, la clase y el género.

c) Sistema de organización sociopolítica

Pensar cuáles son los elementos que conforman una organización socio-política en los pueblos originarios es reflexionar desde un universo de factores, porque desde su cosmovisión todo está conectado, entrelazado o finamente tejido.

Los pueblos originarios desarrollan un sistema de organización sociopolítica tradicional emanado de sus ancestros y modificado a través de la Ley Agraria, la organización municipal, el Estatuto Comunal y, especialmente, de las necesidades de sus habitantes.

Así, los pueblos originarios se organizan para generar mecanismos de autogobierno, a través de la participación comunal mediante la Asamblea, como órgano superior de gobierno que deslinda funciones y responsabilidades con la elección de un comisariado ejidal, una delegación, secretarías y comisiones que se encargan de la gestión administrativa y del cuidado de los bienes comunales, la seguridad, la religión, la educación y la salud comunitaria.

d) Festividades tradicionales

Los ritos y festividades tradicionales en las comunidades otomíes son un factor que refuerza no solo su identidad colectiva, sino la propia cohesión social del grupo. Asimismo, reproducen esquemas de culto a la madre tierra, son mecanismos para continuar con el ciclo agrícola y son una forma de resistencia contra el olvido, respecto a quiénes son y de dónde vienen.

e) Identidad colectiva

La identidad individual se define mediante el conjunto de elementos que nos permiten identificarnos como sujetos únicos; la identidad colectiva opera más o menos de la misma manera debido a que agrupa al conjunto de factores que permiten diferenciar a un determinado grupo respecto del otro. Estos factores pueden ser objetivables, como la lengua, vestimenta, territorio geográfico y gastronomía, o subjetivables, como la organización social y política, los usos y costumbres, así como la manera de relacionarse con la otredad (comunidad hacia adentro-naturaleza) y construir comunidad.

En nuestro caso, los elementos a considerar para demarcar la identidad colectiva refieren a un territorio compartido, ya sea de manera física o simbólica, un gobierno tradicional, un trabajo colectivo y unas festividades que dan cuenta no solo de una cierta cohesión social presente en la comunidad, sino de las tradiciones, religión, danzas, ritos, vestimenta, lengua y gastronomía, en suma, sí elementos de la colectividad, pero que se nutren con otros factores. Así, estos elementos permiten visitar con mayor facilidad los cambios y transformaciones en la comunidad y sus imaginarios.

Herramientas para compartir saberes

En este subapartado se intenta mostrar las herramientas metodológicas que permitieron comprender, desde los recortes empíricos, una realidad cultural situada que da cuenta del ideal de comunalidad (territorio, gobierno tradicional, faenas y festividades) y la constante disputa que se vive desde la enajenación con este imaginario desde lo común.

Esta sección se trabajó en cuatro momentos, en un primer acercamiento se buscó comenzar con un reconocimiento y la significación respecto al territorio, el trabajo comunal, el sistema de organización sociopolítico, las festividades y la identidad colectiva. En un segundo acercamiento se pretendió evocar el relato encarnado y significado respecto a la trazabilidad histórica de cómo la comunidad y sus familias han vivido y siguen viviendo la actividad turística, en los recortes anteriores. Para el tercer acercamiento se tuvo como objetivo mostrar la colonialidad del poder a través de la imposición de programas gubernamentales que tienen como principal objetivo convertir al campesino en empresario, por medio de la mercantilización de la naturaleza. Finalmente, en el último momento, que básicamente atraviesa los anteriores y que se da en un presente extendido, se hace una participación observante para demarcar los imaginarios decoloniales, desde la comunalidad y las practicas otras —utopías concretas—, así como los imaginarios en contradicción.

1. Guía de dudas (primera parte del diálogo colectivo de saberes)

Con este apartado se buscó mostrar cuáles son las dudas que orientaron el trabajo en campo. Se nombra así porque no es, ni pretende ser, un guion de entrevista a profundidad. Mucho menos un cuestionario de encuesta que generaliza y calla las voces de aquellos que quieren hablar y expresar la violencia y explotación que viven a diario a manos del capital y su colonialidad, a través de sus propias palabras, con sus propios argumentos, más allá de seleccionar una respuesta de un conjunto de opciones enlistadas por orden alfabético o por orden de importancia. Determinadas así por el encuestador que se cree “investigador”, pero que no es más que otro sujeto que manipula la información y reproduce las epistemologías hegemónicas.

Dudas para la población en general

a) Territorio

¿Qué me puede y quiere compartir de su territorio o de su tierra?

¿De dónde cree que se obtiene el sustento económico en su territorio?

b) Trabajo comunal

Para usted, ¿qué significa trabajar?

¿Las faenas en su comunidad son un trabajo?

¿Por qué cree que existen en la comunidad?

c) Sistema de organización socio-político

¿Cómo vivía y se organizaba su comunidad en la época de sus padres y abuelos?

¿Le gustaba cómo se vivía antes?

¿Cómo viven y se organizan actualmente en su comunidad?

¿Por qué su comunidad vive y se organiza así?

¿Qué opina sobre la manera en cómo vive y se organiza actualmente su comunidad?

Me podría compartir, ¿cómo es un día normal/cotidiano en su vida y en la de su familia? y ¿cómo era un día cotidiano en la vida de sus padres y abuelos?

d) Festividades tradicionales

¿Cuáles son las principales fiestas, celebraciones o ritos, que se realizan en su comunidad?

¿Qué significan para usted estas celebraciones? ¿Por qué es importante que existan?

¿Se han modificado o perdido a raíz de la actividad turística en el territorio?

e) Identidad colectiva

Si le preguntara, ¿quién es? ¿Qué me diría?

¿Quién es su familia?

¿Qué es su comunidad?

¿Quién es su comunidad?

¿Cómo me diría que es originario de esta comunidad, sin mencionar el nombre de la comunidad?

Estas dudas son planteamientos para iniciar los diálogos de saberes, en ningún momento pretenden agotar el tema, debido a que se busca una conversación horizontal que nos permita acercarnos a los tópicos del proyecto de investigación.

2. Narrativas compartidas, en torno al turismo (segunda parte del diálogo compartido de saberes)

El objetivo de esta herramienta es poder demarcar los imaginarios intersubjetivos decoloniales mediante el relato encarnado y significado, respecto a la trazabilidad histórica de cómo la comunidad y sus familias han vivido y siguen viviendo la actividad turística, en los recortes empíricos anteriores.

Familia

1. ¿Nos podría compartir la historia del turismo en su comunidad? ¿Qué significa el turismo para el territorio, para su tierra y sus bienes naturales?
2. ¿Cuál es la historia de su familia respecto al turismo?
3. ¿Qué significa el turismo para su comunidad, para sus habitantes? ¿Qué significa el turismo para el trabajo comunal y su organización sociopolítica?
4. ¿Qué significado tiene el turismo en su familia?

Gobierno tradicional

1. ¿Nos podría compartir la historia del turismo en su comunidad? ¿Qué significa el turismo para el territorio, para su tierra y sus bienes naturales?

2. ¿Qué significa el turismo para su comunidad, para sus habitantes? ¿Qué significa el turismo para el trabajo comunal y para el cargo que usted desempeña?
3. ¿Cuál es la historia de su familia respecto al turismo?
4. ¿Qué significado tiene el turismo en su familia?

Comité de Turismo

1. ¿Nos podría compartir la historia del turismo en su comunidad? ¿Qué significa el turismo para el territorio, para su tierra y sus bienes naturales?
2. ¿Qué significa el turismo para su comunidad, para sus habitantes? ¿Qué significa el turismo para el trabajo comunal y para el cargo que usted desempeña, como parte del Comité de Turismo?
3. ¿Cuál es la historia de su familia respecto al turismo?
4. ¿Qué significado tiene el turismo en su familia?

3. Guía de dudas (segunda parte) en torno a la colonialidad (tercer momento del diálogo compartido de saberes)

Gobierno tradicional

1. ¿Usted sabe cuáles fueron los primeros programas gubernamentales, que apoyaron la actividad turística en su comunidad? ¿En qué años se implementaron, cómo se llamaban, por qué decidieron que se llevaran a cabo o se implementaran en la comunidad? ¿En qué consistían o cuáles fueron sus objetivos?
2. ¿Qué piensan ahora de esos programas gubernamentales?, ¿fueron positivos o negativos para la comunidad?

Comité de Turismo

1. ¿Usted sabe cuáles fueron los primeros programas gubernamentales que apoyaron la actividad turística en su comunidad? ¿En qué años se implementaron? ¿Cómo se llamaban? ¿Por qué decidieron que se llevaran a cabo o se implementaran en la comunidad? ¿En qué consistían o cuáles fueron sus objetivos?
2. ¿Qué piensan ahora de esos programas gubernamentales, fueron positivos o negativos para la comunidad?

4. Participación observante para mostrar las prácticas otras, a través de la decolonialidad

El objetivo de esta herramienta es retratar cómo la comunalidad y las prácticas otras o utopías concretas son mecanismos que combaten o enfrentan desde la decolonialidad, el turismo rural, entendido como una forma particular de acumulación del capital, que mercantiliza la naturaleza y la cultura local.

QUINTA SECCIÓN. REFLEXIONES SOBRE LOS DIÁLOGOS

RESULTADOS DEL TRABAJO ETNOGRÁFICO

Este apartado se ha organizado en cuatro secciones: la primera busca dar cuenta de las razones que justifican la elección de las comunidades de estudio; la segunda versa sobre la descripción de los instrumentos metodológicos aplicados en las dos comunidades de estudio; la tercera explica el proceso de análisis de datos e información y, el cuarto, testimonios situados, comprende los resultados enmarcados en los casos de estudio.

Justificación de la elección de la comunidad

Los casos de estudio se eligieron con base en el cumplimiento de cinco características específicas, que debían solventar un adecuado análisis desde los tres tipos de imaginarios propuestos.

Primero, las comunidades a estudiar son comunidades indígenas y específicamente pertenecen a la etnia otomí (*Hñābhñu* y *Nujhu*, respectivamente), misma que por su historia ha sido el pueblo originario que más ha migrado, debido a los conflictos bélicos prehispánicos, conquistas y crisis agrícolas y económicas.

Por tanto, son una etnia que ha sabido hacer frente o adaptarse a la colonialidad del poder y el saber, que se ha organizado para la defensa de su territorio, pero también ha sido un pueblo originario que se ha mantenido unido desde el ideal de lo común para generar el bienestar colectivo de los suyos, por ello, este pueblo originario ha intentado aprovechar sus bienes naturales y culturales, a favor del beneficio comunal.

Lo anterior da pauta para evocar la segunda característica de estas comunidades indígenas seleccionadas: El Alberto, en Ixmiquilpan, Hidalgo, y San Pedro Atlapulco, en Ocoyoacac, Estado de México, toda vez que la existencia de determinados bienes naturales ha generado la inquietud de su uso y aprovechamiento para el bienestar comunal. Así, en San Pedro Atlapulco los bosques, la tierra y el agua han sido determinantes en el desarrollo de la actividad turística en la zona. Por su parte El

Alberto, al poseer aguas termales y un caudaloso río, posibilitó el desarrollo de proyectos turísticos, como un parque acuático y un proyecto de cabañas a orillas del recurso hídrico. En este sentido, la tercera razón es que las comunidades indígenas de estudio tuvieran algún tipo de proyecto turístico que se acercara a la tipología de turismo rural.

Así, la cuarta razón fue su zona geográfica, porque mientras San Pedro Atlapulco se ubica en un área de clima frío y bosques de oyamel, pino y encino, El Alberto se localiza en una zona desértica de cactáceas y altas temperaturas. Esto permite contar con casos que, al no ser tan similares, abonan y facilitan esquemas de comparación y contraste, respecto al uso y aprovechamiento de bienes naturales diferenciados.

Finalmente, la última razón para seleccionar estas comunidades para el estudio es que se tenían contactos previos en la comunidad de San Pedro Atlapulco, y en el caso de El Alberto se ubicaba la zona y los proyectos turísticos debido a visitas realizadas años atrás con alumnos de la licenciatura en Turismo, de la Facultad de Turismo y Gastronomía, de la Universidad Autónoma del Estado de México [UAEMÉX]. Un factor adicional que influyó en la selección fue también la cercanía que existe entre Toluca y San Pedro Atlapulco y, en cierta medida, hacia la comunidad de El Alberto.

Descripción sobre los instrumentos aplicados

El trabajo de campo estuvo orientado en una etnografía horizontal, misma que utilizó las narrativas compartidas, entrevistas etnográficas, participación observante y el registro.

Las entrevistas etnográficas se aplicaron tanto en El Alberto, como en San Pedro Atlapulco. En la primera comunidad se aplicaron ocho, entre autoridades tradicionales y comunitas que ofrecen algún servicio turístico, la duración de cada una fue de aproximadamente una hora, aunque algunas de ellas se extendieron a casi dos horas y media. Estas entrevistas etnográficas se llevaron a cabo de febrero a julio de 2021, ya que por la situación de contingencia sanitaria no fue posible iniciar antes el trabajo de campo ni extenderlo más de un semestre.

Los temas conversados en las entrevistas, como se mencionó en el apartado cinco: “Recortes empíricos”, versaron sobre los elementos que construyen la comunalidad y las utopías concretas, estas últimas, como canales de mediación entre los imaginarios

intersubjetivos y la realidad. Así, las praxis otras enfrentan o encaran a los imaginarios instituidos del turismo rural, la nueva ruralidad y el neoliberalismo.

Estos imaginarios instituidos se gestaron mediante los tratados comerciales, las reformas constitucionales, agrarias, económicas, fiscales, de mercado y los programas gubernamentales que apostaban por convertir al indígena en empresario, en un sujeto enajenado de su territorio, su trabajo y su pueblo originario.

Por su parte, en San Pedro Atlapulco, se aplicaron cuatro entrevistas etnográficas, dos a miembros del Colectivo “26 de Agosto”, y las dos restantes a comunitas que ofrecen algún servicio turístico. Dichas entrevistas estuvieron atravesadas por los mismos constructos teóricos y prácticas de la primera comunidad.

La siguiente herramienta metodológica fueron las narrativas compartidas en Diálogos horizontales, esta técnica solo se aplicó a la comunidad de San Pedro Atlapulco, debido a la cercanía geográfica con la ciudad de Toluca, lo que facilitaba poder asistir a las reuniones esporádicas que hacían algunas exautoridades, como el Consejo de Mayores. A esto se suma que, como se argumenta desde la participación observante y el diálogo horizontal, con esta comunidad se generó cierto acercamiento y afectividad que, de acuerdo con Guber (2017), lejos de empañar, acerca.

De ahí que se generaron tres narrativas compartidas o grupos de discusión, entre febrero y julio de 2021. La primera de ellas se dio con integrantes del Colectivo “26 de Agosto”; la segunda, con exautoridades de la comunidad, y la tercera, con el Consejo de Mayores de la actual administración 2021-2024.

Los ejes temáticos que atravesaron estos diálogos de saberes fueron el turismo rural, la nueva ruralidad y las ruralidades, gestados todos desde el neoliberalismo, y cómo esos sucesos sociales y políticos se desprendieron de escenarios coyunturales e impusieron tres tipos de imaginarios: intersubjetivos, instituidos y en contradicción, en las comunidades de estudio.

Finalmente, la participación observante y el registro se acompañaron y nutrieron uno del otro, debido a que mientras se participaba en alguna de las reuniones o actividades en las dos comunidades, a la par se hacía algún tipo de registro (notas, fotografía o audio). Sobra comentar que se asistió a más reuniones y actividades que las que se registraron como narrativas compartidas y entrevistas etnográficas, porque en un intento por llevar una metodología horizontal y una participación observante se creyó necesario antes convivir con las comunidades de estudio.

En el registro sonoro se grabaron todas las entrevistas y narrativas compartidas, con el respectivo permiso de los pares investigadores. Para la evidencia fotográfica se tienen más de 800 imágenes, que hacen alusión a la cotidianidad de las comunidades, pero también a los imaginarios instituidos, intersubjetivos, en contradicción, que se materializaron a través no solo de la fotografía, sino que estaban *per se* objetivados en los monumentos y fachadas. Algunas de estas imágenes se ubican en el extenso del documento o en el apartado de anexos.

También es necesario comentar que las notas se hicieron, en la tradicional libreta de campo, en esta existen apuntes que en su momento resultaron importantes para el proyecto de tesis, mismos que van desde números de teléfono, palabras en otomí, comentarios, nombre de los proyectos y programas, hasta platillos tradicionales de las respectivas cocinas locales.

Análisis de datos

El proceso de análisis de información partió primero de un acercamiento a la información vertida en los recortes empíricos desde la comunalidad, las utopías concretas o praxis otras en las comunidades de estudio, al tiempo que se rastrearon y revisaron en fuentes gubernamentales los principales programas que apoyaron a la actividad de turismo rural, primero en México y, más tarde, en las comunidades indígenas de estudio.

Con dicha información se cruzaron datos. De este cruce se hace evidente el poco o nulo apoyo en especie o económico que recibieron las zonas de estudio por parte de los respectivos programas gubernamentales. Asimismo, con el grueso de la información recabada se intentó comprender, remarcar y visibilizar los tipos de imaginarios que se gestaron en el marco de la inserción del neoliberalismo, la nueva ruralidad y las ruralidades, así como el Turismo Rural en las comunidades de estudio.

RESULTADOS: TESTIMONIOS SITUADOS

Este subapartado está dividido en dos secciones, en un primer momento se demarcan y analizan los tres tipos de imaginarios en la comunidad de El Alberto, y en la segunda

sección, se delimitan para el caso de la comunidad de San Pedro Atlapulco. En cada caso de estudio se contempla la comunalidad y las utopías concretas, como prácticas desde donde se gestan los imaginarios intersubjetivos. La enajenación los atraviesa y a la vez nutre a los imaginarios instituidos coloniales. Otro apartado está configurado por los imaginarios en contradicción, en que básicamente se intenta evocar una discusión respecto a las disputas entre los dos primeros imaginarios (intersubjetivos e instituidos) en cada una de las comunidades.

1. El Alberto

En el apartado teórico se explicó que los imaginarios intersubjetivos decoloniales son las construcciones epistémicas y praxis otras o utopías concretas desde lo común. Es decir, los imaginarios sociales se significan y evocan en lo común, por tanto, los imaginarios intersubjetivos decoloniales son los comunales, que apuestan por una vida en colectivo que beneficie al conjunto de la población y que cimientan sus bases en un gobierno tradicional, un territorio, sus faenas y las festividades.

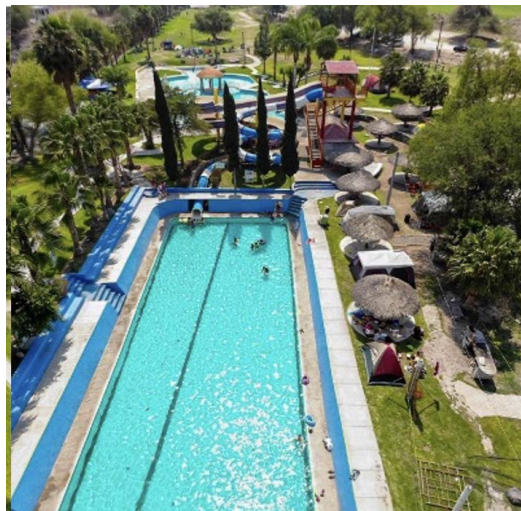
a) Imaginarios sociales en el marco del neoliberalismo y el turismo rural

1. Comunalidad y utopías concretas como imaginarios intersubjetivos decoloniales
2. Enajenación desde los imaginarios instituidos coloniales
3. Contradicción como imaginarios en disputa

Como se revisa desde el título del apartado, separar y encasillar un tipo de imaginario es complicado, debido a que están presentes en cada suceso, se dinamizan y surgen pareciera que a capricho, pero no es así, porque la realidad cotidiana no solo es contradictoria, como nuestro tercer imaginario, sino es incierta, incontrolable, inacabada. Simplemente, es un proceso de contingencias, antagonismos y disputas, en que nuestros imaginarios están presentes, se manifiestan, desaparecen, se recrudecen con cada coyuntura económico-política e intersubjetiva que se presenta.

Historia y desarrollo del Parque EcoAlberto

Imagen 5.1. Parque EcoAlberto



Fuente: Tomadas de la página de Facebook del Parque EcoAlberto, 2021.

El primer proyecto turístico en la comunidad fue el Parque EcoAlberto. Sobre su historia y desarrollo la comunidad comparte lo siguiente:

Tabla 5.1. Imaginarios compartidos en diálogo de saberes: Parque EcoAlberto

Imaginario compartido	Interpretación
1. El turismo fue iniciando... pues ahorita el balneario ya lleva como 37 años que se inició, empezó como un... antes aquí no contábamos con agua potable, entonces ahí en el balneario era un arroyo, un manantial, de ahí sacábamos el agua.	
2. En 1988, primero, hicimos el charco de lodo donde se bañaba la gente y luego ya empezaron a decir "no pues lo que vamos a hacer, <i>vamos a hacer una ollita así para juntar el agua y se bañe la gente</i> " y ya después poco a poco ya hicieron lettereros de que había alberca y todo eso y poco a poco la gente va entrando y pues así llegó, pues antes cobrábamos 3.00 o 5.00 pesos y antes lo manejaba el grupo del Comisariado y ya después circularon los lettereros, ahí había mucho trabajo, mejor buscamos un comité que administre ahí, ya ellos nomás cobraban y se informaba cada mes o cada ocho días de lo que iba entrando.	<i>Imaginarios intersubjetivos-decoloniales.</i> Apoyo mutuo y un compartir común de bienes naturales. En este testimonio es evidente la evocación de un imaginario intersubjetivo decolonial presente, desde el momento que se busca apoyarse mutuamente y el compartir un bien, en este caso las aguas termales, aunque posteriormente se distorsiona, se contradice dicho imaginario, al buscar la mercantilización del recurso hídrico, a través de estrategias muy occidentalizadas como el uso de la publicidad con carteles, trípticos, anuncios publicitarios, <i>flyers</i> , etc., en resumen, campañas publicitarias, en las que es evidente que el código de la mercadotecnia es blanco (desde ese hombre capitalista-europeo) (véase imagen 5.7).
3. Pues ya ahora sí que ya no trabaja igual que como antes trabajaba la gente, <i>uno se salía a México o a otro estado a tirar los trípticos y si llegaba la gente</i> , llegaban unas dos, tres, cuatro, cinco gentes que se quedaban aquí, ya pues ahora sí que depende de la administración cómo trabaja. Por ejemplo, los de ahorita, <i>si uno no se pone a pensar en la publicidad pues nomás no llega</i> , somos 60 y nomás esperando aquí uno, a ver cuándo llegan.	<i>Imaginarios instituidos.</i> Mercantilización de los bienes naturales a través de campañas publicitarias, que enajenan al pueblo originario de su cosmovisión y su identidad.
4. También pagamos renta donde hay lettereros, por ejemplo en la carretera, en los puentes de Pie Grande, El Tepe, pues para poner nuestros lettereros también piden su pago por eso, se les tiene un salario, ya sea cada mes o cada año, depende del convenio que se tenga; pero el dinero se va de a poquito donde le toca, como acá en la entrada en Progreso, acá arriba tenemos un lettero en la casa de un profesor y se le está aportando 3 000 pesos al año, y dice "si pagan esa cantidad y yo no lo quiero para mi bolsa, para mi familia, yo ando como director y tengo equipo, yo esa ayuda que me da lo brindó a mi equipo, les compré trajes a mi equipo, porque cualquier uso que le dé, no lo cobro, se ayuda de uno con otro".	<i>Imaginarios en contradicción.</i> Al pasar del imaginario intersubjetivo verbalizado del apoyo mutuo y el compartir comunal, a la aceptación de la mercantilización y la puesta en marcha de campañas publicitarias que no los evocan como pueblo originario.
5. Pues cuando regresé ya estaba todo esto y cuando yo me fui no había nada de esto, por eso yo me sorprendí, dije: ¡wow!, esto ha cambiado mucho, yo no me hubiera <i>imaginado que alguien tuviera esa mentalidad o ese desarrollo de hacer esto</i> .	<i>Imaginario instituido colonial.</i> Los dominados son sujetos alienados, enajenados de su creatividad y de la posibilidad de pensar y construir desde su lugar de enunciación. En este testimonio es evidente una suerte de subordinación, como si no fuesen capaces de pensar y construir por sí mismos, desde un imaginario de subalternización.
6. En el año de 1988 empecé a escarbar ese, la primera alberca que se encuentra en el medio. Sí, como yo fui representante de bienes comunales, antes no había comisariado porque no era legal aquí en la comunidad, entonces yo gestioné la resolución de densidad para todo este pueblo y <i>yo empecé a restaurar la alberca y descubrí que sí había agua, pero yo pensé que era para que el pueblo tenga agua, que se bañen y todo, pero después vi que sí había suficiente agua, entonces fue que se ampliaron, ora sí que ya está funcionando como parque</i> y pues al escarbar esa alberca, pues luego se vio que sí fluían muchas aguas y luego estaba caliente, entonces empezamos a ampliar este y luego después allá arriba y así vamos ampliando. Empezamos entre nosotros, como pueblo comenzamos a cooperar para este parque.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial, desde las praxis otras.</i> El imaginario de lo suficiente como praxis otra, que permite compartir y no privatizar. <i>Imaginario instituido de la individualidad.</i> En este testimonio es visible la institución de la individualidad a través del protagonismo característico de esquemas empresariales y de competencia, en el que debe sobresalir uno y no el conjunto. <i>Imaginario en contradicción.</i> Así el sobresalir, el destacar del resto a través de méritos propios, a expensas del colectivo, guiado por el imaginario de la expansión frente a lo suficiente, como mediación que se ejerce desde el imaginario decolonial, constantemente genera contradicciones.
7. Cuando se empezó a abrir el balneario empezamos primero con una alberquita, la cuadrada, esa es la primera que había y entonces de ahí se fue dando a conocer poco a poquito, pero lo que siempre nos había detenido era por el acceso, no teníamos acceso. Y pues por gestiones, por igual ir con los partidos y como estos días de elecciones ahí andamos, pero era muy difícil a veces te decían que sí y pues no te lo daban.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial desde las utopías concretas.</i> La politización que se gesta al interior de las comunidades indígenas, como forma de utopía concreta que busca a través de la organización y, en este caso, el gobierno tradicional, hacer frente a las problemáticas localizadas para encontrar mecanismos que resuelvan, resistan o confronten las formas de dominación o las necesidades presentes en las comunidades indígenas. <i>Imaginarios instituidos.</i> Se intenta generar mecanismos relativos de convivencia con el Estado neoliberal y sus apoyos condicionados; es decir, se convive con los imaginarios instituidos desde las intersubjetividades decoloniales mediante las praxis otras, con que se piensa en las formas de la política fuera de los lugares institucionales y más allá del Estado (Tapia, 2008).

Continúa...

8. El turismo se fundó después de 1985, porque en el 85 yo era delegado y compramos el... bueno lo compró el pueblo nada más que yo representaba el pueblo de aquellos tiempos y compramos el terreno. A un señor que vivía todavía creo yo, Martín García. Él era el dueño y pasó su hijo a ser ahora Bonifacio García. Pero en aquellos tiempos se lo compramos a su papá en el 85, fue la primera para obtener lo que es ahora el balneario. No recuerdo qué fecha, pero hicieron otra compra para poder agrandarlo más. De la comunidad salió el dinero en aquellos tiempos cuando compramos el terreno del balneario, pues salió el dinero y la construcción del puente, como trabajamos, la delegación principal trabajaba como contratista general para la construcción del puente entonces, fue ahí de donde se agarró el dinero para hacer la compra y otros trabajos que fue desmontar el área de la escuela telesecundaria y se abrió el camino que va a Tierra Colorada.	<i>Imaginario en contradicción.</i> Este testimonio es interesante porque fue el único que evocó un imaginario desde la privatización de la zona del balneario (EcoAlberto) y la posterior compra comunitaria del mismo, para transformarlo en un bien común, es decir, se pasó de un imaginario instituido desde lo privado a un imaginario decolonial.
9. Bueno yo no tengo mucho que llegué aquí, estaba en Estados Unidos y no estuve cuando empezó, ya cuando llegué ya estaba. Y ahorita que regresé ya estaba todo, bueno estaba el balneario, pero nada más, estaba una alberca y ahorita ya ha avanzado mucho.	<i>Imaginario instituido.</i> Se comparte un imaginario desde el progreso-capitalista pero también desde el asombro.
10. Pues ora sí se brotó el agua y de esa agua que se brotó, pues de ahí limpiaron así donde salió el agua, y luego ya empezó a cubrir y pues ora sí ya todos se acercan allá a bañar porque está caliente el agua, ya de ahí, y ya <i>poco a poquito nomás el que se quiera venir a bañar que se venga a bañar, ya le hizo un charco así, un círculo, y ya lo dejó así y el que se quiera venir a bañar que se venga a bañar</i>, y luego ya después le digo quién, pues ora sí que cada comité o cada delegado o cada comisariado, si tiene su área aparte, pero del trabajo, trabajo conjunto, no, porque yo soy el comisariado le voy a trabajar yo solo, ni mi área, cuando quiero ayuda yo siempre voy y le digo al delegado, "delegado, <i>mándeme a su gente para que me eche la mano</i>", y <i>también cuando ellos quieren algo así, apoyo, nosotros le apoyamos también</i>, así paso aquí.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial desde la comunalidad.</i> Hay un ideal de bienes compartido y de trabajo solidario, no solo para la comunidad, sino entre las propias autoridades.
11. No, nosotros primero cooperamos, como ya encontramos el agua que está caliente pues ahora sí dijo, no pues mi papá o la demás gente que ya no están ahorita, ya pensó sabes, que vamos a hacer una faena, vamos a limpiar, pues esa área donde está ahí el cuadro, ahí salió el agua, ahí donde está una esquina, de ahí salió el agua y ya empezaron a hacer el hoyo, como te dije, y si se juntó el agua y ahí es donde se puede bañar uno. Luego ya después, ahora si ya busco la forma como puede trabajar aquí, ya el delegado, pues como antes no había comité aquí, del parque, como no son, no saben que es un parque, pues ya después ahora sí, el delegado buscó la forma y buscó el apoyo, el apoyo pues ya así con eso lo traje el apoyo, nos traje el apoyo y trabajamos, pues yo no era así con el cargo, yo era vecino en ese tiempo, pero ya después cuando me tocó mi cargo también, pues ahí estoy aquí también ayudándolo, pero poco a poquito, cada delegado, pues buscaba el apoyo por donde quiera y ya después fue que entramos con el turismo.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial desde la comunalidad, a través de las utopías concretas o praxis otras.</i> Las faenas como mecanismo de trabajo concreto y colaborativo generan identificación, arraigo y vinculación, primero con el territorio y, a posteriori, con sus proyectos comunales, ya que evocan finalmente praxis otras, que confrontan al sistema capitalista, pero además afirman al negarlo mediante imaginarios decoloniales desde la comunalidad.
12. Pues como... cuando me tocó, porque ya me tocó trabajar aquí como representante legal, aquí en esta área, pues antes sí, pero pues ya ha llegado la ayuda, pues ora sí ya el delegado dijo: sabes qué, ya traje un apoyo vamos a trabajar y luego pues ahora si empezamos a trabajar, que aunque no quedo bien, después levantamos ahora sí la... porque nosotros hicimos una barda, como quiera pues no hay arquitecto o alguien que pueda dirigir esa obra, pues nosotros nos la aventamos así como caiga, pero resulta que lo poco que les salió así bien, ya después no nos gustó, levantamos y lo pusimos así bonito, ahorita se ve bonito así el piso, pero eso fue ya hasta después, porque muchos no se miran bien, vamos a buscar la forma y ya después con tanta ayuda que llegó luego a trabajar, a hacer faena.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial desde la comunalidad.</i> El apoyo solidario que no solo se espera sino se gestiona, se articula en este caso desde el gobierno tradicional y se hace visible mediante el trabajo concreto, que no enajena, por el contrario, vincula.
13. Yo creo que como unos 28 años tenía y es interesante porque yo tenía como 7 u 8 años y aquí todo era una zona de mezquite y muchas rocas, aquí no había nada solo rocas y pastito, pero yo creo que para una causa de un fenómeno cultural nació o brotó el agua, la gente lo hizo con un charquito y ahí se bañaban, después si llegaba un hombre esperaba a que salieran todas las mujeres y viceversa, después salió otro charquito y ya había para ambos, sobre eso la gente se reunió en asambleas para ver qué se puede hacer y dijeron que por qué no se hacía una alberca, la primera fue la cuadrada y mucha gente por eso le tiene aprecio, estaba decidido uno de hombres y uno de mujeres, a partir de eso se hizo una cooperación en la comunidad y se hizo pensando solo en la comunidad, pero se fue extendiendo entre vecinos lo que había aquí y empezaron a venir de otra comunidad y se les empezó a cobrar una pequeña cantidad, <i>sobre eso se utilizó para una reinversión porque nos ha costado hacerlo.</i>	<i>Imaginario instituido e intersubjetivo (imaginario y contradicción).</i> La idea de un compartir y disfrutar en comunidad, aunque claro esto no exime de que en la comunidad se cuiden los usos y costumbres, al generar espacios separados del uso de las aguas termales, también está presente la monetización del bien natural. Para mejorar en este caso las instalaciones del Ecoparque, se comenzó cobrando la entrada en 5.00 pesos y ahora cuesta 110.00 pesos. En este escenario convergen imaginarios comunales, pero también instituidos capitalistas a través de categorías como la reinversión.

Continúa...

14. En cuanto a la fachada del ecoparque, se menciona:

"Ora sí yo ya le mandé a levantar la barda de block y ya ahora sí ya terminó y ya nosotros, lo que te dije, que yo pensé, 'pues ya terminó, ¿a poco así va a quedar?' Lo que era la pura aplanada o qué tipo lo que vamos a poner. Ya nosotros con el delegado ya nos pusimos de acuerdo, qué es lo que vamos a ver, qué figura va a quedar, ora sí que la fachada, aquí la taquilla y luego me dijo, 'si quiere le echamos con puro aplanado si tú traes una idea podemos aceptar' y por eso le dije, y si forramos con la piedra de laja, ¿a poco no se vería bonito? y luego dijo, 'está bien, entonces así la vamos a hacer porque tenemos mucha piedra de laja' y ya le traje todas las piedras y ahora sí la persona que te dijo que haga eso pues ahora sí ya me dijo tráeme el material, tráeme el cemento, arena y nosotros vamos a trabajar".

Imaginarios intersubjetivos decoloniales desde la creatividad como praxis otra. En los diversos diálogos compartidos se menciona varias veces la creatividad como mecanismo de praxis otras, al utilizarla para agrietar al sistema económico hegemónico, haciendo uso de lo que se encontraba disponible en su comunidad, en este caso los bienes naturales, mismos que fueron transformados desde los oficios aprendidos en Estados Unidos (albañilería, jardinería y carpintería, principalmente) para levantar, construir proyectos conjuntos, pero desde un trabajo concreto, resignifica y dignifica el trabajo colaborativo, para el bienestar de la comunidad.

Como se observa, en torno al comienzo del turismo en la comunidad de El Alberto existe un imaginario intersubjetivo decolonial desde la comunalidad, que no solo se verbaliza, sino que se materializa a través del trabajo colaborativo (faenas), la cooperación y el beneficio para todos, en el que las figuras del gobierno tradicional son claves. Es decir, como se ha comentado en otros apartados, la organización sociopolítica gestiona desde los cargos el aprovechamiento común de los recursos, pero este aprovechamiento no sería posible sin la cooperación y el trabajo de la comunidad en su conjunto.

Imagen 5.2. Fachada del Parque EcoAlberto



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

Ahora bien, este imaginario intersubjetivo de la cooperación y el apoyo mutuo a través de las faenas, también está atravesado por los imaginarios instituidos coloniales, al mencionar el protagonismo de las autoridades en turno, o no, porque lo cierto es que puede ser que en diferentes momentos cada autoridad trabajó algo distinto para el parque, finalmente, se manifiesta un imaginario desde las autoridades con un protagonismo individualizado.

En este mismo escenario es latente, por un lado, la intervención del ente gubernamental y sus programas, ya sea mediante la construcción del puente (véase imagen 5.3) que comunicó a la manzana del Centro (Alberto), con la manzana del Camino (en la zona del EcoParque) y Tierra Colorada (antes de llegar al Gran Cañón) y, por otro lado, esta oportunidad que dieron las autoridades locales, para que lo obtenido monetariamente por la construcción del puente se destinara a la compra del terreno que hoy alberga el EcoParque.

Imagen 5.3. Puente El Alberto



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

En el aspecto turístico cabe mencionar que la comunidad y la administración de los parques, relativamente, conviven, toleran, adaptan imaginarios instituidos dominantes y hegemónicos desde imposiciones y requerimientos internacionales y nacionales, por ejemplo, el asunto de las certificaciones para cubrir aspectos de calidad y competitividad, como se muestra en los siguientes anuncios publicitarios en la página de Facebook del Parque EcoAlberto.

Imagen 5.4. Certificaciones en El Alberto



Fuente: Página de Facebook del Parque EcoAlberto, 2021.

Sin embargo, la administración del parque opina:

A nosotros no nos afecta mucho ni nos beneficia, a nosotros nomás por cumplirlo lo hacemos, pero realmente nosotros sabemos lo que estamos dando, lo que hacemos entonces, pues ellos, la misma gente que digan cómo está, de cómo lo recibimos, si se sintieron a gusto o no y... pero pues si muchos si se fijan en eso, el turista, pero a nosotros no, no vemos nada de eso, lo que más nos gusta es que el cliente diga: me la pase bien, estuve relajado, es un lugar mágico. Sí, la tranquilidad más que nada, con eso nos damos por bien servidos, los distintivos ahí están, pero pues no nos apoyan casi en nada.

Como se observa, hay una disputa y un antagonismo constantes, entre lo instituido y lo intersubjetivo, que se gesta al interior, con elementos que siguen llegando del exterior y, por tanto, son procesos inacabados de confluencias y contradicciones entre imaginarios.

Sí existe una aceptación de programas y apoyos financieros para el “progreso” y la “competitividad” de la comunidad, desde esta visión capitalista, pero también hay una manera de aceptar esos apoyos desde las propias dinámicas de la comunidad originaria, como es el caso del Programa de Turismo Alternativo en Zonas Indígenas, el Programa de Paraísos Indígenas, el Distintivo M-Ecoturístico y la certificación de Puntos Limpios.

En otras palabras, esos imaginarios institucionalizados del progreso se hacen a través de la mejora de las vías de acceso (véase imagen 5.5) y de convertir al campesino en empresario mediante el aprovechamiento de sus bienes naturales, en este caso las aguas termales. Aunque estas obras podrían ser abanderadas por los gobiernos federales, estatales y municipales en turno, lo cierto, es que la comunidad aprovecha estos apoyos que sostienen el imaginario institucionalizado y lo resignifican desde sus propios imaginarios intersubjetivos, desde lo común, a través de faenas y cooperación, que rinden beneficio para todos. Lo anterior no significa que son imaginarios opuestos, más bien, que están en continua disputa y contradicción.

Imagen 5.5. Apoyos para mejorar las vías de acceso



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

Historia y desarrollo de El Gran Cañón

Respecto al proyecto turístico de El Gran Cañón, en los Diálogos horizontales se argumenta (véase tabla 5.2):

Imagen 5.6. El Gran Cañón



Fuente: Página de Facebook, Parque EcoAlberto, 2021.

Tabla 5.2. Imaginarios compartidos en diálogo de saberes: El Gran Cañón

Imaginario compartido	Interpretación
1. De don Fede, de él nació esta idea, dice "pues vamos a ver, vamos a hacer una caminata, vamos a explorar el lugar, me gusta, vamos a meter lanchas, vamos a meter...", pues era una idea muy loca, porque dices pues cómo... está difícil, todo esto estaba así como si vieras esa montaña, difícil, entonces... pero pues entre jóvenes, los chavos y los señores ya de edad como que les gustó, les interesó la idea y pues ahí nos tienes... vamos a limpiar, vamos a recorrer y ahí venimos a limpiar porque antes todo esto se sembraba, era siembra de, sí de maíz y de cultivos de legumbre, pero a los señores cuando les iba bien es cuando no llegaba la creciente, porque cuando llegaba se llevaba todo y pues ya no ganaban nada. Así se fue dando a conocer, empezamos a limpiar, y yo me acuerdo que en una Semana Santa... vinimos, limpiamos e hicimos un caminito como se podía. 2. Nos ayudó Xóchitl Gálvez Ruiz, cuando trabajaba con Vicente Fox en 2008, porque ya vez que Xóchitl trabajaba con Fox, era su mano derecha, era contadora, no sé qué trabajaba, pero nos ayudó tanto el camino que está aquí de El Alberto acá a Cantenela. El mismo año construimos el camino, este que está acá, el restaurante de acá abajo, taquilla, las estas de las cabañas, nomás del camino bajó un proyecto de 18 millones, aparte su proyecto de estos, también, todo... bueno el proyecto del camino ya se fue de paga, la gente que trabajó, pero armamos un comité de obra, registrado en el Estado, para manejar esa cantidad de dinero buscó a un contador y el dinero se vino directo al pueblo, no fue a dar la vuelta al Estado o municipio, sino que federal. ahí para El Alberto, por eso registraron digamos, el comité, para que así administren y busquemos un contador.	<i>Imaginarios intersubjetivos decoloniales desde las utopías concretas.</i> En esta comunidad es latente la iniciativa y la creatividad, entendida esta última como praxis otra, como utopía concreta que moldea posibilidades de cohesión social, pero además de trabajo concreto que afirma imaginarios sentidos, pensados y vividos desde lo común, es decir imaginarios no solo validados desde las intersubjetividades, sino sentidos, sentipensados y puestos en práctica a través de las utopías concretas, como formas de mediación entre imaginarios y praxis otras. <i>Imaginarios instituidos coloniales.</i> Sin embargo, los imaginarios instituidos también atraviesan estas dinámicas comunales, desde el momento en que las circunstancias comunitarias recrudescidas por las políticas y el Estado-neoliberal generaron escenarios de crisis agrícola, la alternativa es adoptar esa posibilidad de cambio de actividad productiva primaria por la terciaria del sector servicios, lo cual implica entrar en la dinámica de programas gubernamentales, que apostaban por mejorar las vías de acceso para incentivar la inversión y poder explotar los bienes naturales, con el supuesto de generar progreso, crecimiento, desarrollo en las comunidades marginadas del país. Sin embargo, en El Alberto este imaginario institucionalizado se resignifica, entra en disputa constantemente con el intersubjetivo decolonial que navega, se adapta, muta, se contradice, para que la comunidad resista a los embates de la dominación, imposición de una forma de pensar, explotar y mercantilizar el territorio y sus bienes naturales y culturales.

En este marco, sobre los apoyos en especie y financieros del gobierno federal o estatal, existe un imaginario institucionalizado: "sí son buenos, porque pues ahora sí que ponga que ellos den el material y nosotros la mano de obra, como le digo pues hasta ahorita los que trabajan en la comunidad, nosotros estamos trabajando hace años para hacer algunos trabajitos" (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

En este caso, los imaginarios intersubjetivos que prevalecen son los del trabajo colaborativo y de la iniciativa comunal para resolver problemas que aquejan a la localidad; es decir, desde una suerte de politización comunitaria. Sin embargo, todo esto es atravesado por imaginarios institucionalizados, como la puntualidad y las multas, y aquí es donde emergen los imaginarios en contradicción. En consecuencia, parece que separar las faenas, la organización tradicional y el turismo no es tarea sencilla, e incluso no debería revisarse desde ahí, debería hacerse desde el pensamiento *Hñähñu* que ve al conjunto de su pueblo y no a las partes, como se muestra en el siguiente testimonio:

Yo creo sabes, aquí hay como una mezcla de pensamientos, de culturas y de lenguas, y por eso nace toda esta complejidad, en el cual a la mejor un investigador quiere entender, pero si uno no ve estas cosas, va a pasar desapercibido algunas cosas, porque como te digo nosotros como nativos, como originarios, yo no ocupo mucho el término indígena, nativos, originarios, hablantes de la lengua *hñāhñú*, que somos como los primeros habitantes de este lugar, mas no de México, y que de alguna forma llegaron los españoles y de ahí existió la mezcla y ahí está el tema del mestizaje, y de ahí, pues existió la migración, que todos van para Estados Unidos, la mayoría, y de ahí es lo que veo que se conjugan tres culturas, tres lenguas, tres pensamientos y este es el resultado que tú estás viendo aquí en la comunidad, cómo se administra y se controla aquí, en estos parques, pero también cómo la gente piensa, porque, por ejemplo, este tema de los cargos es muy propio de nosotros, pero eso de las multas que se habla mucho de dinero, se habla mucho de que tienes que ser puntual, eso viene desde el pensamiento americano, o sea, aquí a la persona que comete un error, trátalo muy bien porque sabes que le vas a sacar dinero, pero eso es de allá, yo siento, ajá, entonces aquí una persona que roba, que hace un acto delictivo, o sea, se le trata muy bien, porque saben que le van a pedir un dinero, una cantidad, aquí no creas que una personas es violentada, pero no, al contrario se le trata muy bien, yo no he tenido la oportunidad de ir allá, pero yo que analizo desde una perspectiva un poquito diferente, yo creo y veo que sí está muy presente muchas cosas de allá y porque la gente lo habla, lo dice... no pues así trabajamos en Estados Unidos, así lo hacemos [...] y luego no hay muchas cosas aquí y buscan la manera para parecer allá, las casas, la jardinería, de normas, eso de que si no llegas temprano, no asistes a la faena, todo es una multa y todo es dinero; pero es lo que te decía, se conjuntan lenguas, culturas, pensamientos, normas y este es como el resultado (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

El testimonio anterior ilustra perfectamente las transformaciones en los imaginarios, como formas de significar desde una sedimentación de sentido el Mundo de la Vida, la vida en cotidianidad, pero también el accionar en esa cotidianidad a través de la interacción de elementos internos y externos, así como la adaptación y configuración de estos últimos, en que los imaginarios decoloniales, instituidos y en contradicción, surgen, interactúan y entran en constantes disputas.

Si bien la comunidad *Hñāhñu* es atravesada por imaginarios instituidos coloniales, como la puntualidad, las multas, los propios esquemas publicitarios ajenos, también intentan convivir con ellos y reconvertirlos en sus propios imaginarios intersubjetivos

y hacia las praxis otras, como en el caso de las faenas, que pasaron de ser físicas a ser monetarias, aunque esto mismo *per se* es contradictorio. Se pasó de un trabajo concreto a un valor de cambio, sin embargo, lo recaudado de estas faenas monetarias se ejerce en beneficio de la comunidad.

En los cargos tradicionales, se decidió generar la figura de suplentes, para evitar que los migrantes tuvieran que regresar con toda su familia a El Alberto para cumplir el cargo, pero esto no los exime de pagar a un suplente y seguir cooperando para las faenas y las necesidades de la comunidad. Así, los imaginarios instituidos conviven con los intersubjetivos y, a veces, esos escenarios de contradicción en que convergen, terminan absorbiéndolos, como queda demostrado en la campaña publicitaria que hace una agente de ventas contratada en plena pandemia en la comunidad, a inicios de 2021. Esta persona es foránea y formada en una escuela de administración turística, de ella surgen los siguientes anuncios publicitarios, que han estado presentes en la página de Facebook de los proyectos, EcoAlberto y El Gran Cañón:

Imagen 5.7. Publicidad en Facebook que intenta motivar el desplazamiento





Fuente: Publicidad de Facebook del Parque EcoAlberto.

Lo anterior no solo oculta los rasgos físicos de los *Hñāhñu*, sino que además expone un ideal de cuerpo, de color de piel, un tipo de personas que pueden y tienen la posibilidad de salir de vacaciones, con los excesos permitidos y fomentados, en este caso el consumo de alcohol.

En la imagen 5.8 converge la experiencia real, que se vive y se siente en la Caminata Nocturna *versus* la proyectada en la publicidad digital sobre las actividades turísticas, en el EcoAlberto (véase imagen 5.9) y El Gran Cañón (véase imagen 5.10). Sin embargo, como se muestra en estas fotografías, es evidente la intención de implantar otros referentes recreativos externos, que lejos que nutrir un imaginario local propio intentan sembrar un imaginario cultural que enajena los elementos identitarios específicos de la comunidad.

El juego del calamar,¹ serie televisiva coreana a la que hace alusión la primera fotografía de la imagen 5.9 (izquierda), muestra una visión perturbadora de la naturaleza humana en circunstancias de precariedad y crisis económica, en la que se participa en diversos juegos infantiles y se debe ganar a costa de la muerte de otros. Por tanto, la publicidad que se utiliza como meme² de la serie, para difundir o dar a conocer la Caminata Nocturna, está desvirtuada y desvinculada respecto al significado específico de la Caminata en El Alberto, porque mientras una evoca asesinatos para conseguir el premio millonario, la otra (esencia de la caminata en el Ecoparque, imagen 5.8) intenta concienciar sobre el significado y lo peligroso que puede ser cruzar como indocumentado a Estados Unidos, así como de la importancia del trabajo concreto en la comunidad.

Lo mismo sucede con el cartel de Halloween (véase imagen 5.9, derecha), en la que si bien esta celebración es muy propia de los estadounidenses para dar cuenta de cómo viven y se vinculan ellos con la muerte, a través del miedo, la sangre y el horror, lo cierto es que, en las comunidades originarias, las formas de convivencia con la muerte son más bien de celebración, fiesta y alegría, porque sus muertos han regresado a pasar unos días para convivir y comer con ellos.

¹ En la trama, un grupo de 456 personas, desesperadas y ahogadas en deudas, son atraídas para participar en un juego sangriento de supervivencia en el que tienen la oportunidad de ganar cerca de 39 millones de dólares si logran pasar seis desafíos (Yip y Lee, 01/10/2021).

² Texto, imagen, video u otro elemento que se difunde rápidamente por internet y que a menudo se modifica con fines humorísticos.

Imagen 5.8. Vivencias en la Caminata Nocturna



Fuente: Página de Facebook, Parque Ecoalberto, 2017³

Imagen 5.9. Caminata Nocturna en redes sociales



Fuente: Página de Facebook, Parque EcoAlberto, 2017.

³ En el video donde aparecen estas fotos, al pie de foto se puede ver la siguiente leyenda: “realiza una travesía única llena de sorpresas, donde más allá del recorrido deberás aprender a creer en ti en esta carrera que llamamos vida”.

Así en la imagen 5.10 se hacen presentes, de nuevo, otras prácticas recreativas que no pertenecen a la cotidianidad de la comunidad *Hñähñu*, pero que se insertan y son aceptadas.

Imagen 5.10. Actividades recreativas, ajenas a la comunidad



Fuente: Página de Facebook, Parque EcoAlberto, 2017.

Por tanto, los imaginarios instituidos desde la enajenación, en algunos casos, han atravesado y superado a los imaginarios intersubjetivos decoloniales, pues existe el imaginario de la aceptación turística. El hecho de que la campaña publicitaria siga en pie es muestra de ello, además en los Diálogos horizontales ninguna persona opinó que el turismo estaba generando cambios, modificaciones o impactos negativos en la comunidad, por el contrario, se mencionaba más el beneficio, que las adversidades ocasionadas por la actividad turística. Quizá esto también se relacione más con la etapa en la cual se encuentra el desarrollo turístico de la comunidad, mientras sea un destino en vías de consolidación, los impactos o implicaciones serán aceptados como positivos, por parte de la comunidad:

Tabla 5.3. Imaginarios compartidos sobre las implicaciones del turismo

Imaginario compartido	Interpretación
1. No hay perjuicio del turismo porque pues trabajan en conjunto, porque se benefician y otra cosa en la que participan, por ejemplo ahorita que ponen los puestitos, les permiten a las familias vender ahí y ellos tienen un ingreso extra. No es que trabajen dentro del balneario o en las áreas del balneario, pero fuera del balneario están los puestos de comida, que ya el que puso las micheladas, que la tiendita, que los puestos de salvavidas, entonces yo creo que también ellos han visto que van en esa dirección, y le digo, tienen muchísimo potencial, es el único parque que tiene dos secciones, el único, todos lo demás balnearios es lo único que ofrecen.	<i>Imaginario instituido.</i> Se observa un imaginario sí institucionalizado, al dedicarse a actividades ajenas a las tradicionales, pero nos parece que es más que eso: se gesta un imaginario que resignifica, relativamente, se adapta e intenta navegar en contra y más allá de esquemas específicamente mercantiles.
2. El turismo para mí es algo, pues ora sí que en mi persona, es algo muy bueno, muy bonito, porque atrae a personas, te visitan, se llevan una imagen buena de aquí y lo más importante es que regresan y te dicen: "yo estuve aquí, yo viví aquí, me gustó, me la pasé bien" y pues te da tranquilidad, el ánimo de decir bueno, sí estoy trabajando, sí estoy haciendo algo que le guste a la gente, se están llevando algo bueno y eso es lo que siempre me ha gustado y, no sé por qué, pero siempre me ha tocado estos lugares que digo no pues yo no pensaba regresar de nuevo, como por ejemplo, esto de hace siete años, trabajé aquí y otra vez vuelvo a trabajar aquí, como autoridad local.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial.</i> El imaginario que se manifiesta en el testimonio parece evocar la recepción de personas conocidas como esta idea de gente cercana, que llegan a casa y se reciben con alegría, intentando que su estadía sea lo más cómoda y placentera posible, es decir, puede ser un imaginario de la hospitalidad y calidez de los pueblos rurales hacia ese otro, que es más que un vecino, conocido, visitante, <i>zonte</i> como lo nombran desde su lengua, que un sujeto objetivado del cual se puede obtener un ingreso monetario.
3. Estamos agradecidos por medio de la publicidad para un bienestar del pueblo, o sea, para no emigrar la gente para el otro lado, lo que es nuestro anhelo de aquí, que todo genere el empleo tanto del vecino, tanto circunvecino, los que vienen a trabajar aquí y es nuestro anhelo.	<i>Imaginario en contradicción.</i> La generación de empleo ha sido una constante en la industria turística, sin embargo, la crítica que se hace a este sector, son las condiciones en las que se da empleo, que son condiciones precarizadas, sin embargo, en la comunidad de El Alberto, quizá la generación de empleo se visualiza desde el trabajo concreto, que genera arraigo al territorio y no explota al campesino.
4. Pues ha ayudado porque de la entrada que llega de dinero, es buena, se da una parte a la comunidad.	
5. Estamos agradecidos porque ha llegado gente y es bienestar económico para el pueblo, que la gente no emigre a otro lado.	<i>Imaginario en contradicción.</i> El turismo como medio que puede frenar o evitar la migración, pero también como dispositivo de aculturación y explotación de bienes naturales.
6. No pues de nosotros, el turismo siempre viene, nosotros estamos recibiendo bien y eso atrae más gente, el turismo lleva la información, porque aquí tienen un Comité, que también puede ver de turismo.	<i>Imaginario en contradicción.</i> El "nosotros estamos recibiendo bien" sigue evocando un imaginario de hospitalidad y calidez que se tiene con la visita en casa, con el <i>zonte</i> . Así este turista no es el occidentalizado, del cual se obtienen dinero a través de la venta de servicios, desde una concepción <i>Hñāhñu</i> es una visita, aunque no deja de ser un turista, un sujeto externo.
7. Sí, no hay, el turismo nunca ha dado problema.	
8. Si lo ponemos desde esa perspectiva han sido más beneficios, porque uno como muy puntual es que ha detenido la migración y dentro de esta ha ofrecido fuentes de empleo, de poner un negocio y antes de que estuviera esto todos emigraban y la gente era muy poca, éramos 500 o 600 y ahora ha cambiado eso, cuestiones negativas, no sé qué te podría decir. Si lo ves, ya analizando influye que la lengua se extinga porque tú cuando recibes al turista tienes que hablar un poco más español, porque no entienden el <i>hñāhñu</i> y la gente no reflexiona en su propio acto comunicativo y entonces empiezan a hablar más el español. Y eso en lugar de contribuir a la lengua ha orillado a que se vaya perdiendo.	<i>Imaginario instituido colonial desde la enajenación.</i> En la atención a ese otro, se enajena de su lengua y sus propias necesidades y comodidades lingüísticas para ponerse al servicio del turismo, mediante la subordinación de su lengua <i>hñāhñu</i> .

Aunque en otros casos, los imaginarios están ahí como contradictorios, como se subraya en el siguiente testimonio:

El turismo como tal es el nombre en español, en *hñāhñu*, *zonte* es visita y *zontes* son los visitantes, las visitas, o si llega un turista, el *Hñāhñu* ya utiliza el español, pero como tal que nosotros hacemos turismo no, como que sí existe esa reflexión, pero más bien es qué

ofrecerle al turista, como recibirlo, como también ampliar los espacios para recibirlo, y eso para nosotros, el visitante, que se sienta cómodo y que disfrute los espacios, bajo esa idea está así porque como turismo no (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Lo anterior réplica esquemas de subordinación y de atención a ese otro que se parece a un colonizador, aunque también, en este testimonio, existe un imaginario en contradicción, se navega con, contra y más allá de la idea del turista occidentalizado, *versus* el visitante desde la cosmovisión *Hñābhñu*.

Tomando en cuenta los testimonios anteriores de la tabla 5.3, es necesario poner especial cuidado sobre por qué existe esa aparente enajenación desde el turismo y, creo, es porque no se piensa al turismo como una actividad depredadora de ecosistemas, mercantilizadora de bienes naturales o culturales, o como una actividad económica que ofrece sueldos precarizados desde la lógica capitalista, sino que se percibe como una actividad que se gestó en el seno de la comunidad, administrada por sus autoridades tradicionales, mismas que intentan reproducir esquemas comunales, aunque más que intentarlo, se cree en ellos:

Lo común es un valor de lo *Hñābhñu*, yo lo siento muy de nosotros [...] Es como un pastel, es ese pastel cuando no lo hemos comido, cuando ya lo estamos comiendo ya es de nosotros y ya si alguien viene y dice por qué te comiste mi pastel, pero nosotros no, es como este pastel que es de todos, todos lo están gozando, pero no es de nadie, no se ha repartido y no creo que se reparta (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Pues que se oía que en un pueblo, un tal Alberto que se juntaba la gente, trabaja junto, hay unidad, hay esa paz social digamos, tanto que tenemos tres grupos de iglesias, tenemos dos iglesias evangélico y también el católico, aquí aunque hay tres iglesias, para el trabajo del pueblo nos unimos aquí, es todo unido, aquí cuando decimos que vamos a trabajar hombres y mujeres todos nos venimos, no importa la religión, no se confunde con el trabajo social, comunitario (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Así, la religión y las festividades, estás últimas más bien internas de cada iglesia, y no como representación y consagración de los ciclos agrícolas, demuestran que este imaginario decolonizante de lo común está presente en la comunidad a pesar de la incursión del Estado, actores externos o religiones diferentes. Es decir, acá un

elemento de lo comunal no está presente: las festividades tradicionales, que generan cohesión y nutren el tejido de las relaciones sociales, pero en su lugar es más fuerte el apoyo al otro, la praxis otra, a través del trabajo colectivo y, por supuesto, este trabajo en común, pero lo común no existiría si no hubiera una figura como el gobierno tradicional, que es respetado y respaldado.

El gobierno tradicional

Respecto a las autoridades locales, gobierno tradicional (véase imagen 5.11), vale mencionar que está compuesto tanto por formas federales, como municipales y las creadas por la comunidad. Las municipales corresponden a la delegación, pero la figura del primer y segundo subdelegados, así como los baristas, fue una idea de la comunidad. Lo mismo ocurre con los cargos auxiliares, como el Comité de Agua Potable, la Casa de la Salud, los Comités de Escuelas⁴ y la Administración del Parque, que no aparecen en disposiciones estatales, pero sí en los Estatutos Internos.

Así, en El Alberto convergen elementos estatalizados con figuras auxiliares creadas desde la propia comunidad. Es decir, los imaginarios institucionales atravesados por los intersubjetivos y sus praxis otras.

Imagen 5.11. Edificio de las autoridades tradicionales



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

⁴ Estos ya desaparecieron hace algunos años porque la Secretaría de Educación Pública argumentaba que son cargos que competen solo a los padres de familia y no a las autoridades locales.

En este marco, otro cargo estatalizado está representado por el Comisariado de Bienes Comunales, con sus respectivos presidente, secretario, tesorero y vocales, así como el Representante de la Pequeña Propiedad y el Consejo de Vigilancia, sobre estos últimos cargos desde la comunidad se argumenta lo siguiente:

Tabla 5.4. Imaginarios compartidos sobre el gobierno tradicional

Imaginario compartido	Interpretación
1. Es que ese trabajo ya viene de la agraria, digamos ya viene en la lista del padrón, y pues en lo que le toca a uno, le toca trabajar y ni modo ahí estamos, ya desde el 77 [1977] comencé a trabajar, dejé de estudiar y había veces que no tenía dinero, antes tenía a mi mamá y luego tenía 12 años cuando mi papá se murió, pues yo no tenía quien me ayudara para seguir mis estudios y luego de ahí del sexto grado y dicen los señores mayores, bueno si no hay manera de estudiar ahora ya el siguiente año vienen los cargos, pues ya qué podemos hacer, hay que darle duro, pues aquí vivimos, aquí nos la vamos a pasar y pues que venga lo que venga digamos. Que uno deja de estudiar y le entra como ciudadano y pues ya así me tocó, el primer cargo me tocó desde el 77 al 80, salí en tres años.	<i>Imaginario en contradicción.</i> Existe una responsabilidad, primero con la comunidad, de cumplir con el cargo, a pesar de la propia condición personal y, en un segundo momento, surge un imaginario en disputa con el primero, que es pasar de ser indígena <i>Hñahñu</i> , a representarse como ciudadano.
2. Luego, ya después, ahora sí ya busco la forma cómo puede trabajar aquí, ya el delegado, pues como antes no había comité aquí, del parque, como no son, no saben que es un parque, pues ya después. Ahora sí, el delegado buscó la forma y buscó el apoyo, ya así con eso trajo el apoyo, nos trajo el apoyo y trabajamos, pues yo no era así con el cargo, yo era vecino en ese tiempo, pero ya después cuando me tocó mi cargo también, pues ahí estoy aquí también ayudándolo, pero poco a poquito, cada delegado, buscaba el apoyo por donde quiera y ya después fue que entramos con el turismo.	<i>Imaginario colonial que se resignifica, hacia un imaginario decolonial.</i> La figura del delegado como autoridad municipal, es resignificada desde el imaginario de la comunalidad, a través del gobierno tradicional.
3. Exacto, entonces en ese año que yo te cuento que yo fui comité pues me eligieron, mi primer cargo en el pueblo fue en el Comité de la Primaria, entonces yo ya había ido a Estados Unidos, entonces yo ya regresé, empezamos este proyecto, este sueño y pues me gustó, también me gustó porque dije "si es cierto, allá en Estados Unidos vemos un ranchito, lo modifican, hacen este tipo de construcciones y todo eso y es famoso y gana dinero", entonces, pues, digo aquí tenemos todo, tenemos material, ideas, sabemos trabajarlo y hay muchos jóvenes que son muy buenos en construir esto, que es la carpintería, esto de las pencias fue idea de los mayores, porque dicen, "no, ⁵⁵ mis tiempos nomás se usaba pura penca, entonces lo tapamos con penca".	<i>Imaginario en contradicción que transita a un imaginario intersubjetivo decolonial.</i> Este testimonio es especialmente interesante, porque en él converge la migración, como fenómeno generalizado por la crisis en el campo mexicano, es tal el compromiso y responsabilidad con la comunidad, que se retorna a ella y se usa lo aprendido en Estados Unidos para mejorar las condiciones de la comunidad, a través del acompañamiento y las faenas, pero además en estas faenas se aplican los conocimientos prácticos aprendidos, como la jardinería, carpintería y albañilería. En este marco, la migración, el conocimiento exterior (aprendizaje de oficios), el conocimiento situado (el techado con pencias de maguey como práctica tradicional arquitectónica) y la comunalidad, desde el gobierno tradicional, convergen, se contradicen y se manifiestan en el Alberto.
4. Soy barista. La lógica de este cargo es como una obligación trabajar el cargo en donde toda persona sea hombre o mujer tiene esa obligación de realizar su servicio durante un año y más en la carga de los hombres, porque si un hombre que ya no quiere estar en la prepa o universidad se le da un tiempo de un año y después tiene que realizar su cargo, en el caso de las mujeres no existe tanta exigencia, pero si la mujer se embaraza o es madre soltera se le exige llevar su cargo y si está soltera de 15 a 30 años no tiene tanta obligación de llevar su cargo.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial.</i> Los cargos son mecanismos que permiten hacer uso de los bienes comunales en el territorio, ser parte de la comunidad, tener derecho a un espacio físico y, en el caso de las mujeres embarazadas, cumplir con el cargo les garantiza a sus hijos pertenecer a la comunidad, con todos los beneficios que eso conlleva.

Continúa...

⁵ El restaurante de El Gran Cañón tiene su techado de pencias de maguey, esto obedece a las costumbres de los abuelos, como se menciona en los testimonios, también a que el proyecto de cabañas solicitaba que estas construcciones fueran sustentables.

5. Mira, primero está la delegación con sus ayudantes, con los baristas que somos ocho, el delegado y dos subdelegados y ese es el equipo de la delegación. Lo que hacemos es fijar, ver el orden y control de la comunidad, temas de terrenos, carreteras, robos, conflictos familiares, ahí estamos nosotros, pero también nos ayudamos con el representante de la pequeña propiedad, él es al que le incumbe más en la parte agraria, pero de propiedad privada, en el aporte de conflictos entre terrenos de familias, también le incumbe la parte de caminos, de solicitar el agua para que se distribuya y se haga el riego.	<i>Imaginario en contradicción e imaginario intersubjetivo decolonial.</i> Me parece que aquí radica la importancia del gobierno tradicional en las comunidades originarias, porque es el que cuida, administra, sostiene, organiza, vigila, provee, sanciona y construye comunidad, de ahí que se afirma que este elemento de la comunalidad es el pilar que sostiene los otros elementos: territorio comunal, faenas y festividades tradicionales, en suma el imaginario intersubjetivo de la comunalidad. Aunque es evidente que este imaginario fue resignificado desde el instituido porque la figura del delegado al igual que el Comisariado, son categorías institucionales. Por una parte desde las normativas municipales y, por otra, desde la Ley Agraria, sin embargo, como ocurre en San Pedro Atlapulco, se adoptan estas figuras y se resignifican desde la comunidad para relativamente interiorizarse como propias, ya que finalmente quienes las desempeñan son los integrantes de la comunidad.
6. Los comisariados, esos ya son por ley. Les dan su nombramiento y se dedican a velar cuestiones comunales, ellos se integran también con su presidente, su tesorero y vocales. En esta cuestión de agua potable, también existen sus comisiones y en la del agua lo mismo, ellos tienen a sus colaboradores.	
7. El comité de vigilancia es como el equipo de los comisariados, ahí está una persona que se llama Consejo de Vigilancia y he visto que es el que en cuestiones de conflictos remedia la situación.	

En la mayoría de casos, este tipo de cargos se ejercen con gusto porque finalmente, se comenta, son para ayudar a la comunidad, aunque en otros testimonios se vincula con un imaginario instituido colonial que apela a la responsabilidad del ciudadano mexicano, identidad que le fue impuesta a las comunidades indígenas para desaparecer la originaria, como miembros de una comunidad o un pueblo nativo. En este caso se asimila la identidad impuesta y se reproduce, con lo que se enajena de sus raíces originarias. Eso hace el modelo económico hegemónico, nos implanta no solo una forma de reproducción de la vida, sino —como menciona David Harvey— una manera de relacionarnos con el mundo, que interiorizamos a través de estos imaginarios de ciudadanía y responsabilidad ciudadana.

Así, algunos imaginarios son como gotas de agua que pueden agujerar todo a su paso, otros son como brisa que reverdece el mundo, a través de sus utopías concretas mediante el trabajo y las acciones concretas, que transforman, se desvinculan de intereses instrumentalistas y se manifiestan sin ninguna pretensión más que la de la felicidad, desde las posibilidades situadas de la comunidad *Hñāhñu*:

“Se ingresó al turismo por el brote de agua”.

En el Parque EcoAlberto: “Se inicia con la primera alberquita, la cuadradita”.

El Parque EcoAlberto en sus inicios: “Era un charquito de lodo”.

El Gran Cañón: “Era un bosque, una montaña sin conocerlo”.

(Diálogos horizontales, El Alberto, 2021.)

Conclusiones

Cuando llegué a la comunidad de El Alberto me pareció que era muy hermética, celosa de lo que sabe y desconfiada. Recuerdo que hasta que no me presenté con las autoridades locales, un lunes 8 de marzo, y estas me aceptaron gracias a la intervención del Encargado del Parque y un barista que había estudiado Ingeniería, en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Iztapalapa, no me compartían nada. Posterior a ello, me costó mucho que me vieran como estudiante o como alguien que quería aprender con ellos más allá del mero hecho de investigar.

Me sorprendió la manera en cómo están organizados (gobierno tradicional) y la forma en que distribuyen sus tareas. Sesionan cada lunes y entre ellos se escuchan, pero quien tiene la última palabra es el Comisariado, porque es la persona con mayor edad, y eso parece que lo inviste de apoyo y respeto. “Porque todas las decisiones se toman en la lengua y aunque poco a poco se ha estado silenciando, los mayores mientras vivan son quienes lideran y conocen la historia, son quienes toman las decisiones” (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Por lo anterior, es que pensé debía comprender las dinámicas socioculturales, políticas y económicas de la comunidad, comenzando con este elemento comunal: la organización sociopolítica interna. Esta me mostró que, a pesar de la pandemia, ellos siguen sobreviviendo y, más que eso, viviendo. Es esta forma de gobierno la que protege, cuida e intenta dar certidumbre en tiempos de crisis, no solo sanitaria, sino también económica. Y es que ante la crisis del campo mexicano en los setenta, lo desértico de la zona, la falta de accesos adecuados a la comunidad, la poca producción que se obtenía de la agricultura por la escasez de agua y lo arduo que era la transformación del maguey en ixtle, la comunidad buscó otras alternativas para sobrevivir, entre las que destacan la migración a Estados Unidos, la inversión en proyectos turísticos y otras formas de utopías concretas (praxis otras) como la implementación de una embotelladora de agua y el proyecto de *mujeres reunidas* para la producción de productos y artesanías derivados del ixtle:

En realidad, desde el punto de vista del español existe el nombre, las características de cómo se percibe el turismo en sí desde la misma lengua del español y, sin embargo, como nosotros hablamos la lengua *hñähñú* no existe mucho esa palabra, pero creo que yo puedo decir que fue como se aprovechó el espacio, el recurso natural que se tiene y también la

migración como un aspecto positivo de voy allá afuera y aprendo de cómo se aprovecha el recurso turístico y han venido a implementar el turismo y empezó con una idea hasta lo que estás viendo ahorita (Testimonio de una autoridad tradicional, 2021).

Estos “proyectos”, que en realidad desde la comunidad no son eso, sino el resultado de una manera específica de organización desde lo tradicional para responder a las problemáticas, necesidades e incertidumbre económica en la que vivían (politización), en que además significaron un parteaguas para que la comunidad desplegara una serie de imaginarios comunales y utopías concretas, para resistir a los embates de los imaginarios instituidos del libre mercado, el tratado de libre comercio y el desvanecimiento del Estado de Bienestar.

Por tanto, se buscó hacer frente y resignificar el imaginario del pueblo originario, que con la reforma agraria de Lázaro Cárdenas debía ser campesino (1936), y a partir de las décadas de los ochenta y los noventa, empresario, es decir, desde antaño, entre los propios imaginarios han existido disputas de un imaginario instituido colonial campesino, al cambio por un imaginario colonial del empresario, frente a ello los imaginarios intersubjetivos decoloniales de la autonomía, la comunalidad, la autodeterminación, que en ocasiones se han fortalecido o matizado unos en detrimento de otros, como lo demuestra el siguiente testimonio, en que se evidencia que aún en la comunidad existen disputas y contradicciones:

El turismo también me encanta y he podido visitar muchos países y me he dado cuenta que ningún pueblo es como aquí, pero mientras todos trabajen y participen esto se seguirá levantando para todos.

Hay otras cosas que si hablamos se diría que hay machismo o desigualdad de género, porque los hombres son los que lideran, pero si volteamos la mirada con lo real es que un hombre de fuera de aquí no aguantaría el ritmo, y las mujeres prefieren perder a su pareja que a su comunidad y se han separado, esa es una, y la otra es que hay mamás solteras ejerciendo su cargo, les digo: “Tú que te desvelas porque tienes a tu hijo estás ejerciendo tu espacio, pero la vas a regar si te juntas con alguien de afuera”, y me gusta hacerlas reflexionar, porque si me caso y me voy, pierdo lo que tengo de aquí, y si se casa con alguien de aquí también pierde porque el hombre obtendría la cabecilla de familia y te conviene estar sola entonces. Hay muchas ventajas y desventajas entre hombres y mujeres en esta comunidad (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Por otra parte, estos imaginarios intersubjetivos se debaten entre seguir reproduciendo prácticas comunales y actividades productivas tradicionales *versus* estas nuevas formas productivas, como el turismo rural indígena, y es aquí donde se gestan los imaginarios en contradicción o se fortalecen los intersubjetivos, como deja ver el siguiente testimonio:

Eso es interesante porque quizá yo lo platicó o concibo así, pero yo veo que aquí como pueblo ha habido problemas con otras comunidades como la estancia territorial, como El Tablón, pero a partir de esos conflictos se generan otras cosas, por ejemplo, no recuerdo el año y no sé por qué empezó con esa comunidad, el chiste es que solo teníamos esta entrada (la que hoy desemboca en el Ecoparque) y no estaba el Gran Cañón, entonces, aquí es entrada y salida para ir a Ixmiquilpan y está bien lejos, nos hacíamos como una hora, es dar toda la vuelta. No recuerdo qué pasó con esa comunidad que nos cerró la carretera, prácticamente nos dejó incomunicados y cuando hay problemas está la Asamblea y la gente decía “hay que abrir a la fuerza el camino”, los demás decían ya siempre es así con la comunidad y cuando quieren nos cierran la carretera y además era en temporada alta y era una pérdida, la gente decía: “Si siempre nos van a hacer así hay que buscar otras opciones”. Entonces dijeron “hay que abrir el camino de acá abajo, La Tierra Colorada”. Esa es una manzana, entonces hasta ahí llegaba y dijeron “abrimos la carretera” y se buscaron opciones y ese día se dio una cooperación de 2 000 a 3 000 pesos por habitante (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

En este marco, las utopías concretas, de ayuda a las personas enfermas, organización de fiestas patronales en comunidades aledañas, de abasto de agua, de préstamo de máquinas para remover la tierra o transportar material, y la generación de empleos, tanto para los originarios como para los de las comunidades cercanas, se enfrentan con el rigor de las instituciones gubernamentales y el libre mercado, debido a que el gobierno municipal y el estatal, por ejemplo, en periodo de pandemia no les condonó los pagos de luz, y las dinámicas sanitarias y de mercado cortaron el flujo de turistas; con estas adversidades es complejo seguir reproduciendo lo común. Sin embargo, agrega un testimonio de la comunidad:

Yo siento que hay muchas cosas que nos unen, como dicen los antropólogos, no hay una comunidad muy pacífica, sino que tiene que haber problemas al interior o con los

vecinos, para que la comunidad se una y entonces yo veo que aquí han pasado conflictos territoriales que en lugar de separarlos los une más. Esa es una y con estos proyectos turísticos que se han hecho y que cada uno ha aportado no puedes desistir ya, porque ya has trabajado y existe esa reflexión, porque tal vez es fácil salirse, pero piensas en lo que han trabajado tus padres y entonces me uno al proyecto, también la lengua es una parte de identidad colectiva, lo que es la lengua y nuestros orígenes, porque al menos aquí no se permite que alguien más venga a vivir aquí, nuestros padres son nativos, nadie ha venido a decir “puedo vivir aquí en El Alberto”. Entonces desde antes de la llegada de los españoles nosotros aquí estamos y no hemos dejado que nadie más entre, eso es interesante y se define más en el sentido de los hombres. Porque no todos son de aquí, pero con las mujeres es distinto, porque las mujeres se casan a veces con alguien de fuera, pero no pueden llegar aquí (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Así los proyectos turísticos fueron construidos con el apoyo de las autoridades tradicionales, quienes actualmente siguen acompañando y vigilando la administración de los parques. Estas figuras de autoridad local ayudan a que los proyectos crezcan, aunque no existe la idea de que cada familia o cada grupo de ellas administre los proyectos turísticos.

En los diálogos de saberes se recurría a la metáfora de un pastel, que no se ha repartido en rebanadas, pero a pesar de ello se come de ese pastel y eso genera un sentido de pertenencia y un sentido de cercanía con los proyectos, debido a que los proyectos se fueron construyendo con la comunidad, nunca hubo una división y nadie es dueño de los proyectos, en consecuencia, nadie es dueño ni de las cabañas ni de las albercas, los restaurantes, etc., ya que la división puede generar dinámicas adversas desde el imaginario de la individualidad, se terminaría fraccionando a la comunidad, rompiendo y debilitando la cohesión social, como ocurre con la otra comunidad otomí en San Pedro Atlapulco, donde sí se repartieron los Valles Turísticos.

Así, en el extenso de este apartado aparecen los tres tipos de imaginarios, unas veces separados, otras unidos o en la transición de uno respecto a otro.

Imaginarios intersubjetivos decoloniales

En este sentido tenemos imaginarios intersubjetivos decoloniales, desde el apoyo mutuo y un compartir común respecto a los bienes naturales; un imaginario de lo suficiente que permite compartir el recurso hídrico; la posibilidad de la cooperación y el trabajo en conjunto, así como la politización, para hacer posibles los proyectos turísticos; el trabajo solidario y concreto a través de las faenas, como mecanismo que genera identificación, arraigo y vinculación, primero con el territorio y después con los proyectos comunales. El imaginario del disfrutar en colectivo, de hacer comunidad, pero también de crear juntos, de ser creativos con los recursos disponibles como estrategia para generar grietas en el capital, resistir y protestar contra la colonialidad del Estado y el neoliberalismo.

A la par está presente el imaginario de la hospitalidad y la calidez, con ese sujeto externo que es percibido como visita-visitante o conocido, es decir, el turista por momentos puede considerarse cercano, como esa persona que llega a casa y es recibida con alegría, intentando que su estadía sea lo más reconfortable posible.

La comunalidad desde los proyectos turísticos representada como un pastel del que todos comen, pero donde no existen las rebanadas, como un todo sin fraccionar que alimenta al colectivo. El Alberto concebido, evocado y significado como un pueblo originario, donde se trabaja en conjunto, en donde existe unidad y paz.

Los cargos del gobierno tradicional evocados como una responsabilidad con la comunidad, para el bienestar de los comunitas, incluso a expensas del bienestar propio o familiar, como ocurre con los migrantes que están en Estados Unidos y que retornan a la comunidad para ejercer el cargo y apoyar desde los conocimientos prácticos adquiridos en ese país, como jardinería, carpintería y albañilería, mismos que fueron aplicados especialmente al desarrollo de los proyectos turísticos.

El gobierno tradicional en el imaginario intersubjetivo decolonial desde la comunalidad es el que cuida, administra, sostiene, organiza, vigila, provee, sanciona y construye comunidad, por tanto, se afirma que es este elemento el que sostiene a los dos restantes en la comunalidad de El Alberto (territorio y faenas).

Imaginarios instituidos coloniales

Respecto a los imaginarios instituidos desde la enajenación, entendida como el proceso que separa y desvincula al sujeto de una cosmovisión, de su identidad y del trabajo concreto. En El Alberto, las campañas publicitarias en las redes sociales, especialmente en Facebook, enajenan al pueblo originario de sus ideas, prácticas e identidad colectiva, como el caso del *flyer* que evoca a un extranjero, suponiendo que puede ser irlandés o escocés por su tez blanca y cabello pelirrojo, para hacer la invitación de celebrar el Día del Padre en el Parque EcoAlberto, o la alusión que se hace a la Caminata Nocturna a través de un meme hecho cartel sobre *El juego del calamar*, es decir, se siembran imaginarios enajenantes, que primero buscan una mercantilización de la naturaleza y después proyectan un ideal de estereotipo físico, de prácticas recreativas e incluso de valores que no los representan como comunidad originaria, pero que si los permiten y por tanto, validan.

Otro imaginario presente en la comunidad, es sentipensarse como sujetos sin la posibilidad de ser creativos y de pensar y construir desde su lugar de enunciación, como sujetos enajenados de sus capacidades humanas.

La individualidad como racionalidad instrumentalista se hace presente en muchos testimonios de los Diálogos horizontales, así aparece el ser protagonista, el sobresalir sobre los demás a expensas del colectivo.

El estar *en* y *con* el Estado cuando se intenta generar mecanismos relativos de convivencia con él y sus apoyos condicionados. Buscar la expansión y reinversión en los proyectos turísticos, como estrategias para alcanzar un supuesto progreso.

Lo anterior implica entrar en la dinámica de programas gubernamentales, que apostaban por mejorar las vías de acceso a la comunidad para motivar la inversión y poder explotar los bienes naturales a través de otros programas federales, como el Programa de Turismo Alternativo para Zonas Indígenas (PTAZI).

En este sentido aparece la multifuncionalidad del territorio que, en el marco de la nueva ruralidad, como política económica, el territorio debe cumplir diversas funciones, entre ellas las recreativas, así los *communitas* en El Alberto dejan de ser campesinos para convertirse en prestadores de servicios turísticos.

Otro imaginario colonial es la enajenación de su lengua, que es desplazada por el español para cubrir las necesidades de comunicación, que demanda el turista, es decir,

el comunita *Hñābhñu* se desvincula de sus comodidades lingüísticas para subordinar su comunicación al castellano.

Por tanto, para cerrar este apartado sobre imaginarios instituidos coloniales habría que mencionar que existieron imaginarios que se situaron en un determinado punto (intersubjetivos e instituidos), sin embargo, al finalizar el diálogo horizontal y la triangulación de la información, se demarcó solo un tipo de imaginario, como en los testimonios 6, 7 y 13 de la tabla 5.1, o los testimonios 2, 3 y 7 de la tabla 5.4, lo que nos lleva a los imaginarios en contradicción.

Imaginarios en contradicción

Estos se sitúan en procesos de constante disputa, al pasar de un imaginario instituido colonial a un imaginario intersubjetivo decolonial o a la inversa.

En esta comunidad los imaginarios que constantemente se disputan son la comunalidad en sus diversas manifestaciones, con la mercantilización de la naturaleza, la racionalidad instrumentalista y una individualidad prominente.

El aceptar los apoyos gubernamentales y las distintas certificaciones, pero bajo sus propias condiciones al monetarizar el uso y disfrute de los bienes naturales comunales y utilizar lo obtenido en estrategias de expansión y reinversión, ver testimonio 13, de tabla 5.1 y testimonio 2, de tabla 5.2.

El turismo como medio que puede frenar o evitar la migración, pero también como dispositivo de aculturación y explotación de bienes naturales.

En otro ejemplo, para el caso del gobierno tradicional, se menciona que se pasa de ser *Hñābhñu* para representarse como un ciudadano con responsabilidades con el Estado, especialmente cuando se desempeñan en un cargo estatalizado.

Los procesos de resignificación también dan muestra de imaginarios en contradicción, porque se parte de imaginarios instituidos coloniales, que finalmente adquieren otro significado en la comunidad a través de un proceso de asimilación y reconfiguración interna, como es el caso de las figuras estatalizadas, que pasaron a ser parte del gobierno tradicional, mediante el anexo de formas parecidas desde el gobierno tradicional, por ejemplo, a la figura del delegado, se le anexaron el primero y segundo subdelegados, así como ocho baristas.

En conclusión, se subraya lo que por años se ha construido desde el trabajo comunal, desde esos imaginarios decoloniales del territorio como sustento físico, pero también emocional; desde el trabajo colectivo que construyó y edificó los proyectos comunitarios, que nacieron y siguen funcionando debido a la organización del gobierno tradicional “porque encima de la globalización esto ha seguido, a comparación de otras comunidades” (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

2. *San Pedro Atlapulco*

a) Imaginarios sociales en el marco del neoliberalismo y el turismo rural

1. Comunalidad y utopías concretas como imaginarios intersubjetivos decoloniales
2. Enajenación desde los imaginarios instituidos coloniales
3. Contradicción como imaginarios en disputa

Turismo en los Valles: Historia y desarrollo del turismo en San Pedro Atlapulco

Con el decreto del Parque Nacional Miguel Hidalgo y Costilla en 1936 comenzó el desarrollo de la actividad turística en la comunidad de San Pedro Atlapulco (SPA), aunque fue una actividad que se gestó primero desde la expropiación, es decir, desde el despojo del territorio a través de la política pública y el imaginario institucional, de supuesta conservación ambiental, como se menciona desde la Conanp (2021).

Posterior a este imaginario colonizador, que se manifiesta desde el despojo, aparece el imaginario intersubjetivo, cuando en los siguientes testimonios se menciona que los pobladores de SPA prestaban sus caballos a los *Boy Scouts*, y a cambio recibían una torta o un sándwich. Más que un simple recibir es posible que se pensará el acontecimiento como un intercambio de bienes, en una especie de simulación del trueque ancestral:

Mira, el turismo se encuentra de forma vocacional, te estoy hablando de lo que me contaron a mí en lo particular, porque fueron algunos de mi familia que ocasionalmente fueron los primeros prestadores de servicios. Esto era, por allá de 1936-1938, cuando decreta el Presidente de la República la expropiación del terreno, que es Parque Nacional, o supuestamente expropia, porque no está totalmente confirmado, no fue una indemnización.

Ellos eran peluqueros, y estos señores iban a la Ciudad de México a prestar sus servicios, pero de aquí para allá se llevaban sus caballitos, lógico los dejaban ahí dónde pudieran pastar y todo eso. Pero la gente (los *Boy Scouts*) llegaban ahí a la Marquesa, para esto había un destacamento de soldados ahí en la orilla de un río que anteriormente pasaba. Ahora está una escuela, ya desapareció todo eso, pero lógico estos señores llevaban sus caballitos por ahí y lo que nosotros conocíamos como fuste o *tecolote* le llamamos aquí. Y pues sus sabinos servían de cobijita y costales. Entonces dejaban ahí sus caballitos, pero una ocasión se les acercaron unos *Boy Scouts* y les dijeron “présteme sus caballos, queremos montar”. Total, como quiera se arreglaron ahí pero no les pagaban con dinero, algunos sí, algunos no. El intercambio de tortas, sándwiches, o cosas enlatadas que ellos llevaban. Estas personas se llamaban Feliciano Peña Ramírez, y Agustín Peña Ramírez. Posteriormente, al ver esto los soldados, les decían “préstame uno de estos (porque ellos también tenían unos), préstame una silla”, pero después se hicieron de unas sillas viejas de las que desechaban los soldados que ahora todavía ocupan, no tienen cabezas, sino que están semiredondas, bueno, sillas del ejército. Y así sucesivamente empezaron, después ya ellos iban sábados y domingos a rasurar, mientras los demás iban y alquilaban sus caballitos; esto al verlo la gente, algunos se pusieron abusados y empezaron a ir al Parque Insurgente a prestar esos servicios y posteriormente vinieron las vendedoras; ahí si no tengo el dato exacto de quiénes fueron los primeros, de lo que yo recuerdo de los viejos, es a María Solano de Enríquez, a Cecilia Victoria de Solano, y a algunas otras personas más, como Erlinda Villela, Ángela Mendieta de Solano y Eleonor Euterio de Solano (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

En consecuencia, se puede mencionar que el trueque como utopía concreta de praxis otra es atravesado por el imaginario instituido, cuando se forma el grupo de los 52 comunitas⁶ —campesinos—, como prestadores de servicios turísticos, que combinaron desde ese momento dos identidades, que a partir de ese periodo son antagónicas, contradictorias y estarán constantemente en disputa, como identidades atravesadas por dinámicas neoliberales y mercantiles *versus* el imaginario de lo común y compartido:

⁶ Término para designar a personas de comunidades indígenas que comparten y viven regidos por esquemas comunales.

Así surge ocasionalmente la prestación de servicios, ya posteriormente en el transcurso de este tiempo nosotros para 1958-1959, ya estaba en auge el Parque Insurgente e incluso de este parque se sacaba para finiquitar los gastos de otros parques; eso lo podemos encontrar en un libro que se llama *Parques Nacionales*, por si lo puedes consultar. Habla de cómo está el Parque Insurgente Miguel Hidalgo, ya para sustentar los demás parques que se abrieron, también está muy bien documentado.

Para esto ahí si no recuerdo de la fecha cuando se establece la organización de Atlapulco y quedan alrededor de 52 personas (lo puedes consultar en el libro), no sé con cuántas inició el grupo, pero Parques Nacionales lo toma en cuenta como prestadores de servicios. En este libro que te estoy diciendo sí lo narra; y ya se formaliza, entonces para 1958, 1952-1953, ya es un emporio el Parque Miguel Hidalgo, y pues ahí está clavado Atlapulco, lo que si no recuerdo es hasta cuándo pierde el Parque Nacional autonomía. Así se pasa el tiempo y el Parque de Atlapulco sigue operando ahí, a finales de los noventa, aunque Acazulco despierta en 1964 y dice que el parque está dentro de su posesión, o sea, el casco de la administración, hace una gestión y pues expulsa a Atlapulco. Después de todo esto, en 1972, me parece, ellos cuando empiezan a despertar y empiezan a solicitar a Parques Nacionales su ingreso como organización, San Jerónimo de Acazulco (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

En el testimonio anterior es evidente que desde lo social se ubican constantemente imaginarios en contradicción e incluso a nivel interno, como ocurrió con el conflicto de SPA y San Jerónimo Acazulco, por una cuestión de disputa de espacios para la oferta de actividades recreativas, es decir, desde la competencia y la individualidad:

Eso sí, no tengo la fecha exacta, entonces se expulsa a los compañeros de allá, pero para esto Atlapulco de 1962 a 1964 ya va abriendo caminos, para que primero sea el Valle del Silencio y, más tarde, el Valle del Conejo, y así sucesivamente se viene para acá, pero surge que todos los que estaban allí algunos de nosotros salimos antes, para formar los parques comunales, y esto es a partir de 1970, 1971, 1973, aquí es cuando se forman los Valles (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Imagen 5.12. Los primeros Valles en SPA⁷



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

⁷ “El Valle del Potrero fue el primero en funcionar y el del El Silencio es reciente, Rancho Viejo es el más reciente, primero fue el Conejo, pero de ese sí sería un rato de platicar, porque la gente se empezó a establecer a un lado de la carretera y el Potrero en los setenta eran unas cuantas personas y empezaron a poblar la entrada y fueron de los primeros. Desde los noventa lo han tratado de embellecer. Antes, las reuniones las hacían en casas de quienes trabajaban y era muy sencillo porque trabajan 10 o 20 máximo, ahora ya no, ya es en el auditorio, empezaron estas familias y fue creciendo, lo del espejo es reciente, como del 92 al 96 más o menos, se ha ido poblando y de las 10 o 20 familias, ahora hay como 200 giros, 200 usufructuarios distribuidos en restaurantes, tirolesa, gotchas, ese es el más grande en cuestiones de poder, tienen ingresos propios y cada uno de estos valles empieza a generar recursos propios, cooperan para sus faenas, tienen quioscos y rentan a la gente. Un hermano mío me decía que sí les deja un buen ingreso la renta de las palapas, ellos generan sus propios recursos, tienen sus directivas y reglamentos, parecido al Valle del Potrero y van cambiando” (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Derivado de las disputas por el territorio que comprende el Parque Nacional en la década de los setenta, San Pedro Atlapulco comienza con la gestión de los Valles Comunales en su localidad, como se menciona en el siguiente testimonio:

Es por eso que decidimos en 1971, ya con Esteban (el Comisariado en funciones en ese momento), crear los parques comunales. En sus funciones Esteban y Eusebio entraron al Comisariado y decidimos crear los parques de Atlapulco, pero comunales y de ahí cada quien agarró *sus pedacitos*, y empezó a trabajar, hasta 1978, a finales de los setenta se organiza principalmente el Valle del Conejo y hace sus estatutos, reglamenta (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

En este sentido se transita, se navega *con, contra y más allá* del neoliberalismo, el colonialismo, el Estado, los imaginarios instrumentalistas, y se intenta seguir reproduciendo imaginarios decoloniales, a través de las utopías concretas o praxis otras con la creación de los Valles Turísticos Comunales, para que cada comunita tuviera acceso a un “pedacito” de tierra y se beneficiara de su trabajo, que hasta ese momento seguía siendo concreto y no enajenante:

Desde siempre para conformar el asunto de los Valles, aproximadamente en los setenta, pero bueno, no es que haya sido que enseguida se empezó a conformar el Valle, decidiendo que se tendrían dos giros. Este también ha sido un proceso largo porque normalmente iniciaron los padres que justamente no eran las construcciones que existían en los años sesenta, que eran cuatro estacas y un techado de láminas, pero con el tiempo fue creciendo y ahora ya son los restaurantes. En ese tiempo ni siquiera se pensaba en dos giros, simplemente se enfocaban en atender uno y poderlo construir con la familia. Pasó el tiempo y vieron que ya tenían sus restaurantes o tenían solamente caballos porque algunas familias solo tenían caballos y, bueno, vieron que para el trabajo en conjunto era importante, era prudente solicitar otro espacio para el restaurante y los caballos, entonces fue ahí cuando vislumbraron otra oportunidad y en la Asamblea determinaron que iba a ser el uso de los dos giros (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

En el testimonio anterior se manifiesta un imaginario en contradicción, porque se pasó de compartir un territorio comunal, de lograr apoyos comunitarios para crear los Valles Turísticos, y una vez alcanzado este objetivo se dio la oportunidad a los

comunitas interesados de construir un giro o usufructo propio; sin embargo, desde aquí se empieza a gestionar un imaginario de la propiedad privada y del negocio propio, aunque el terreno o territorio donde se ubica, así como el recurso bosque y el recurso agua sean de la comunidad en su conjunto, ya que finalmente quien ha invertido en los giros son las familias de manera individual, por ello, el imaginario de la individualidad está muy presente en las familias de los Valles Turísticos. Lo que no ocurre en El Alberto, ya que en esta comunidad los proyectos turísticos nunca se repartieron, sino por el contrario se construyeron en colectivo (autoridades tradicionales y comunitas).

En consecuencia, en los Valles Turísticos se han generado una serie de problemáticas, relacionadas con la propiedad privada y la expansión de los terrenos que ocupan los giros turísticos, al heredar los giros y llegar a tener poco más de cuatro, como se documenta en la tabla 5.5.

Tabla 5.5. Imaginarios compartidos en diálogo de saberes: Problemáticas en los Valles.

Imaginario compartido	Interpretación
1. Normalmente quienes acceden a estos espacios son los mismos vecinos de la comunidad, está prohibido ahí que a la gente externa a la comunidad pueda asignársele un espacio, es decir, si alguien viene de fuera y no tiene algún tipo de parentesco con alguna de las familias de la comunidad y quisiera hacer uso, comprar o rentar, no se le permite. Y bueno sí está establecido que tenga que tener, por ejemplo, un restaurante y renta de caballos, o tiene motos y es solo por mencionar algunos giros, como les llaman, porque en un principio era solamente los restaurantes y caballos, pero conforme ha venido pasando el tiempo y se han dado otros tipos de explotación, desde venta de dulces, de manera ambulante al interior del Valle, con la misma gente de la comunidad. Pero bueno, también hay otros que tienen que ver con, por ejemplo, los <i>gotchas</i> , estos llevan como 10 años y bueno también entonces ahí se asigna esto de los giros que tienen que ser dos: restaurante y <i>gotcha</i> , y así como se ha estado asignando realmente esto, así es como funciona o ha funcionado, pero nos está rebasando ya la situación porque va creciendo la comunidad poco a poco. Se están dando situaciones que, por ejemplo, el restaurante lo construyó el papá y bueno ahí trabajaban los hijos y ahora pues ya los padres fallecieron y se le quedó al hijo, pero las cosas de una cuestión es que el hijo estaba casado y él ya empezó con todo casi a la par que el padre algunos años después, pero total que ya se había establecido casado con sus dos giros, restaurante y caballos o motos, pero falleció el papá y ya no tuvo otros hijos y entonces él tiene cuatro, tiene ya tres cosas, tiene dos restaurantes y lo de su otro giro de caballos, tiene tres, y así un poco se ha estado empezando a dar, no sabemos qué tan a fondo está dándose esta situación, pero ya es un ejemplo y bueno de estas dos propuestas que estaban en un inicio.	<i>Imaginarios contradicción.</i> Se pasó de trabajar en un "pedacito de tierra" a querer expandirse y no solo trabajar dos giros, sino cuatro o más. Esto enfrenta imaginarios decoloniales desde la comunalidad, con imaginarios neoliberales desde la individualidad, es decir, constantemente existen disputas y contradicciones entre los imaginarios porque coexisten en lo cotidiano, son dinámicos y se gestan en lo social desde procesos inacabados.
2. Pues es que ahí se ve, reitero, se ve en los mismos Valles, donde ya se han tenido 10 m y tú por simple necesidad, digamos, o por quererte sentir superior pues te agarras 15 o te agarras 20 metros.	<i>Imaginarios instituidos coloniales de superioridad, individualidad y competitividad.</i>
3. Detuvimos un poco los permisos de que siguieran ingresando, porque algunos vecinos están acaparando más terreno del que se asigna. Ya conforme avanzaba el tiempo ha habido la necesidad de poner atención en el reglamento, hemos estado reglamentando desde el Estatuto Comunal y en él se les marca cuánto se les va a asignar a los comuneros que soliciten un espacio. Por ejemplo, para un restaurante en el Estatuto ya se marca que es de 15 x 30 el terreno y lo hemos detenido, porque han tomado más de lo correspondiente y también porque la comunidad va creciendo.	<i>Imaginarios en contradicción.</i> Imaginarios comunales que transitan a imaginarios instituidos desde la expansión territorial. El deseo de siempre tener más, más dinero, más terrenos, etcétera.

Continúa...

4. Las motos están desde los ochenta, aproximadamente, y en un principio esa idea se pensó de manera colectiva según tengo entendido. En el Valle del Silencio fue donde primero llegaron los de las motos y comenzaron a comprar motos de manera colectiva, pero vieron que no les funcionaba porque algunos le ponían más atención y algunos otros no, es decir, no había buena participación y organización. Posteriormente se delegó trabajar dentro de una organización interna, es decir, cada quien compraba su moto y seguían trabajando ahí, pero cada quien se iba a hacer responsable de sus motos y así es como se empezó a dar esta situación, se empezó a diversificar paulatinamente. Después de las motos se incorporaron los *gotchas*, son recientes, mis hermanos fueron las primeras personas que comenzaron a llevar ese tipo de juegos a El Potrero en el 2002, aproximadamente. De igual manera, introdujeron las tirolesas como atracción de los lugares, también tiro con arco, esferas, lanchas acuáticas, entre otras.

Imaginarios instituidos coloniales. Las dinámicas globales también afectan los entornos locales, como es el caso del cambio o la diversificación de actividades recreativas tradicionales, por otras más bien ajenas a su cotidianidad y cercanas a las generaciones más jóvenes de SPA, en que los imaginarios institucionalizados, enajenantes y colonizadores se materializan a través de monumentos (véase imagen 3.5) o actividades recreativas ajenas a las formas socioculturales de la comunidad *Nijhu*.

Imagen 5.13. Dinosaurios en los Valles





Fuente: Trabajo de campo, 2021.

Otro caso emblemático, desde el imaginario instituido enajenante y neoliberal, son los restaurantes que se ubican a orillas de la carretera, entre el Valle del Conejo y el Valle de Potrero. Estos restaurantes, no se ubican en el territorio comunal de los Valles, por tanto, se menciona que su tipo de propiedad es en posesión, son posesionarios; sin embargo, en este escenario llaman la atención cinco elementos: 1) la extensión territorial que tienen, que para nada es de 15 m $\times$ 30 m, como está estipulado para el área comunal respecto a la extensión de este tipo de giro o usufructo; 2) su arquitectura, que no corresponde al paisaje cultural *ñuhju*; 3) el nivel de vida que tienen los dueños; 4) la dinámica empresarial que ya adaptaron como identitaria, y 5) el uso irracional e individualizante que algunos propietarios hacen del bien forestal y el recurso hídrico. Sobre estos elementos la comunidad y las autoridades en turno, mencionan:

Como algunos vecinos tenían terrenos de ellos que utilizaban para la siembra, de sus abuelos, de sus papás, ahí en un principio comenzaron así con ofrecer alimentos a quienes transitaban y me imagino que surgieron desde ese momento con sus pequeños espacios de ofrecimiento de alimentos (véanse Anexo 3 e imagen 5.14; Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Son propiedades privadas, toda esa parte no es una situación acabada, porque eso es desigualdad, que al final de cuentas está generando desigualdad económica, porque mientras hay familias a las que les va excelente con ese aprovechamiento, hay personas que solo son trabajadores de esos restaurantes y entonces el nivel de vida de los posesionarios de ese terreno y el de un trabajador es totalmente desigual. Entonces son elementos que tienen que tratarse, si no queremos que nos rebasen, son elementos que tenemos que poner a discusión y seguramente el Consejo de Mayores, pues es una vía idónea para plantear todos estos asuntos, ¿no? (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Es que eso no está totalmente acabado, porque incluso, por ejemplo, generan situaciones muy desiguales, como el uso del agua, aquí en la comunidad de repente no alcanza el agua para el uso de la población, hay restaurantes que tienen hasta un lago (véase imagen 5.14) (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Ahí sí debemos de preguntar bien, porque la poca referencia que tengo es que como algunos vecinos tenían terrenos de sus abuelos o papás en un principio iniciaron así, ofreciendo comida a quienes pasaban por ahí. Y me imagino que surgieron desde ese momento, desde el ofrecimiento de alimentos a quienes transitaban. Y en espacios que ya tenían ellos. Aunque su régimen de tierra sigue siendo comunal, ellos son posesionarios, no son dueños, como todos, yo tengo un espacio, una milpa, pero realmente es de la comunidad. Es de nosotros, pero en nuestra idea es de la comunidad y es ahí cuando se confrontan estos dos pensamientos, porque cuando no lo tienes, claro, dices, “esto es mío”, pero esto es propiedad privada. Lo central es que es de la comunidad y tampoco los molestamos. Somos pueblo y es lo primordial, por eso el análisis y el asunto que traemos ahí con lo de los restaurantes que se ven desde esa perspectiva individual, no es de manera colectiva y es ahí donde se confrontan estas visiones. Sí, justamente porque incluso ya está ese pensamiento privado, porque cuando comenzaron no había tanta necesidad, pero en los años recientes todo tiene un valor y lo ven desde lo privado y lo han estado poniendo en la mesa, por eso quieren delimitar (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Los bienes comunales desde el imaginario intersubjetivo son de la comunidad, pero en la práctica, se evidencia que estos imaginarios son rebasados por la lógica neoliberal, es decir, por esos imaginarios institucionalizados de la propiedad privada.

Sobre el tema de los restaurantes, en el que a través de las narrativas compartidas se visibiliza el ideal del territorio comunal y compartido, es evidente que a pesar de la individualidad de estos restauranteros y su imaginario enajenante de ser empresarios en una comunidad originaria, y por tanto, explotar a sus vecinos a través de sueldos precarizados, las autoridades tradicionales y algunos comunitas de SPA, siguen pensando en esos otros (empresarios) desde el respeto a los supuestos “bienes ajenos”. Al mencionar que tampoco los molestan, pero en este ideal de comunalidad ellos expresan (en los testimonios compartidos), que ni siquiera su milpa es de ellos, sino de la comunidad; es decir, da la impresión de que quienes quizá no tienen mucho son quienes están más dispuestos a compartir, este no es un imaginario capitalista ni instituido, sino más bien intersubjetivo y decolonial (véase imaginario compartido 2 de la tabla 5.6).

La siguiente tabla intenta rescatar o demarcar los principales imaginarios presentes en las problemáticas de los Valles Turísticos:

Imagen 5.14. Restaurante El Rincón, antes de llegar al Valle del Potrero



Fuente: Trabajo de campo, 2021.

Tabla 5.6. Imaginarios compartidos en diálogo de saberes: Problemáticas en los Valles

Imaginario compartido	Interpretación
1. Por intereses particulares, pues no se ha podido reglamentar u ordenar como se dijo, el hecho de que si te tocan 10 metros, pues vas a respetar esos 10 metros, sino que hay personas, hay compañeros que ya se les mencionó: tienes 10 m (cuadrados en este caso) para poder trabajar y no, ya se agarraron 20 metros, ya se acabaron 30, entonces, ahí es donde está la clave ¿verdad? De que si se pone en función el reglamento que está, dijéramos nuestra pequeña Constitución que tenemos a la mano y se pone, se ejecuta como debe de ser, pues a lo mejor y se va a entrar al ordenamiento, de que, si te tocan 10, pues vas a trabajar con 10, si te tocan 15 pues vas a trabajar con 15, pero que sea algo estándar ¿sí? Pero no, reitero, hay personas que se les dio la medida y ya se agarraron 15, ya se agarraron 20 metros, entonces ahí están, acortando la posibilidad de que otro compañero que no ha ingresado pueda ingresar. Entonces, si está reglamentado, hay un Estatuto en que se está defendiendo, digámoslo así, pero pues no se ha aplicado, no se ha aterrizado. No se ha uesto en acción para que realmente cada quien tenga los 10 metros que dijimos en el ejemplo, ¿verdad? que cada quien tenga los 10 que le corresponden o que debe de tomar. La otra situación del intermedio dijéramos, del Valle del Conejo al Valle del Potrero, pues es el hecho de que, por ejemplo, como dijeron en un principio, uno no es dueño del lugar, tiene uno la posesión, pero igual yo creo que también ahí, si yo como herencia tuve o tengo esta posesión ahora de 20 m², pues a lo mejor yo me extendí un poquito también hacia los lados y como estoy en la carretera libre pues me extendi un poquito más. Es lo que ha pasado o ciertamente ahí se presume que ya son terrenos que les heredaron sus antepasados en posesión, y por eso ahorita ya los están trabajando en la carretera.	<i>Imaginario instituido.</i> En este testimonio es evidente que el imaginario instituido de la propiedad privada y su extensión, limita la posibilidad de que otros comunas puedan beneficiarse, porque el bien comunal ejidal es limitado.
2. La comunidad, como en todas las comunidades, tienen las zonas de uso común y las zonas parceladas, anteriormente se cultivaba hasta pegado al cerro y había parcelas, era una zona de parcelas, con el paso del tiempo, por ahí pasó la carretera y esa zona parcelada que estaba asignada a distintas familias quedó al margen de la carretera y cambió su uso agrícola a este...turístico. Y en cambio, los valles, son zonas comunes en que las representaciones en turno van concediendo sus frutos a distintas familias, pero por el hecho de que en las parcelas individuales ahora que se ven en esos restaurantes, por eso es que tienen dimensiones superiores a las de la zona común, porque salió el derecho que digamos que les habían respetado históricamente ¿no? y en el Valle es una situación nueva, por eso es la diferencia.	<i>Imaginarios comunales e instituidos (imaginario en contradicción).</i> En este testimonio es interesante revisitar, cómo desde el imaginario comunal se respetan las posesiones de ese otro que ha decidido no pensar en lo comunal, porque actúa desde ese imaginario enajenante de la individualidad, la riqueza, el no compartir y explotar a sus empleados, que primero son sus vecinos, con puestos de trabajo precarizados.

Programas gubernamentales

A lo largo del presente documento se ha intentado evidenciar, que los imaginarios instituidos fueron desplegados en las comunidades originarias, primero, con el recrudecimiento de las políticas económicas capitalistas del neoliberalismo, que desplegó una serie de dispositivos para imponer las nuevas lógicas de mercantilización y explotación en los espacios rurales, una de las cuales fue la nueva ruralidad y el recrudecimiento de las nuevas ruralidades, entendidas estas como procesos situados de cambios sociopolíticos, culturales, económicos y naturales en las comunidades rurales e indígenas, que modificaron los esquemas productivos rurales, los paisajes demográficos, culturales y naturales, pero que también insertaron dinámicas de migración y propiciaron la multifuncionalidad en el territorio y la pluriactividad del campesino.

Así la nueva ruralidad no habría sido posible sin una adecuada, invasiva y permisiva política pública, que se gestó en los ochenta, pero que se hizo tangible en el contexto mexicano en los noventa, cuyos antecedentes más conocidos fueron el TLCAN y la reforma al artículo 27 constitucional. Fue a partir de los noventa, que se desplegaron en el campo mexicano una serie de programas gubernamentales que intentaron imponer el imaginario del campesino-empresario, sin embargo, en SPA estas dinámicas de mercantilización de la naturaleza comenzaron mucho antes, en las nuevas ruralidades, con el decreto del Parque Nacional Miguel Hidalgo y Costilla. En ese sentido, la comunidad de estudio argumenta:

Tabla 5.7. Imaginarios compartidos en diálogo de saberes: Programas gubernamentales

Imaginario compartido	Interpretación
1. Hubo una intervención de un apoyo que se llamó TuriMéx,⁸ que traía un programa, que fue el que se estableció en la Marquesa, ahora en lo que es el cruce de la carretera para acá se hicieron esas cabañitas, en esas intervino TuriMéx, para ya hacer un poco más sofisticados los establecimientos y los reglamentos. Pero Atlapulco empezó a trabajar con ellos <i>lo que no nos gustó era que querían mandar ellos en Atlapulco, y eso fue lo que no nos pareció.</i> Ya no me acuerdo muy bien, fue en los setenta, pero no me acuerdo muy bien. Fue en los setenta porque en el 67 se pavimentó la carretera y estos vienen posteriormente. TuriMéx apoyaba para hacer puestecitos. Después viene otro programa del Estado de México, y hace lo mismo, pero nada más con cuatro caracoles de madera y teja (palapas).	<i>Imaginario intersubjetivo desde la autonomía y la resistencia comunal.</i> En los presentes testimonios se despliega un imaginario de autonomía, en el sentido estricto de la connotación, es decir, desde esa posibilidad política de tomar sus propias decisiones y gobernarse bajo sus usos y costumbres. Así los imaginarios intersubjetivos desde la resistencia comunal se hacen presentes al no aceptar que los controlen, que los sometan o manden. Y como se menciona en los testimonios, ellos son muy celosos de su territorio comunal. <i>Imaginario instituido.</i> Sin embargo, también es evidente que las dinámicas de monetización desde lo instituido, los han trastocado al permitir que las faenas, ya no solo sean físicas, sino también monetarias, se diluye el trabajo concreto desde las utopías concretas o praxis otras, para sustituirlo por el valor de cambio, como imaginario enajenante.
2. El apoyo de TuriMéx fue muy pobre y de cierto modo querían controlar, aquí una de las cosas importantes de la población es que son bienes comunitarios. <i>No se permite una inferencia así total, de modo que nos sometan, que nos manden, que nos juzguen.</i> Entonces toda la iniciativa de las adecuaciones, de los arreglos, ha sido como por parte de la población aceptando cuando si conviene, y no nos ponen condiciones pues los apoyos digamos. Pero así directamente del gobierno, no. Debido a que tenemos lo que llaman el gobierno tradicional, eso es muy importante para nosotros por eso no se permite un apoyo condicionado por parte del gobierno.	
3. En una palabra somos muy celosos de nuestro territorio.	

Continúa...

⁸ Se intentó rastrear este programa en las páginas del Gobierno federal, pero no se encontró mayor información.

4. Mira, como somos un territorio comunal nos manejamos por la autonomía, entonces no permitimos que llegue apoyo de los gobiernos. Los programas se nos hace difícil aceptarlos, pero aquí al ser territorio comunal, solicitamos una pequeña extensión de terreno, mientras tú cumples con tus obligaciones, firmo o no, tú te puedes colocar donde sea. ¿Cómo ha sido el desarrollo? El desarrollo ha sido por cooperación, principalmente de los permisionarios, se han organizado y con base en cooperaciones, dependiendo de la cantidad de giros, pues ellos cooperan cada ocho días, cada 15 días, pero aparte, también se trabajan en faenas, faenas físicas. Se coordina uno como directivo y lleva a la gente con los azadones. Esas son las faenas. Tiene como unos 30 años y los compañeros íbamos a la faena y una faena significaba llevar, si tenías cuchara de albañil, pala o azadón, o los que sabían de albañilería levantaban las lastras y otros que sabían hacer madera iban y hacían competencias. Hacían vigas, morillos... entonces, ya nos poníamos de acuerdo en una faena y se desplantaba y se dejaban esas pilastras para dentro de ocho días, otra vez se iba a la faena y se ponían los techitos. Pero que hoy necesitamos, entonces sabes qué, te toca cooperar 70 pesos todavía. Venimos arrastrando 70 pesos, es muy poquito. Aunado a esto vienen los estacionamientos, que no son cobrados por las directivas de los Valles, son terrenos comunales, quien tiene la inferencia para cobrar el acceso es el Comisariado de Bienes Comunales. Entonces ellos son quienes administran. A nosotros como directivas nos toca ser auxiliares del Comisariado de Bienes Comunales, nos toca ir a gestionar. Venir a las oficinas, solicitarles una economía porque tenemos un proyecto para construir un tanque de almacenamiento de agua potable o queremos hacer un camino de empedrado, entonces, les traemos el proyecto y ellos lo analizan y si es viable y está de acuerdo con las condiciones que tenga la comunidad, si tiene necesidad o no, ellos disponen de la economía, entonces, una parte o la mayor parte del gasto de la obra y la otra la ponen los permisionarios, pero nos vamos así. Entonces otra cosa que nos ayuda aparte de cooperaciones, cada ocho, 15 días o mensual, o faenas, ahorita lo que nos está apoyando mucho es la renta de quioscos. Al principio había unos quiosquitos de esos de madera, palapas. Se tapaba con tejamanil, pero todo ese trabajo lo hacíamos nosotros. Actualmente, tiene como 20 años que se quitó lo de techar con tejamanil y eso porque se prohibió, el gobierno ya no permitió tanta tala de tejamanil. Entonces se empezaron a colar esos techitos de cemento.	<i>Imaginario en contradicción.</i> En estos mismos escenarios aparecen los imaginarios en contradicción, esos imaginarios en disputa entre el cooperar con dinero y no de manera física, pero ese recurso económico al igual que el cobro de estacionamiento y el uso de los quioscos, se utiliza para generar praxis otras, es decir, para el beneficio de la comunidad, al construir un tanque para almacenar agua potable y distribuirla en la comunidad. Así una actividad económica, ajena a sus dinámicas cotidianas, misma que fue sembrada vía un imaginario instituido, ahora se resignifica para seguir pensando y actuando desde la comunalidad. Aunque esto no exime de navegar, con, contra y más allá de las imposiciones del modelo económico hegemónico y el Estado neoliberal, en el que en ocasiones se está con el Estado y sus programas, al no usar tejamanil en los techos, y en otras más allá de él, cuando la comunidad se organiza, gestiona y coopera para atender sus propias necesidades.
5. Al principio los quioscos se dejaban porque queríamos que llegara gente. Y decíamos en un principio, si le cobras no van a venir. Entonces cuando vimos que, si llegaban, pero que traían su comida, lo que dijimos fue "sabén qué, tenemos que cobrar". Empezamos cobrando como 50 pesos, después 100. Actualmente, se están cobrando 200 pesos por quiosco. Y esa es otra entrada, porque, por ejemplo, en el Valle del Conejo tenemos casi 60 quioscos. Cada ocho días esos quioscos se rentan hasta dos veces, al menos sábado y domingo. Entonces estamos hablando de cooperaciones de mano de obra, de lo que sale de los quiosquitos y el apoyo que nos da el Comisariado de Bienes Comunales de nuestra comunidad. De esa forma se trabaja. Otra cosa que hacemos las directivas, gestiona. Se gestiona a gobierno, pero el gobierno estatal nos desconoce, el único gobierno que por lo regular nos conoce, y eso cuando hay campañas políticas, es el municipal, pero nos da unas toneladas, lo que no nos dan en dos, tres años, nos dan cinco toneladas en su gestión. O sea, básicamente trabajamos con nuestros propios recursos. El municipio nos da de todo lo que invertimos el 5%, por decir mucho.	
6. Algo que se nos está pasando, es que hace años nos ayudaban las empresas, las gestiones. Nos ayudaba por ejemplo Jarritos, las refresqueras. A veces 50 mil, 100 mil, como lograba la gestión. Otras empresas nos ayudaban al mantenimiento de los quioscos, el Boeing nos pintaba la parte del techo de los quioscos, pero han sido mínimas las empresas. Y actualmente eso lo hemos perdido, pues las empresas tienen otra política para la negociación.	

Continúa...

7. Yo de lo que sé es que ha habido algunos apoyos del ayuntamiento para algunas obras, pero un programa específico, digamos un programa de turismo del estado realmente no hay. Prácticamente es el pueblo el que apoya, ayudan a hacer el camino, pero algunos regidores que, por ejemplo, tienen el cargo de obras, llegan a apoyar con algún programa porque se lo solicitan, no todos, pero en realidad el apoyo es mínimo, yo que sepa de algún programa bien cimentado no ha habido.	
8. Es la marginación de los pueblos originarios indígenas en todo el país, han sido marginados los pueblos y los que más se benefician con el presupuesto federal, pues son los ayuntamientos, entonces, lo poco que puedan dejar es lo que llega a las comunidades y llegan centavos, a veces ni centavos llegan a esta comunidad.	<i>Imaginarios en contradicción.</i> En este testimonio es visible un imaginario en contradicción, porque mientras en los testimonios anteriores y subsecuentes se menciona que no se tiene acceso a los programas gubernamentales, como Turiméx, porque los programas vienen condicionados o con cláusulas que buscan la privatización, también se hace mención a que no se llega a ellos por situaciones de marginación de los pueblos originarios y por esquemas de corrupción. Ahora bien, hay que mencionar, que la lógica del capital siempre condiciona, nunca ofrece nada sin obtener algo a cambio y normalmente ese condicionamiento se traduce en esquemas de dominación, privatización o despojo capitalista. Así los pueblos originarios, en pie de lucha y resistencia, protegen sus bienes comunales, al no subsumirse a las disposiciones y condicionantes del capital.
9. Prácticamente, de las cuestiones gubernamentales yo veo esta situación desde el punto agrícola, mandan recursos, cantidades fuertes y cuando van llegando se van quedando y se van quedando, entonces cuando llegan para el campo, para la gente que va a llevar a cabo esos programas, pues simplemente ya no hay, entonces, ¿para qué sirven tantos programas si no los hacen llegar a las comunidades?	
10. La Moctezuma nos otorgó 150 mil pesos, también en cheque, pero ese fue el último apoyo que se tuvo	
11. Qué bueno que estamos hablando, <i>porque las empresas cuando te dan un servicio te condicionan y nosotros jamás hemos permitido que nos condicionen. Ahí manifestamos nuevamente nuestra autonomía</i> de las empresas, porque no nos ajustamos a sus condiciones, la mayoría se ha retirado.	
12. Anteriormente hubo un programa, Turiméx pero tenía otras intenciones y no se le aceptó, o sea, hubo un recurso, pero ya cuando íbamos a firmar el convenio había unas cláusulas que no nos convenían, que eran prácticamente privatización, que era capturar algunos ingresos y eso no se aceptó, se desechó, la misma comunidad dijo "esto no viene como se dice que procede". Nosotros protegiendo el bien común y ustedes vienen y quieren separar, pues no, ha estado muy a la vanguardia la gente para que no seamos absorbidos y eso hace que se mantenga la comunidad.	
13. Aquí había una persona que desde sus inicios nos apoyó, que por cierto acaba de fallecer hace cuatro meses, el dueño de la distribuidora que era de Dos Ríos en Huixquilucan, pero este señor desde el 67-68 [1967-1968] empezó a cooperar. Y sus cooperaciones no eran poquitas, anualmente daba 5 000, 10 000 según estuviera su mercado. Cuando estuve con Ramiro nos dio 15 000 pesos en efectivo, entonces no se quedaba para él todas sus ganancias.	

Fiestas tradicionales

Las fiestas tradicionales en SPA a diferencia de El Alberto, sí están íntimamente ligadas con sus ciclos agrícolas, como lo demuestran los siguientes testimonios:

Tabla 5.8. Imaginarios compartidos en diálogo de saberes: Fiestas tradicionales

Imaginario compartido	Interpretación
1. La ida a Chalma, esto se hace para ir a dar gracias por la cosecha, pero antes de irse para allá nosotros ya habíamos hecho el barbecho, o sea trabajar la tierra y así nos vamos, entonces para el día de la Candelaria, que es el 2 de febrero que inicia prácticamente el tiempo de calor aquí, <i>se sacaba la semilla a asolearse para que fecundará más rápido</i>, esto lo hacían nuestros antepasados y ahí nos imponen el culto católico a la Virgen de la Candelaria, posteriormente, viene la siembra y ahí nos imponen a San José y eso es el 18 de marzo. Después viene el día de la Santa Cruz, que es cuando se empieza a escardar o la siembra de haba también, posteriormente, viene la de San Pedro y es cuando empieza el maíz a jilotear, es decir, ya está grande y <i>de ahí nuestros antepasados cortaban hojas para que se viniera más rápido el maíz, o sea que no le quitara fuerza</i>, y esto pues se festeja la fiesta de San Pedro, posteriormente viene la fiesta del Divino Salvador, que aquí vamos a meter a la diosa del maíz tierno y entonces ya esta es el 6 de agosto, y después ya viene la fiesta de la recolección que es el Día de Muertos, <i>y por qué el día de muertos?</i>, porque el maíz en ese tiempo ya está secándose, es decir, ya está el fruto completamente maduro y bien para la recolección, esto pues se festejaba también dándole <i>gracias a los difuntos o a la semilla enterrada que moría para reproducirse</i>, esto lo vemos en los indígenas, posteriormente, viene de nuevo la ida a Chalma para agradecerle al Señor de Chalma (Oztotéotl, el Señor de las Cuevas), pero nuestros antepasados conmemoraban un idolo allá, entonces se daba gracias de esto y también la graduación se puede decir de los guerreros en Malinalco, entonces todo se relaciona con el ciclo agrícola. 2. Fiestas de la comunidad sí tienen que ver con el ciclo, aquí definitivamente, nuestros ancestros ya ejercían toda la siembra del maíz principalmente el haba, algunos chícharos, maguey y todo lo demás; y todo tenía que ver con el ciclo agrícola y cuando llegan los españoles nos imponen algunas imágenes, algunos actos para festejarlos. Yo creo que sería en todo el continente que fue conquistado por los españoles y con respecto a la fiesta aquí tenemos varios compañeros que han servido de mayordomos y antes lo tradicional era que se pedían los cargos, o sea los patrones, se juntaba un cierto número de personas, iba uno a casa de quien no tenía y decía “bueno quiero servirle al patrón una, dos o cinco años”, ahora sí que los años que fueran, del 2012 para acá ya ha cambiado la situación, porque hoy ya quienes tenían 35-40 años con el cargo, entonces las personas ya estaban cansadas, ya no ejercían su trabajo, aunque ellos no desistían, pero sus mismos familiares decían “debes entregarlo”, entonces hubo un cambio en el 2011, en donde ya se da por manzanas eso.	<i>Imaginarios intersubjetivos decoloniales desde las praxis otras.</i> En estos testimonios se evidencia la colonización religiosa, que impuso sus propios santos en un ritual tan importante como el ciclo agrícola. También hay una suerte de aparente aceptación de los santos y festividades patronales, que se insertaron en la comunidad, con la intención de evangelizar y convertirlos al catolicismo, en respuesta las comunidades disfrazaron la reproducción de sus rituales y veneración de sus dioses mediante prácticas decolonizadoras y reproducción de los rituales y aplicación de saberes ancestrales, como la construcción de oratorios en sus casas, asolear la semilla para que fecundará más rápido, cortar las hojas para permitir que los jilotes se reprodujeran y madurarán más rápido o el enterrar la semilla, simbolizando la vida y la muerte. Así se cambió, por ejemplo, a la Diosa del Maíz Tierno (Xilonen) por el festejo del Divino Salvador; se añadió la fiesta de la Candelaria en las fiestas del secado de la semilla y en la siembra a San José. Sin embargo, si bien hubo una fuerte colonización religiosa, a partir de la imposición de imaginarios instituidos, lo cierto es que esta comunidad, al igual que otros pueblos originarios, disfrazaron sus cultos con esta aparente reproducción de los religiosos, es decir, en el imaginario institucional se adaptaron estos santos y celebraciones, pero en las utopías concretas desde los imaginarios intersubjetivos de las praxis otras se continuaba con el culto y la veneración a sus propias imágenes o dioses. En este sentido resalta el Día de Muertos, con la veneración a la semilla que muere para reproducirse, el culto al Señor de las Cuevas y la visita a su santuario, así como la peregrinación a Malinalco.

En este punto habría que remarcar, que en la organización de las fiestas tradicionales, también está presente el gobierno tradicional, a través de la figura de las mayordomías y los fiscales:

**Tabla 5.9. Imaginarios compartidos en diálogo de saberes:
Fiestas tradicionales y mayordomías**

Imaginario compartido	Interpretación
1. Ahora las mayordomías participan por manzanas y en nuestro caso nos han nombrado a 10 personas como mayores, pero hay un principal que es el mayor, de hecho, todos tienen la misma responsabilidad, ¿qué es lo que les corresponde? Nomás apegarse a las costumbres que tradicionalmente se han venido de años, y de esa forma se sigue cumpliendo con los usos y costumbres en cuanto a religión, entonces lo que se observa es que <i>entre los vecinos pues hay más comunicación, porque se dan casos en que a veces ni el saludo nos damos, a pesar de ser un pueblo tan pequeño, pero ahí como que uno entra en una armonía en la cual va habiendo más comunicación entre los vecinos y eso es importante porque la comunidad nos hermana, entonces es algo que se ve de positivo en las mayordomías</i>, de que se sigamos viendo situaciones con interés común, sobre todo es eso, porque esto tiene sus raíces de que a veces nos dicen <i>ustedes son católicos de rempujón y, efectivamente, porque como lo hicieron llegar los españoles casi a fuerzas</i>, sin embargo, nuestros antepasados de alguna forma han sido respetuosos de esas costumbres y por esa razón nosotros las seguimos. Aunque hay una cosa que se observa, que a veces económicamente nos afecta porque tiene uno que cumplir, entonces con justa razón alguien decía, “pues a México le afectó mucho que se haya implantado la religión”, porque de alguna manera nos afecta, a lo mejor, pero aun con todo lo que se dice pues seguimos esa tradición, ese respeto. Como es aquí, los altos patrones que se veneran, pues todos de alguna manera somos respetuosos y bueno es lo que nos queda seguir haciendo y seguir heredando, porque yo <i>lo que observó es que nos hace mantenernos más juntos, porque a pesar de que somos una comunidad a veces reflejamos que no lo somos</i>, pero eso es parte de lo que nos hermana y nos hace estar en convivencia común más que nada.	<i>Imaginario intersubjetivo comunal, a través de las festividades tradicionales, su organización y dinámicas internas.</i> En estos testimonios es visible un imaginario intersubjetivo comunal, que se nutre, se fortalece con las festividades tradicionales, pero a la vez, esas celebraciones se gestan por la participación de un gobierno tradicional y es aquí donde se reafirma una de las ideas mencionadas en el apartado de caracterización de la comunidad y al comienzo de esta sección de resultados, ya que difícilmente se pueden separar los elementos que construyen comunalidad, porque en la cotidianidad de ese Mundo de la Vida, todo está conectado, un elemento comunal nos lleva a otro y a la vez nos regresa al mismo. Así surgen imaginarios instituidos al celebrar a los santos católicos y al aceptar relativamente una identidad nuevamente impuesta, así no son campesinos, pero si “católicos de rempujón”, católicos a la fuerza, sin embargo, se resisten y resignifican estos imaginarios a través de prácticas descolonizantes. Se introducen las celebraciones católicas, pero también se supeditaron a las prácticas tradicionales de organización política tradicional y al utilizar dichas festividades como estrategias de comunión, convivencia y para mantenerse juntos. Por tanto, un “pueblo prehispánico se metió ahí en el culto a las imágenes”, pero más bien, a través de una utopía concreta, para resguardarse en esa religión y no ser desaparecidos, es decir, como mecanismo de resistencia, al afirmar negando que otra identidad es posible. Se construyeron oratorios en casas que veneran imágenes católicas. Las imágenes no deberían salir de la casa de Dios y al salir a los oratorios se convive con ellas y se les da de comer, se les canta, se les ora, como si estuvieran vivas y no muertas como lo marca la iglesia. A la par, en estos espacios ritualizados (oratorios) no se hace presente ningún sacerdote, es decir, desde los imaginarios decolonizantes vías las praxis otras, se resiste y se convive con los imaginarios colonizantes, se está <i>con, contra y más allá</i> de la colonialidad católica. Otra práctica interesante en la que se visibiliza la resistencia hacia esos imaginarios colonizadores y el estar más allá de ellos, es la salida de las imágenes católicas para la peregrinación a Chalma, donde se argumenta que en realidad es una reproducción de una práctica prehispánica. En este marco otro imaginario interesante, que da cuenta no solo de la resistencia, sino de un dar recíproco a través de las utopías concretas, al afirmar que corresponder a gestos de convivencia, la correspondencia desinteresada, también es un mecanismo de negación hacia los imaginarios de la individualidad y la competencia, tan presentes en los esquemas del turismo rural en esta comunidad.

Continúa...

2. Efectivamente el hecho de ser mayordomo es una representación, representar a la imagen, en este caso ya sea el Divino Salvador o San Pedro y San Pablo, es representarlo aquí en la tierra, organizarle sus fiestas, comprarle sus vestimentas, coordinar en algunos momentos las convivencias por parte de los mayores, *pero algo que muy pocos lo han comentado y que está ahí, es que Atlapulco se está metiendo ahí, o sea un pueblo prehispánico se metió ahí en el culto a las imágenes*, no tanto como católicas porque en si Atlapulco no es católico al 100, se resguardó en esa religión para no ser desaparecido, pero a cambio de eso, lo que Atlapulco proyecta es que resiste, en cuestión de que las mayordomías están en que por cada imagen va una casa del Mayor, somos 10, entonces siempre hay un Mayor. Los demás somos los segundos, entonces el Mayor es el que presta la casa y si no tuviera una casa la acondiciona, *ahí es donde surge lo prehispánico, porque empezamos a construir los mayordomos con ayuda de los topiles, los segundos o los apoyos de los mayordomos, empezamos a construir un oratorio, un oratorio que es una Casa Sagrada*, entonces ahí es donde en determinadas fechas nosotros llevamos nuestras imágenes, las sacamos de la iglesia y las llevamos a nuestras casas, a las casas del Mayor, *pero aquí es donde se manifiesta otra situación prehispánica, cuando convivimos, antes de convivir, de compartir los alimentos, nosotros como mayordomos le ofrecemos comida a las imágenes*, entonces pues este es un rito prehispánico y así le damos en ese momento vida a nuestras imágenes, es más en algunos momentos cuando *están en las casa de los Mayores, las imágenes se les canta, se les ora, se les hace una fiesta como si fuera un ente viviente, entonces es ahí donde esta nuestra resistencia, y por qué digo que es nuestra resistencia?, porque ahí no participa el sacerdote*. Aunque esas imágenes, la mayor parte del tiempo están en la iglesia, tienen sus nichos, nosotros claro con la coordinación, porque no es el permiso del sacerdote es la coordinación de mayordomos y sacerdote, y así sacamos a la imagen.

Entonces olvidamos la iglesia, *es más, el sacerdote no participa en nuestros ritos, eso es algo muy interesante y bonito* a la vez y, efectivamente, eso ha contribuido a lo social de aquí de Atlapulco. En Atlapulco como que sus habitantes éramos agresivos entre nosotros, entonces en la actualidad se llevan algunas reuniones, asambleas y la gente está más calmada, o sea ya no pelea tanto, ya ha entrado en una situación de más hermandad y claro que hay muchas cosas, por ejemplo, aquí en relación con la imagen de San Pedro, San Pablo y en coordinación con el Divino Salvador, que es el maestro, hacemos una peregrinación a Chalma. *La hacemos actualmente por situaciones católicas, pero en realidad fue un peregrinar prehispánico, entonces todavía nosotros cuando llevamos las imágenes que es en diciembre, hacemos un avance de nuestras imágenes en la caminata, pero todavía vamos utilizando el mecapan⁹ o sea la carga como los tamales*. Entonces hay muchas cosas que todavía podemos sacar, se va cantando, se va orando, se van sumando las imágenes, *incluso gente que todavía carga las imágenes se quita los zapatos y camina en lugares pedregosos, entonces es algo que todavía manifestamos ahí, nuestra resistencia todavía al catolicismo*, a lo impuesto, seguimos conservando, en ese caso es lo que puedo decir. Otra cosa, Atlapulco también en sus festividades, se les llama correspondencias, al que manda invitaciones a los pueblos circunvecinos, a los más cercanos los invita a convivir en esa festividad y los invita también a participar en la misa, ahí ya interviene el sacerdote, participan en la misa, un pequeño recorrido por las calles de la comunidad, después de eso llegan a la Casa del Mayor y *comparten la comida para todos los pueblos que hayan sido invitados, entonces eso se le llama correspondencia*. Lo mismo cuando Atlapulco es invitado a otra comunidad a su festividad, pues también va a corresponder, tenemos incluso convivencia con Magdalena Contreras, que es del Distrito Federal (Ciudad de México), hay esa correspondencia. Igual pues ahorita hemos hablado de más de 100 años con la Magdalena Contreras esa correspondencia.

Continúa...

⁹ Utensilio que sirve para cargar bultos sobre la espalada y está hecho de una faja de tejido de ixtle, que tiene sogas o lazos en sus extremos y se apoya en la frente. En El Alberto utilizan el ayate (véase imagen 3.7).

3. El Carnaval si viene regido por las cuestiones eclesiásticas y católicas. El Carnaval, como su nombre lo dice en los vocablos, viene de carne y de vale, el dios de la carne, entonces es una etapa en que se les permite a las personas dedicarse a la lujuria, porque va a empezar la época de la Cuaresma, la época de guardar. el Viernes Santo está regido por la luna y es la primera luna llena después del equinoccio de primavera, por eso es que varía demasiado el tiempo, entonces en eso se rige el Viernes Santo y, por consecuencia, si nos vamos hacia atrás en el calendario llegaremos al miércoles de Ceniza y el Carnaval es precisamente antes de iniciar la Cuaresma. En todas las zonas, si ustedes echan un recorrido así muy somero a todos: Carnaval de Veracruz, Carnaval de Mazatlán, carnavales en todas partes son exactamente antes de la Cuaresma, eso es algo importante, <i>hasta donde tengo entendido la única festividad que tenemos definida por nuestra cultura es la del 6 de agosto, que es precisamente la Fiesta del Jilote</i> y que por eso es que la representa el Señor de la Caña o el Divino Salvador, <i>pero es importante decir que las historias son interpretativas, hay que adaptarlas a nuestro modo de vida</i>, por ejemplo, el 29 y 30 de junio que es la festividad de San Pedro y San Pablo, pues no sé si haya sido por el natalicio de estos patronos.	<i>Imaginario intersubjetivo.</i> En este testimonio habría que resaltar la idea: "Las historias son interpretativas, hay que adaptarlas a nuestros modos de vida". Es una aportación que, sin saber de fenomenología, se evoca desde sus propios lugares situados y ello da cuenta de que el conocimiento se construye desde los diferentes contextos, sin embargo, el uso y las intenciones que se le dan a los mismos es lo que determina si son o no colonizantes.
4. Ya para acabar, lo más común es que en todas las fiestas, ya sea mayordomías, herrerías, fiestas patronales, fiestas cívicas, no hay diferencias sociales, aquí en Atlapulco es lo más particular, es lo más bonito que se puede gozar, habrá diferencias como en todo, pero en ese momento todos nos juntamos, todos bailamos, todos comemos y todos tomamos, eso es lo más lindo que puede decirse de Atlapulco. Eso es todo el saber de Atlapulco.	<i>Imaginario intersubjetivo.</i> No existen diferencias sociales en las celebraciones tradicionales, ese es el saber de Atlapulco.

Los fiscales y las mayordomías son figuras designadas o aprobadas desde el gobierno tradicional, que atienden funciones principalmente religiosas. Las mayordomías principales son tres: los regidores, la mayordomía de San Pedro y la del Divino Salvador.

Los fiscales (que son aproximadamente 30) se encargan de administrar y velar por los bienes que la iglesia tiene en resguardo que, en este caso, es el templo y dos parcelas que se cultivan. A continuación, se presentan algunas narrativas compartidas, que dan cuenta de lo anterior:

Tabla 5.10. Imaginarios compartidos en diálogo de saberes: Mayordomías y fiscales

Imaginario compartido	Interpretación
1. Cuando se quería ser mayordomo era de voluntad, era devoción más que voluntad, es algo sustancial porque sí es un cambio profundo, <i>se supone que en la vida y en el mundo todo es evolución para bien o para mal</i>, aquí el cambio en la evolución es que anteriormente <i>las mayordomías se adquirían por devoción y ahora no, ahora es más a fuerzas que de ganas</i>, aquí en el órgano del Consejo de Mayores se “deslumbran” todas las problemáticas en las que de pasar de un pedimento de una mesa, de un santo, de un patrono, <i>ahora se oye “por qué me pusiste, yo no puedo, no tengo el espacio”, ese es el cambio, esa es la ruptura que hubo de una devoción a una obligación</i>, tal vez no sé si otras comunidades se encuentren en la misma situación, se podría decir que yo tendría que callármelo, pero estaríamos engañando a nuestra gente porque es de donde parte la devoción, donde parte la obligación, yo le comento esto porque ahora los compañeros que han sido mayordomos “deslumbran” la cuestión de otra manera y yo aunque se podría decir entre comillas soy más joven, en el momento en que mis familiares cercanos o mis raíces adquieren una mesa, un patrón, era porque se tenían las ganas de verlo. Cuando se recibió, bueno quien me vaya a acompañar decimos “vamos a recibir al santito, vamos a recibir la visita”. ¿Qué se hace? Compras pan de Tehuamatlán, pones el café y si de veras tienes dinero, pues unos tamalitos, con eso se recibía, y para recibirlo se recibe en cualquier fecha, así como se recibe a San Pedro, así como se recibe al Divino Salvador, como se recibe a todos nuestros patronos, no se hace en cualquier fecha, todos tienen estipuladas sus fechas, no lo puedes hacer en otro momento que no sea el Carnaval. El último día de Carnaval que ese día recibe el siguiente casero toda la cuadrilla de arrieros en la casa y lo que gustes lo das. Y ahora pasamos a la que es tu obligación, pero esa es la parte esencial que hemos cambiado los pueblos, las comunidades y ahora sí está bien organizarlo por cuadras, por manzanas, <i>pero ya su esencia se perdió ahora es designación</i>.	<i>Imaginario en contradicción.</i> Aquí emerge un imaginario desde la intersubjetividad, se gesta desde la disputa, ya que constantemente se parte del antagonismo entre devoción y obligación por designación.
2. El mismo sacerdote, la pastoral, la diócesis manda sus representaciones, sus instrucciones y su forma de ver el ser, pero la comunidad nos hemos aferrado a lo que nosotros tenemos, por eso estaba el sacerdote aquí, ha querido influir en el nombramiento de fiscalías, o sea los fiscales son alguien mayor en la administración, <i>entonces ellos son designados por la Delegación y tienen también sus otros apoyos, actualmente son arriba de 30</i>, depende también de las delegaciones, pero sí se ha buscado que sean menos de 30, entonces el sacerdote de acuerdo con su tradición, con su forma de pensar, ellos han querido que nos represente gente que de alguna manera comulgan al cien con ellos y nosotros hemos dicho que no, que nos respeten como comunidad, <i>entonces hemos logrado que el sacerdote y la pastoral respeten los usos y costumbres de nuestra comunidad, pero ha estado aquí el sacerdote, nos ha querido imponer a veces la situación de no sacar las imágenes, pero nosotros hemos dicho que simplemente somos un pueblo y que las imágenes están porque nosotros las hemos conservado, porque nosotros hemos aportado la economía para darles un mantenimiento. Entonces pertenecen más a la comunidad todavía que a la iglesia</i>, eso es algo muy simbólico porque en las otras comunidades, cerca de la ciudad de Toluca, la pastoral es la que ha penetrado en los organismos y es la que de alguna manera dirige la forma trabajar en la iglesia, <i>aquí nosotros lo hacemos desde el gobierno tradicional nos hemos mantenido, incluso más adelante existe un documento que hicimos cuando vino el Papa, también hemos buscado que conservemos nuestros orígenes, nuestra forma de organizarnos como un pueblo originario, pero también la misma iglesia se ajusta</i>.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial, que intenta hacer valer sus usos y costumbres, por encima de una figura eclesiástica, externa e impuesta.</i> En este testimonio también habría que rescatar el reconocimiento y el papel que desempeña el gobierno tradicional, no solo en la organización de la comunidad, también en las propias festividades tradicionales.
3. La fiscalía es un cargo tradicional aquí designado incluso <i>por los antecesores, esto tampoco viene de la delegación, ni del comisariado, exclusivamente es designado, digamos a mí me toca ser fiscal pues yo voy a designar al siguiente, no hay lineamientos simplemente así es el asunto, fue un grupo ahorita y este mismo grupo designa al siguiente, le da ese visto bueno la delegación</i>, pero no interviene incluso ni la iglesia. Es algo importante y se ha mantenido esa cuestión, han querido imponer algunas cuestiones desde las autoridades eclesiásticas, pero hasta ahora hemos conservado esa parte de los usos y costumbres, <i>que permiten que la comunidad de alguna manera siga teniendo el control de los bienes que se le han cedido a la iglesia, que es la diócesis, como es el templo, y dos parcelas que tiene la iglesia para trabajar y hacerse de algunos recursos, pero no la administra el sacerdote la administra la fiscalía</i>. La función es administrar los bienes eclesiásticos en coordinación con el sacerdote.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial.</i> Los fiscales evocan vías sus funciones y la propia figura que representan, la evidencia concreta de que otras prácticas existen, que la reproducción orgánica con sus usos y costumbres es posible, que hay manera de ejercer su autonomía, y la iglesia en este sentido debe ajustarse.

Continúa...

4. Tenemos tres mayordomías principales: los regidores, mayordomía de San Pedro y Divino Salvador, son las principales de la comunidad, hace muchos años, y tal vez la gente no lo ve de fondo y lo ve como algo normal, pero tiene que ver con ese asunto, religioso espiritual de los pueblos, porque hace años no había necesidad de nombramiento, la misma gente pedía los nombramientos, *uno de los casos principales hace como 35 años alguien lo solicitó, porque yo soñé que alguien me pedía que yo atendiera los casos de la iglesia y entonces tengo el gusto de solicitar el cargo, porque las mayordomías han existido siempre.*

Y lo que conozco es que como estaban siempre esta persona lo solicita a quien lo tenía y el se encarga de invitar a más vecinos, para que lo apoyen en el trabajo que implica esa mayordomía y bueno esa mayordomía tienen que cubrir los ciclos rituales de Atlapulco, el Carnaval, la ida a Chalma, la bendición de la caña y solo por mencionar algunos, en base a eso se organizan eso hace 40 años, pero en los últimos 10 años porque las personas ya tenía muchos años con los cargos y por sus edades, *el tener un cargo implica trabajo y decían ya no vamos a poder, porque es un cargo importante y que la comunidad vea cómo se va a hacer para que sigan los trabajos de las mayordomías, si antes eran estas formas de trabajar.*

Pero empezaron a cambiar porque si antes era esta forma de pedirlo y con cierto número, ahora los distribuimos con base en las comunidades, tenemos manzanas adonde viven los comuneros y se dice "este año les toca a estas manzanas", y se le dice el área que les toca y se nombran a los Mayores que son como 10 personas, antes solo era el casero, su esposa y su familia y quienes lo auxiliaron, pero ahora es el casero y se nombran 10 auxiliares, pero ha habido una serie de complicaciones y ha existido crecimiento, si antes estas familias tenían que sacar la actividad del Carnaval, lo hacían y le daban de comer a 150 gentes.

El Carnaval varía, es en febrero o marzo, normalmente, es en esas dos fechas. Se organizaban y preparaban los alimentos, esto visto desde *lo comunal, lo interesante es que cuando se hacen las fiestas es pensado para todos y las mayordomías eran para todos, pero fuimos creciendo, ahora hay la necesidad de organización.*

Si antes se preparaban comidas de manera comunal para 200, ahora tiene que ser para mil y así.

Los gastos los pagaba la gente que integra estas manzanas y, por ejemplo, si antes eran 20 quienes apoyaban, ahora son *100 gentes que se organizan y cooperan y tienen que sacar las festividades, esto es algo que nos representa también como comunidad*, hay dos danzas, de Arrieros y ellos también funcionan un poco con la lógica de la mayordomía, como son danzas de las mayordomías, como son danzas principales de la comunidad, es que tienes que venir porque no es lo mismo contarte.

Pero ahorita no ha habido fiestas por lo de la pandemia, pero se hace necesario porque ya tenemos que volver, nos tenemos que encontrar. También están estos dos cargos de las danzas y están organizados de esta manera, es el crecimiento de la población porque antes eran 40 o 50, y ahora ya son 150, tal vez hasta 200 en cada danza.

Las danzas se realizan en el Carnaval y en San Pedro, en la bendición del maíz y en agosto. La fiesta de San Pedro es en junio y la bendición del maíz es el 6 de agosto, *que es donde participan las danzas de arrieros*, en estas celebraciones hay algo interesante, que se invita a todos, a la Regiduría le corresponde sacar a la fiesta y esta regiduría invita a la mayordomía del Salvador, de San Pedro y se hace toda la fiesta.

Imaginario intersubjetivo decolonial. La reproducción de fiestas tradicionales en torno al ciclo agrícola remarca la necesidad de ritualización de cada etapa en el proceso de producción agrícola, además, intenta fortalecer la cohesión social desde la convivencia, así el imaginario que impregna estas fiestas es el del gozo, la alegría por encontrarse: "porque ya tenemos que volver, nos tenemos que encontrar".

Lo anterior se puede perder en los esquemas del turismo rural, debido a que, como se revisará más adelante, la agricultura y las celebraciones agrícolas se están dejando de lado por trabajar en los Valles Turísticos.

Continúa...

5. La Fiscalía son los responsables del cuidado del templo. También ellos están conformados por los mayores que es un presidente, secretario y tesorero, y tienen de apoyo a 40 personas que les ayudan al cuidado del templo y tienen su organización, se van nombrando cada año, por ejemplo, en diciembre entregan el cargo, el último día en una misa que se hace ahí de manera general y se encargan de eso, del mantenimiento de la iglesia, en sus actividades hay algo que destaca. la fiscalía tiene a su cargo dos milpas grandes de la comunidad, la siembran y ellos convocan a la comunidad para que se haga esa siembra y participan como unos 400 o 500 comuneros en la siembra y cosecha de estas milpas normalmente, siembran maíz y la venta del producto es para el mantenimiento del templo. Han de tener como 10 u ocho hectáreas y son extensiones grandes, <i>de hecho son las más grandes del pueblo, estas vienen desde antes, en los pueblos las iglesias tenían sus milpas</i> y he sabido que acá en Puebla de Cholula, de Ocoyoacac, la iglesia es la que administra a su manera, <i>pero esta es nuestra manera de cómo lo trabajamos, el padre no decide, quien lo decide son los fiscales y a veces están en conflicto ambos.</i> Se tiene que poner mucha atención porque alguna vez decía "fíjate que el padre quiere mover a San Pedro de su lugar y que va a poner a otro", y ahí se genera toda una discusión en la comunidad por este tipo de detalles. También <i>han planteado los padres que se tiene que suspender la ida a Chalma, que para qué vamos a hacer ese gasto si la fiesta la podemos hacer acá, pero esa ya es una peregrinación milenaria</i>, y cuando el padre dice eso, es como algo ilógico y se crea un conflicto.	<i>Imaginario intersubjetivo.</i> Se presenta un imaginario intersubjetivo decolonial desde la concepción agrícola, el sistema de cargos que reproduce utopías concretas, al afirmar que la ayuda mutua es posible negando la individualidad. Esta es otra forma de reproducir a través de imaginarios decoloniales, praxis otras, como la existencia y gestión de milpas comunitarias, que siguen fortaleciendo la comunalidad aún en escenarios católicos. La resistencia de continuar con las peregrinaciones milenarias, a pesar del desacuerdo del sacerdote.
6. La siembra del maíz. Lo del maíz siempre ha estado porque es sagrado, hay todo un ritual en lo de las milpas, el turismo en los setenta empieza, pero antes era la milpa, se sembraba, maíz, haba y cebada. Eso fue de siempre y entra esta parte del carbón, pero eso es de 1700 para acá (ahí en la memoria hay una palabra que le llaman <i>mboxki: box es negro y ki, sangre</i> y tiene que ver con sangre negra, y tal vez la definieron cuando se hacía eso y lo hacen como referencia a eso, aunque los de Acazulco la utilizan contra los de Atlapulco, con una intención despectiva). El maíz siguió porque es la base, el maguey y el pulque viene de estos tiempos tienen auge en los años veinte y hasta los cuarenta.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial.</i> Reproducción de prácticas ancestrales agrícolas, como evidencia del respeto a eso que se reconoce como sagrado: el maíz, sustento alimenticio de la comunidad.
7. El maíz (<i>denth o dentha</i>) siempre estuvo a pesar de que hubo otro ingreso y se diversifica con el asunto del haba y empezaba lo de los caballos, sembraban para alimentar a los caballos, forraje, avena, cebada y eso ha seguido ahí y continuó hasta los ochenta. No creo que haya habido mucho cambio, a veces han sembrado papa y zanahoria. Peró no en general, de hecho, quienes han rentado ha sido la fiscalía y sobre todo por la extensión, como son muchas hectáreas y como vienen de fuera pues les conviene rentar. Los de aquí solo tienen de espacio dos hectáreas, el maíz ha permanecido, pero ahora disminuido, ya no todos siembran, en los noventa había un 70% que sembraban y ahora solo siembra el 40 por ciento. Lo que ha crecido es la siembra de avena y que es para el alimento de los animales, ahí principalmente haciendo cuentas hay 200 o 100 caballos (fanni) en el Potrero, 100 en el Silencio y los demás han de ser como 400 caballos, y se ha ocupado la siembra de cebada para producir y alimentar a sus animales. Digamos que la gente que llega a los Valles quiere recorridos en los caballos, y ellos necesitan alimento y ese alimento se suministra desde la comunidad a través de los forrajes. Sí y a veces no alcanza, se adquiere con las regiones de vecinos cercanos y en definitivo si se ha modificado	<i>Imaginario en contradicción.</i> El turismo en este sentido ha desplazado a la agricultura de alimentos básicos, como el maíz y el haba, en su lugar se cultiva avena y cebada para alimentar a los caballos, que son los recursos para ofrecer recorridos guiados en los Valles.

Turismo y sus implicaciones

Hasta aquí se han revisitado los distintos imaginarios que se vinculan con la comunalidad, la enajenación, la colonialidad y la decolonialidad en la cotidianidad, en que el turismo ha estado más o menos presente, sin embargo, en este apartado se busca

exponer desde los imaginarios intersubjetivos e instituidos esas transformaciones, contradicciones y disputas entre lo decolonial y lo colonial, mediadas por una actividad productiva que hasta antes de 1936 no estaba presente en el imaginario social de la comunidad.

**Tabla 5.11. Imaginarios compartidos en diálogo de saberes:
Turismo y sus implicaciones en la comunidad y los Valles**

Imaginario compartido	Interpretación
1. Y algo muy importante es que, efectivamente, la actividad económica que ahora predomina en la comunidad que es el turismo, <i>si afectó demasiado todas nuestras tradiciones, muchísimo, dado que los fines de semana, días festivos y demás son los principales días que se trabaja en los Centros Turísticos, si ha afectado esa cuestión.</i> En años anteriores, la actividad primordial era la agricultura, por consiguiente, después de la cosecha, con las fechas del Día de Muertos y demás que ya estaban terminados los trabajos de agricultura, efectivamente se encaminaban al Santuario de Chalma con caballos, mulas y todo, para estarse allí y esperar el siguiente ciclo de trabajo porque tentativamente ya se había terminado. <i>Las condiciones actuales han desfasado esas fechas, se han cambiado muchas no sé hasta los juramentos de las pastoras y las promesas y todo, por ejemplo en Domingo de Pascua se hacían muchas actividades, como consecuencia de la actividad económica actual, pues obvio ya se han trasladado a otros días de la semana, entonces si ha afectado el sentido, ha traído beneficios, igual a afectado las cuestiones de costumbre, de creencias; pero digo todo tiene un precio, la cuestión de organizarnos, de asignarse por manzana tiene 10 años exactamente, este año se cumplen y pues tiene sus pros y sus contras eso es un hecho. A lo mejor muchas personas que en su vida no habían estado vinculadas a una mayordomía pues ahora lo hicieron, hay unas que lo hicieron con gusto, hay otras que lo hicieron con disgusto, pero de alguna manera se intenta salvar esas cuestiones, ese es un tema que también está sobre la mesa para que se platique.</i>	<i>Imaginarios instituidos coloniales desde la enajenación.</i> El turismo desplazó a la agricultura y con ello se fracturó el sentido dado al ciclo agrícola, porque incluso, como se menciona en los testimonios, se han desfasado las fechas. Así la actividad turística en este marco, también ha modificado las celebraciones tradicionales en lo general, porque son esas fechas en las que se reciben más turistas o visitantes en los denominados Centros Turísticos y, por tanto, no hay tiempo para llevarlas a cabo o asistir a ellas. Esto genera un debilitamiento en la cohesión social, porque se afecta uno de los elementos que la robustecen y sostienen, como las fiestas tradicionales. Otro elemento a rescatar es el cambio de nombre y la evocación de los Valles por Centros Turísticos.
2. Pues es gente que viene aquí, a esparcirse aquí, a dejar también un recurso, <i>que ahora si la gente venga a disfrutar de lo que tenemos, la naturaleza, nuestros bosques, nuestro territorio, que es muy bonito, porque la gente que vive en la ciudad pues sales a las calles y estás entre las calles y pasas no y no tienes si quiera el espacio de que tus hijos jueguen ni nada, bueno para mí el turismo es eso. Ellos vienen a esparcirse y nosotros les ofrecemos un descanso, en un lugar, a lo mejor unas mesas afuera, palapa, o sea, para que ellos estén bien y puedan regresar, para mí ese es el turismo que igual hay un impacto dentro de la comunidad, que hay un crecimiento económico y a lo mejor no para todos, porque es lo que le comento, que hay gente que a lo mejor no se dedica aquí en los Valles al turismo, a lo mejor se va a la ciudad y pues yo no quiero broncas porque así hay gente que uh y no quiero broncas.</i>	<i>Imaginario en contradicción.</i> Imaginario intersubjetivo decolonial, al mencionar que el turismo “permite disfrutar lo que tenemos, la naturaleza, nuestros bosques, nuestro territorio”, es decir, se comparte lo que se tiene. Pero también se hace presente un imaginario instituido colonial, al mencionar que hay un “crecimiento económico”, que los turistas dejan recurso (dinero), pero también se es consciente que dedicarse al turismo, es meterse en problemas.
3. Y aquí como detalle nada más el hecho de que se haya dedicado más gente de aquí de Atlapulco al turismo, dio como resultado el que se abandonara un poco, el cultivo y la ganadería.	<i>Imaginario instituido.</i> Se presenta la pluriactividad del campesino y la multifuncionalidad del territorio, desde lo impuesto por la nueva ruralidad y las nuevas ruralidades.
4. Como en el 68 [1968], empezó el turismo promedio y ya tomó auge como en 1980, y <i>ya de ahí para acá pues comenzó a cambiar todo porque empezaron a poner sus negocios pequeñitos, chiquitos, con puras maderitas y comenzó todo a cambiar ya, hubo más ingresos y ya la gente en lugar de irse comenzó a poder sobrevivir, porque definitivamente a como yo recuerdo, eran como rancherías, todas las casas algunas con los años tuvieron algo y pues hicieron de adobe, pero casi todos eran jacalitos de madera del bosque y donde dormían eran petates con la lumbre y ya de ahí fue cambiando, yo le calculó como desde el 68 comenzó la gente que ya se había ido yo creo que yo me quedo corto, mucha emigro mucho antes.</i>	<i>Imaginario instituido colonial.</i> El turismo como actividad impuesta, ha detenido la migración, sin embargo, ha ocasionado otras problemáticas, como el uso irracional del agua en la zona de los Valles, como se reafirma en el testimonio subsecuente. Se transformó el espacio físico, con la arquitectura de las casas, se pasó de rancherías con jacalitos de madera o adobe y petates, a las casas de tabique que hay en la actualidad.

Continúa...

5. Son 7 000 hectáreas de territorio, así legalmente, pero 6 000 tenemos nosotros y, bueno, no es que lo tengamos, es zona boscosa parte alta y hay muchos manantiales. Y de esos manantiales una parte es para aquí al centro y otra parte surte a la comunidad. Y en alguno de esos hubo sequía, estuvo bajando el agua floja. Por eso se dio la sequía, además están mal las reglas, no se ha dado mantenimiento, hay mala distribución, unos mueven aquí, otros allá, total que traen un relajo	<i>Imaginario instituido desde la individualidad</i>, al hacerse evidente que en la comunidad hay personas solo velan por sus intereses y no piensan en los demás.
6. Todavía hoy en día la gente que ha estado saliendo más por el turismo sigue pidiendo su pedazo de terreno y se lo dan, como puede hacer su puestecito, como puede y siguen creciendo los negocios, aquí la cuestión es de visión de que dicen, "yo quiero llegar", aquí hay mucha gente como en todos lados que solo quiere para ellos para acá y para allá, no se ponen a pensar en lo que está al lado, se andan peleando, la gente que ha representado no tiene nada en la cabeza.	
7. Los Arrieros que bailan con su vestimenta blanca, sus sombreros, ya no se usa, hoy en día se dejó porque nuestra comunidad ya no siembra, muy pocos siembran maíz, antes para eso se utilizaban los morrales y el sombrero para el sol, pero ya se fue perdiendo por buscar formas que atendieran sus necesidades básicas, se abandonaron.	<i>Imaginario instituido colonial</i>. Con el turismo también se pierde la vestimenta tradicional de algunas danzas.
8. <i>Nosotros nos identificamos como una comunidad originaria indígena en términos de lo que dice la Constitución, nuestras raíces están ligadas a la producción de la tierra y es una situación que se ha modificado a partir de los años sesenta y setenta, porque gradualmente la actividad agrícola fue dando paso a la actividad turística, hasta que en la actualidad, pues es la actividad principal de los pobladores de la comunidad</i>, entonces pues ha modificado nuestra forma tradicional de vida y se han abierto nuevas expectativas, y se han generado también problemáticas contradictorias a la vida en común. Esta parte que comentábamos hace rato, por ejemplo que identificamos como una problemática en torno a la organización de uso usufructuario de los recursos turísticos, <i>se han creado intereses sectoriales o corporativos de cada uno de los parques y que ese interés gremial sectorial, pues se contraponen al interés común</i>, porque muchas veces estos grupos van segregando recursos, le van segregando autoridad a la comunidad en manos de su interés y dejan de lado el interés común, es una de las cosas creo que trascendentes e importantes. La otra es que, si bien es cierto que esa actividad es muy productiva en términos económicos para la comunidad, también es cierto que poco es el valor que se permite gracias al régimen de propiedad social, y justamente pues los problemas vienen de ahí, de no darle ese valor, <i>de no comprender que si tenemos eso es porque pertenecemos a la comunidad, pensamos que nuestro derecho es espontáneo y no es cierto, ese derecho se lo ha ganado la comunidad a lo largo de su historia, pero no le damos ese valor</i>. Y bueno, la otra cosa importante que quisiera comentar es que, sin embargo, aunque actualmente y quizá por algunos años siga siendo la actividad preponderante en la comunidad y siga dando esos beneficios económicos, <i>creo que también el modelo que se está fluctuando podría agotarse si no se encuentran alternativas</i>, que si se han propuesto alternativas desde la comunidad [...] ¿cuáles son esas alternativas que se miran hacia el futuro, desde el interior y desde luego con ayuda de gente que conoce del tema?, ¿cuáles pudieran ser esas alternativas? porque también desde el punto de vista de personas con distintos conocimientos multidisciplinarios <i>que han estado participando con la comunidad y nos hacen ver que pareciera que la comunidad tiene una vocación turística indiscutible y que esta vocación turística no es nada fácil de identificar</i>, porque tiene relación con la cercanía de las dos grandes metrópolis, en este caso, la capital del Estado de México y la Ciudad de México. <i>En la medida en que la comunidad pueda preservar su belleza escénica, su ecosistema en las mejores condiciones, seguiremos siendo esa válvula de escape preferente, entre otras opciones, ¿no?</i> A pesar de los problemas que la comunidad ha tenido en torno a sus recursos naturales, podríamos decir que en este momento la mayoría de sus recursos se encuentran en buen estado de conservación, habrá algunos que estén en estado de fragilidad, el agua, algunas partes del bosque, tal vez haya problema con la fauna, la flora, pero en términos generales, de acuerdo a los estudios que se han hecho en la comunidad, pues la mayoría de sus recursos están hasta ahora en buen estado y también no hay que olvidar que la llegada de los visitantes hace una presión sobre esos recursos, entonces terminaría diciendo que quizá el reto para la comunidad es ¿cómo encontramos este equilibrio entre esta actividad que ahora es la principal, y el buen funcionamiento de la comunidad en términos generales?, ¿no?: Hay propuestas, pero hay que trabajarlas, plantearlas y eso podría comentar.	<i>Imaginario instituido colonial</i>. La actividad turística resignificó la relación que tenía la comunidad con su territorio y sus milpas, a tal grado, que se cambió la forma de vida tradicional y las formas de convivencia con la comunidad se vieron afectadas y se están abandonando las fiestas tradicionales, que conmemoran ciertas etapas en el ciclo agrícola, porque ahora la actividad productiva principal es el turismo. Así el imaginario comunal constantemente está en disputa, con los intereses sectorizados de los Valles. Se omite que los usufructos son el resultado de la gestión y el trabajo comunal, es decir, desde la organización comunal se logró que actualmente existiera la posibilidad de contar con un giro turístico que, por tanto, no debe ser individualizado, ya que surgió desde lo común. También es evidente un imaginario instituido desde la academia, al mencionar que se les ha compartido el imaginario de la vocación turística indiscutible de la comunidad, remarcando de esta forma las nuevas funciones del territorio rural-indígena. Sin embargo, también se hizo mención de la ardua tarea de la comunidad, al tener que preservar su belleza escénica y sus ecosistemas para seguir cumpliendo con esas nuevas funciones que la nueva ruralidad le ha impuesto. En este marco, si bien la nueva ruralidad, desde ese imaginario hegemónico de la multifuncionalidad del territorio, impregnó a los entes gubernamentales, las comunidades académicas y científicas de tal construcción económica y política, en que esta doctrina económica, que se sumergió en los pueblos originarios y lo hizo no solo a través de los programas gubernamentales, sino también a través de la colonialidad del pensamiento académico, de ahí que el territorio de SPA, ahora cumple con diversas funciones: 1) tiene una vocación turística indiscutible; 2) una belleza escénica específica, 3) y las condiciones en las que actualmente se encuentran sus ecosistemas, posibilitan y motivan los desplazamientos turísticos. Así SPA, desde el imaginario turístico, es una válvula de escape, de las selvas de concreto.

Continúa...

9. <i>El turismo ha venido a ser un detonante en un sentido, ¿no? En lo económico, a lo mejor si hemos progresado un poco, pero eso ha venido a dejar a un lado otras cosas: nuestra cultura, la agricultura, la ganadería, son un sin número de cosas, antes éramos productores de maíz y de otros cereales, ahora ya somos dependientes en hortalizas, en todo ese tipo de cuestiones.</i> En cuestión del bosque nos ha rebasado. En días anteriores estaba viendo unas fotografías antiguas de por la entrada que viene del Valle del Conejo hacia la comunidad, todo esto ese valle, eran sembradíos de maguey, eran grandes productores de pulque, <i>el pulque era una industria, entonces, se han venido perdiendo todo ese tipo de actividades, decía las actividades culturales en 1970, finales de los setenta, de los ochenta se dio una participación cultural muy fuerte [...], vuelvo a decir éramos productores de maíz, porque de aquí se transportaba a otros lugares. Por decir en la historia, tengo el agrado de decir que mi padre era arriero transportista de cereales a la Ciudad de México, en la época antigua sería uno de los últimos arrieros transportistas con animales y eso se ha venido perdiendo, la exportación, ahora somos dependientes de otras ramas, bueno.</i>	<i>Imaginario instituido colonial desde la enajenación.</i> El turismo les quitó su independencia agroalimentaria y los está alejando de sus elementos identitarios colectivos, es decir, los enajena de sus medio de producción y de su referentes culturales.
10. Bueno yo también creo que un factor importante, que ha influido mucho en el turismo dentro de la comunidad, es como esta cuestión de los jóvenes, de los niños que, pues sí, como bien lo comentabas <i>más del 80% de la comunidad se dedica o tiene un giro dentro de algún Valle, los papás se llevan a los niños, a los jóvenes y pues allá crecen, allá ven que se gana dinero, que a lo mejor en un fin de semana pueden ganar 1 500 o 2 000 pesos y que ese dinero les sirve para sobrellevar la semana, lo que les hace pensar ¿para qué estudiamos si aquí ganamos lo suficiente para sobrevivir? Entonces en algún momento, por la Universidad, me mandaron a hacer un estudio e hice una encuesta, ¿por qué los jóvenes ya no estudiaban aquí en la comunidad? Y era justo eso, ¿para qué voy a estudiar? si ganó lo suficiente para sobrellevar mi vida, entonces creo que en esa parte ha influido mucho en los jóvenes, en los niños, en los adultos, en tener esa idea de ya, o sea, me caso y lo primero que voy a hacer es ir y sacar un giro y poner un puesto.</i> <i>Otra parte que yo veo es cómo que se ha perdido esta cuestión de la comunalidad, como bien lo comentaba otro compañero, si bien se puede trabajar en los Valles es por una lucha que se ha llevado hace muchos años, y que los jóvenes desafortunadamente a veces desconocemos esta información y nada más porque lo tenemos y no lo valoramos todo lo que ha pasado. Actualmente las personas que se dedican o que trabajan en los Valles se creen dueñas de los espacios que ya tienen, sin embargo, hay que recordar que no son dueños, la comunidad está prestando ese espacio para que puedan trabajar, pero si ha sido como esa parte ¿no? de que en la comunidad dicen "ya aquí voy a construir y a ver quién me va a quitar", cuando no es así, simplemente la comunidad está prestando ese pedazo de tierra, para que la gente pueda trabajar, yo creo que el turismo no ha sido malo porque sí ha ayudado a la comunidad a sobrellevar para poder subsistir y gracias a las personas que se van a trabajar allá, pues está la economía balanceada aquí en Atlapulco, porque si no hubiera trabajo en el Valle a lo mejor los diferentes sectores aquí en la comunidad no pudieran trabajar, hablemos de tiendas, a lo mejor de los que se dedican a un oficio y así, entonces ha sido bueno, sin embargo, yo creo que el trasfondo de todo esto es la pérdida de identidad y de valores que hemos ido olvidando poco a poco, y que hacen pensar que no valoramos todo lo que tenemos en la comunidad. Creo que el turismo más que nada es una herramienta, sin embargo, no hemos sabido aprovecharla como tiene que ser, todo se ha ido para abajo, a pique, y creo que como vamos, pues ya ni siquiera pensamos en los niños ¿no? Ni siquiera va a haber estos espacios recreativos, por ahorita ya está la saturación de personas que van a trabajar allá. Ahora cuando ya se terminen de poblar estos Valles, ¿qué va a pasar? vamos a ir quizá al bosque y entonces como toda la afectación que no solo hacemos en la parte que ya está poblada, sino lo que vamos a ir a afectar, ¿no? Entonces creo que ese es un tema interesante que se tendría que analizar muy bien, y que a lo mejor hemos descuidado, pero creo que es importante rescatar todo esto para poder prever el futuro.</i>	<i>Imaginario instituido colonial.</i> Más del 80% de la comunidad se dedica al turismo. Los jóvenes crecen en los Valles Turísticos y es ahí donde comienza la gestación de un imaginario instituido colonizador y enajenante, al pensar que los Valles les darán dinero fácil y que es mejor no estudiar. Existe un descubrimiento de la memoria del pueblo, ¿de dónde surgen sus raíces y el ideal de la comunalidad?, ¿cómo es que actualmente se cuenta con estos espacios turísticos comunales?, ¿por qué son del conjunto de los comunites, y no solo de unos cuantos habitantes de la comunidad? Finalmente, también se debe reflexionar acerca de que esa comunalidad no solo debe ser pensada como memoria, sino también desde una perspectiva futura, como esperanza.

Continúa...

11. No puedo generalizar y decir todos los jóvenes que van no tienen una carga, porque el ejemplo está en que yo trabaje en el Valle y tuve la oportunidad y porque quise a lo mejor logre algo, y así hay muchos ejemplos de jóvenes que han trabajado y gracias a eso pudieron pagarse sus estudios, para lograr alguna carrera, sin embargo, la mayoría, es triste decirlo, pero la mayoría de nuestros jóvenes, como ven que se gana dinero y yo recuerdo que cuando iba aquí en la secundaria los maestros decían: "lo que ustedes ganan en un fin de semana, yo lo gané en una quincena trabajando aquí con ustedes", tenía un maestro en la preparatoria que me decía: ¿pero para qué estudias si tú puedes este poner tu puesto de quesadillas en la Marquesa? Entonces como que tienen ya la idea de que en la Marquesa, en los Valles Turísticos se gana y ¿por qué trabajar toda una semana, cuando puedo trabajar solamente dos días? y a lo mejor tener ese mismo sueldo, entonces yo creo que es como esa idea de "pues mejor me aguanto trabajar dos días y puedo ganar bien". Yo creo que la comunidad ahorita ya está como saturada, ya de tanto negocio que hay, se ve la competencia dentro de los Valles Turísticos y yo creo que a veces ya no alcanza como tantos turistas para todos, ¿no? pero si sacan para sobrellevar la semana. Ese es también un tema de pensarse, que ahorita nuestros valles si nos están dando, pero en un futuro ¿qué va a pasar? Lo vimos durante la pandemia, cuando se cerraron los Valles Turísticos la gente ya no sabía qué hacer, porque no había de donde sacar recursos y me acuerdo que en una reunión una persona que era de la autoridad de nuestra comunidad decía: "yo prefiero morir de enfermedad que de hambre, entonces vamos a abrir los valles". Creo que todo esto de la sobrepoblación de los valles, todo es gracias a una raíz que no se ha podido controlar, es interesante y es eso, profundizar, es muy vasto el tema para sacar muchas cosas.	<i>Imaginario instituido colonial desde la enajenación y la dependencia.</i> La actividad turística en las comunidades que se dedican a ella debe ser complementaria y no la actividad productiva principal o única, debido a que es estacional y además muy frágil a los cambios externos, por ejemplo, desastres naturales, crisis económicas o contingencias sanitarias (como la que se vivió en 2020, mientras se hizo esta investigación), porque el hacerse dependiente de esta actividad genera saturación, sobreexplotación de los bienes naturales, en este caso el bosque y el recurso hídrico, pérdida de identidad, aculturación y, en SPA, además, el cambio de imaginario comunal por la individualidad a través de la competencia, como se ilustra en los testimonios. En las nuevas perspectivas turísticas se menciona que la actividad turística en las comunidades debe ser complementaria a las actividades productivas locales, para evitar una sobre dependencia y contrarrestar, en la medida de lo posible, las implicaciones adversas y las crisis económicas y socioculturales ocasionadas por la actividad turística. Sin embargo, en SPA, como menciona el testimonio, ya está saturada de negocios turísticos, y es tanta la dependencia que se prefiere perecer en algunos casos, al exponerse a las aglomeraciones turísticas en el escenario actual de contingencia sanitaria, que morir de hambre porque no existe otra entrada de dinero.
12. La comunidad de los Valles fue muy poderosa en los ochentas y los noventas, todos crecimos al 10%, la comunidad se iba a la Ciudad de México a trabajar, yo lo viví, soy comerciante, y eran como 20 personas que iban a la ciudad, a las 5:00 am, fue muy poderosa nos acostumbramos a vivir 20 años económicamente fuerte, ahorita todos nos ocupamos en el Valle pero créeme que el 50% de la comunidad depende del Valle, la otra comunidad sale a buscar el pan de cada día, no es cierto que dependamos del Valle, no se vive muy bien. Se vivió muy bien en los ochenta y los noventa, se vivió muy bien porque era una afluencia muy poderosa el turismo. Ahorita pues igual la influencia de nuestra gente está toda enfocada ahí, igual los jóvenes somos conformistas no buscamos el sustento de la comunidad. Un profesionista tiene que pararse a las 5:00 am y tiene un horario ¿pero qué pasa? pues tenemos el dinero fácil ¿no? Aquí la circunstancia es que tenemos que buscar todos, hay gente que depende del valle nada más, pero es conformista. Por ejemplo, yo soy comerciante tengo que levantarme a las 5:00 am como un profesionista y regresar a las 6:00, 7:00 pm, pero estamos mal acostumbrados, por eso hay mucha gente que sale a trabajar	<i>Imaginario instituido colonial desde la enajenación y la dependencia.</i> En este testimonio emergen las implicaciones o impactos que el turismo está generando en los Valles, entre ellos, el acceso al dinero fácil, esto se comenta porque en los Valles puedes ganar 2 000 pesos en un fin de semana. Entre semana, aunque los Valles están abiertos, hay poca afluencia de visitantes. La actividad turística desde un imaginario enajenante hizo sentir a la comunidad poderosa, en los años ochenta y noventa, pero actualmente, de acuerdo con los testimonios, los ha sumergido en el conformismo y la comodidad, se pasó de un trabajo concreto a otro que enajena.

Continúa...

13. Si preguntabas si actualmente los Valles todavía generan o tienen capacidad para atender la demanda del ingreso económico de las familias de la comunidad pareciera que sí, en apariencia sí, porque hasta donde han platicado los compañeros siguen llegando solicitudes para ingresar a algunos de los distintos Valles de la comunidad y pareciera que sí, sin embargo, lo que comentaba otro compañero, también ya cada día ese acumulado de permisionales en cada Valle, va generando mucha oferta y poca demanda. Lo que es los Valles, pues tienen una dimensión que no va a crecer mientras el número de solicitudes crecen, sí va a llegar un momento, como ya está empezando a ocurrir, en que no haya más lugar para más usufructuarios ¿no? Ya habrá tantos caballos, tantos restaurantes, tantos coches en el mismo territorio, pues pueden ocurrir varios escenarios. Uno de ellos es que la gente diga, "bueno pues yo, de todas maneras, como nací en la comunidad tengo el derecho y comunidad dame un espacio aún a costa de cortar más árboles, para que cuente con este espacio", que puede ser una de las posibilidades muy muy probables que se dé ¿no? Decía yo hace rato que ya desde hace algunos años se viene platicando como una serie de propuestas para que ese momento se retrase, o se encuentre alguna otra alternativa, que todavía habrá que explorarla, ¿cuál ha sido el resultado de la actividad turística, si hasta el momento ha resultado benéfica o ha sido perjudicial? Y de seguir en esa tendencia que actualmente predomina, ¿adónde llegaríamos?, ¿adónde nos van a llevar los próximos años? Y esto no ocurre naturalmente, tampoco es una cosa espontánea, *vivimos en un sistema político económico que genera modelos de vida, que individualiza y que sumado al desconocimiento de lo que realmente son los bienes comunales pues generan este tipo de problemas* ¿no? Si los comuneros o los que vivimos en el Atlapulco entenderíamos que no estamos en un régimen de propiedad, que no somos dueños, que lo único que la comunidad hace a nuestro favor es otorgarnos el uso y aprovechamiento de nuestro lugar, incluso donde vivimos, donde trabajamos y, por supuesto, donde desarrollamos una actividad turística. En la medida que esto se difunda, se entienda que también es un trabajo que la comunidad tiene pendiente, en esa medida se irán tomando mejores decisiones, entonces yo considero que tu trabajo puede ayudar mucho a ir esclareciendo este asunto del turismo, porque si no se analiza con toda oportunidad pues va a llegar un momento en que incluso sea más determinante el asunto de la influencia del turismo en la vida, como es en el caso de la comunidad vecina, que ya llegaron al límite, como ya no es rentable admitir más permisionarios, pues lo que han hecho es apropiarse los que ya están trabajando ahí, dicen: ninguno más. Y eso ha tenido terribles consecuencias para la integridad de la comunidad, porque entonces quienes no participan de ese beneficio pues dicen al momento de llevar a cabo o defender a la comunidad dicen: "pues que la defiendan los que la aprovechan y los demás como no estamos recibiendo ningún beneficio por qué tenemos que defender, que defiendan los que la aprovechan", y eso puede cambiar el rumbo de la preservación de los bienes comunales, por eso considero que empezar a discutir y empezar a encontrar las alternativas antes de que lleguemos a ese momento en que ya no haya lugar para más espacio, creo que nuestra obligación sería ya desde ahorita ver, ¿cuáles son esas opciones?

Imaginario instituido colonial desde la enajenación. Los imaginarios instituidos del turismo han generado esquemas de dependencia de la actividad y la idea de seguir expandiendo sus negocios, como ellos los nombran, sin embargo, como se menciona en el texto: "vivimos en un sistema político-económico que genera modelos de vida que individualizan y que sumado al desconocimiento de lo que realmente son los bienes comunales pues se generan este tipo de problemáticas".

También es evidente que al estar enajenados de lo comunal, se reproducen esquemas de mercantilización de la naturaleza y se rompe o difumina la cohesión social, como ha ocurrido con San Jerónimo Acazulco, y eso está cambiando el rumbo de la salvaguarda de los bienes comunales, es decir, los imaginarios instituidos desde la enajenación están rebasando a los imaginarios decoloniales, desde la comunalidad.

Continúa...

14. Sí, como comentan los compañeros ha ido creciendo la situación del turismo, como comentario y vivencia de parte de mi papá, *su trabajo de él era transportar las semillas en los animales, él por vivencia propia nos comentó cómo empezó el turismo, se empezó a vivir porque la gente se empezaba a acercar*, hablamos del Distrito Federal y las personas como mi papá caminaban con sus animales, al regresar de dejar su mercancía ya no traían cargar, los animales venían vacíos y la gente: les decía "oye, ¿por qué no me prestas tu animal? déjame subirme, tomarme, a lo mejor no habían muchas fotos, pero si quitarme la sensación de subirme a un animal". No había lo que ahora les llamamos las monturas, los animales andaban con aparejos (ese es el instrumento que se usaba para cargar) y pues así se empezaba, y lo que dice el compañero es cierto, se fue cambiando porque dicen: "ah pues hoy me dieron 5 pesos y no más se sacaron una vueltecita y, ¿por qué no mejor me quedo todo el día? y a lo mejor me hago 10 pesos, y así se fue surgiendo y lo que dice, eran muy pocos, eran muy pocos y se fue creciendo porque el mismo vecino o yo le decía a mi vecino: "hijole ¿qué crees? que yo me fui y no alcance y necesitamos otro caballo porque nada más llevábamos dos y necesitábamos tres", y así se fue creciendo, en esos tiempos la parte donde se rentaba era la parte de la Marquesa. Efectivamente va creciendo, *pues la visión de los mismos compañeros "ah pues como que él sí está trabajando", y ahí también surge la visión del comerciante ¿no?* Hablo supongamos del comerciante, el que vende, un ejemplo, los caballos, yo con tal de vender mis caballos, "oye cómprate un caballo y vente a alquilar o que venga tu vecino pues le está yendo bien", el que vende las motos pues también, entonces eso es lo que ha ido creciendo la población turística, de servidores turísticos, que si es cierto, está un poquito incontrolable la situación, pero sí es muy bueno las pláticas para podernos *concientizar a nosotros como servidores turísticos* para analizar y ya lo externaste, pudiéramos ahí, yo pongo un poquito el trabajo de labor de lo que tenemos que hacer, Esteban, compañeros, de la unión, de ahí podemos sembrar quienes somos colectivos, con pláticas de este tipo para informarle a los compañeros. Porque sí es cierto, *esto es una bomba que en cualquier momento no sabemos, unos 10, 20 años pueda explotar. Y hasta el mismo gobierno nos venga a tratar de controlar* porque eso va a pasar en cierto momento, pero sí es importante el tratar de analizar el crecimiento, lo decía yo en aquellos años, en los noventa trabajábamos en la Marquesa, ahí vendíamos y alquilábamos caballos, te vuelvo a decir, las mismas poblaciones vecinas pues su fueron dando cuenta, "ay, como que Atlapulco está creciendo, le está yendo bien, pues en nuestro terreno vamos a implementar más ¿no?", y es así que ha ido creciendo, que se ampliaron nuevos Valles, hablamos del Valle del Potrero, del Valle del Conejo, y así se ha ido creciendo, ya ahora tenemos en la parte de otros vecinos también ya están implementando ese modo de vida. Entonces, sí es preocupante lo que va tanto en cuestión de naturaleza, de los demás, si es que no lo tratamos de ordenar, *yo le llamaría ordenar, no de frenar porque todos los compañeros tienen derecho de tratar de disfrutar un pedazo de nuestra población*, pero sí, yo le llamaría el término de "ordenar y ubicar" realmente los lineamientos, porque si se ha tratado pero no se ha podido, por lo mismo de que antes había escuchado la plática, de que *por cuestiones de pequeños grupos de intereses particulares y demás, no creo que seamos la única población o el único centro de servidores turísticos que esté por pasando esto*.

15. El Cerro del Ángel como es muy chiquito y como que no compete, no está delimitado, ahí las frontera o límite es la barranca. En su zona boscosa hay un camino que te lleva hacia arriba, al Chinaco y a toda esa zona de manantiales y tampoco está delimitado y no lo está porque no hay más competencia, porque no hay otro valle que se esté extendiendo, entonces no hay necesidad.

Imaginario intersubjetivo decolonial. Cuando no hay competencia, no es necesario delimitar. Este es un imaginario decolonial interesante, porque mientras ese otro no busque extenderse o expandirse, no tiene sentido marcar fronteras, ya que se parte del supuesto de que el territorio y sus bienes son para compartir.

Continúa...

16. Está prohibido que afuera de la comunidad se les pueda dar un espacio, entonces si viene alguien de fuera y quiera usar o rentar, no se le permite, el uso es exclusivamente de la comunidad y está establecido que tenga que tener, por ejemplo, tiene un restaurante y tiene renta de caballos o tiene un restaurante y tiene renta de motos y es solo por mencionar solo algunos giros, se les llama, porque en un principio eran, restaurante-caballos, pero con el paso del tiempo se le ha dado otra explotación desde la venta de dulces, de manera ambulante en el Valle, con la misma gente de la comunidad, pero también hay otro como los <i>gotchas</i>, esos llevan como 10 años, ahí también se asignan esto de los giros, tiene que ser dos, por ejemplo, restaurante-<i>gotcha</i>. Realmente así es como ha funcionado, pero nos ha rebasado ya la situación porque va creciendo la comunidad y se están dando situaciones, que por ejemplo, el restaurante lo construyó el papá y ahí trabajaban los hijos y ahora ya los padres fallecieron y se les quedó a los hijos, pero una cuestión es que el hijo estaba casado y ahora él ya se había establecido con sus dos giros, pero fallece el papá y tuvo más hijos y tienen ahora más giros, no sabemos qué tan a fondo se esté dando esta situación, pero al principio solo estaban estas dos propuestas de los giros restaurantes-cabaña.	<i>Imaginario en contradicción.</i> En este testimonio convergen imaginarios decoloniales, al mencionar que el uso de los bienes solo es exclusivo de la comunidad, versus los imaginarios externos al implementar otras prácticas más occidentalizadas, como el <i>gotcha</i>, el tiro con arco, las esferas, la tirolesa o el paseo en motos, y ya no en caballos.
17. Las motos están como desde los ochentas, en un principio lo pensaron de manera colectiva, por ejemplo, al Silencio fue adonde llegaron las motos y sus pistas empezaron a comprar motos de forma colectiva, pero vieron que no les convenía porque unos se aplicaban y otros no tenía ánimos de llevar un trabajo de organización, y fue como se decidió en una organización interna que cada quien se compraba su moto y seguían trabajando, pero se hace responsable de sus motos y fue así un poco cómo se empezó a diversificar, los <i>gotchas</i> son recientes, en el Potrero fue donde empezaron a traer ese tipo de juegos, yo creo que fue en el 2002 o 2003. También hay tirolesas y después me fui enterando que hay tiro con arco y esferas.	
18. En los setenta, pero bueno no es que haya sido luego que se empezó a conformar el Valle que se les haya dicho "vas a tener dos giros", fue también como un proceso, normalmente comenzaron los padres y que no eran las construcciones que habían en los años sesenta o setenta, solamente eran cuatro estacas y ahí un techado de lámina, <i>eso era todo, pero fue creciendo y ahora ya son los restaurantes y en ese tiempo no se pensaba en dos giros, si no en atender uno y poderlo construir con la familia</i>, pasó el tiempo y se vieron los restaurantes, o tenía solamente caballos, pero vieron que por el trabajo en conjunto era importante solicitar otro espacio para restaurante y caballos, entonces vislumbrar cómo iba creciendo esto, y entonces en la Asamblea fue cuando ya determinaron el uso de los dos giros.	<i>Imaginario instituido colonial.</i> Se pasó de una estructura rústica para la venta de alimentos, a una de concreto y madera. Se inició con un solo giro y después en Asamblea se autorizaron dos y actualmente existen comunitas que tienen hasta cuatro.
19. Dinosaurios. Pues es algo que se les ocurre y que puede pegar, de hecho en un primer momento lo metieron en el agua, en la entrada de Rancho Viejo, ahí metieron un dinosaurio, ahorita en términos mediáticos está sonando mucho el tema de los dinosaurios y en los niños, sobre todo, me imagino que ahí se le dio esa idea y empezaron con ese asunto, pero antes ya habían puesto el caballo blanco en Rancho Viejo, total que aquí ya les dio por poner eso, ahorita llevan como cuatro y tienen que ver con cada comunidad, porque ven a una y la otra la sigue.	<i>Imaginarios instituidos coloniales.</i> El tema de los dinosaurios en los Valles es muy peculiar, porque las dinámicas mediáticas del exterior llegaron a los Valles y los imaginarios se hicieron tangibles, a través de este tipo de monumentos y estructuras, se pasó de la ubicación de los caballos (<i>fanni</i>) en las fachadas o entradas de los Valles, en la época de los abuelos, a introducir dinosaurios. Así en la actualidad, hay una fuerte influencia de los jóvenes en la administración de los Valles, estas estructuras se hacen presentes.

Imaginarios materializados

Los tres tipos de imaginarios (intersubjetivo, instituido y en disputa), se pueden materializar, es decir, no solo existen en abstracto, de ahí que existe un imaginario materializado en fotografías, portadas arquitectónicas, monumentos, como es el caso de los Valles Turísticos en esta comunidad (véanse imágenes 5.15, 5.16 y 5.17). En consecuencia, los imaginarios en estos espacios físicos han mutado con el tiempo.

Con ello se evoca temporalidades distintas y formas de concebir, percibir y representar esos imaginarios, donde el adentro y el afuera en el sentido espacial de los Valles, muestra el curso del tiempo, mientras que en el afuera (de los Valles), se expone el pasado de los abuelos y sus imaginarios, en el adentro (de los Valles), se manifiesta el aquí y el ahora de los hijos o nietos:

Imagen 5.15. Monumento a la entrada del Valle Rancho Viejo



Fuente: Archivo personal, 2021.

Imagen 5.16. Monumentos dentro del Valle Rancho Viejo





Fuente: Archivo personal, 2021.

Imagen 5.17. Imaginarios materializados, que están en contradicción



Fuente: Archivo personal, 2021.

Continuando con las implicaciones del turismo en los Valles y en la comunidad, se rescatan y demarcan más imaginarios, en las narrativas compartidas:

Tabla 5.12. Imaginarios compartidos en diálogo de saberes: Turismo y sus implicaciones en la comunidad y los Valles

Imaginario compartido	Interpretación
1. El Valle del Conejo. Sí y como ves aquí este es un poco el problema que se ha planteado lo de la delimitación, ya después nos vamos al Valle del Conejo, y ellos tienen un espacio que a lo mejor se pueden interconectar, pero ahí no hay mucho le necesidad de delimitar porque ahí es una zona boscosa y ya los del Conejo tienen muy ubicado su espacio de paseo, porque ahora es lo que comentan que <i>los clientes solicitan servicio y quieren que los traigan a ver los dinosaurios</i> y es algo que se está dando ahí. Pero bueno los del Conejo de momento ni siquiera tienen la idea de delimitar. El Consejo de Mayores tiene datos precisos de cuanta gente hay ahí (120 familias), hasta la misma problemática del uso del suelo, por eso detuvimos los permisos, porque algunos vecinos están acaparando, ya conforme ha pasado el tiempo hemos tenido que reglamentar del Estatuto Comunal de cuanto se le cobrará, por ejemplo, lo de un restaurante, en el Estatuto ya se marca, pero nos detuvimos porque estaba agarrando más de lo que se debe y la otra es que van creciendo y dónde los metemos.	<i>Imaginario en contradicción.</i> La idea de expandirse y seguir ocupando más territorio versus la contención y detener los permisos por parte del gobierno tradicional, es decir, se presenta una confrontación entre lo instituido que individualiza y lo intersubjetivo que colectiviza.
2. Carboneras y Valle del Conejo. Si ahí quieren espacio para turistar, como cada lugar tiene rutas que te llevan al bosque, aquí también hay parajes, bosque y bueno aquí está el Valle del Conejo, es conforme avances, de hecho, por acá está la Carbonera y ese es otro de los más chiquitos, no sé si siga funcionado, antes había una pista de motos que trabajan ahí cuatro familias. Ahí fue hace 10 años y estaba un poco detenido, pero no sé si ha crecido. Había cuatro o cinco, pero de eso si no tengo mucha información y me imagino que también tenía su directiva y ya de ahí están los vecinos que tienen restaurantes sobre carretera, está Toribio, Laura, son ambos.	<i>Imaginario intersubjetivo.</i> El Valle de las Carboneras es un valle pequeño que solo tiene una pista para motos, tres palapas, un baño y un restaurante sobre carretera. Es el único Valle que no ha crecido y el otro ejemplo, es el Valle de las Monjas, que se encuentra casi en la misma situación que este. Tiene seis palapas y un baño doble. En estos dos Valles parece que el imaginario capitalista y neoliberal no los ha alcanzado.
3. Bienes Comunales es el que administra toda la economía de la comunidad y son millones y bueno mínimo son 10 millones anuales así, y no sé cómo hayan estado las cuentas, normalmente las tres administraciones anteriores así sin decir números exactos, mínimo son 10, 20 o 30 millones, que entran por el turismo, estacionamientos, servicios ambientales principalmente eso, luego hay gestiones que hace la misma Delegación y el Comisariado que gestionan ante dependencias, ahí hay otros ingresos que pueden ser materiales y también, las asignaciones de los recursos también se va a los Valles. El Comisariado asigna recursos a estos Valles para su infraestructura y si ves tienen caminos, Rancho Viejo, ahí tiene su camino, tiene su quiosco [...] el Potrero acá si entraste tienen buenos caminos, acá los del Conejo tienen ahí en la zona de restaurantes, tiene zona de empedrados y eso es recurso de la comunidad que administra el Comisariado y se va a los Valles. Y bueno ahora tenemos el conflicto porque decimos, si le vamos a dar a los Valles, pero no todo se debe ir a los Valles, también tiene que haber para la comunidad, un poco el conflicto que platicábamos el otro día, este Comisariado dejó que todo se fuera para los Valles.	<i>Imaginario en contradicción.</i> El gobierno tradicional, específicamente, el equipo del Comisariado, recaba dinero de la renta de los quioscos y por el uso de los estacionamientos, ese dinero se utiliza en beneficio de la comunidad, pero también se regresa a los Valles, a través de sus accesos empedrados, de la construcción de más quioscos, por mencionar algunos ejemplos. Lo anterior desde la perspectiva de la praxis otras, intenta reproducir esquemas comunales, la discusión entonces debería fijarse en, ¿cómo alcanzar una distribución equitativa de los bienes y recursos monetarios, que pertenecen a todo el pueblo?

Continúa...

4. Estoy hablando de unos cinco o seis años, ¿qué nos ha traído el turismo? <i>Pues beneficios, porque hay un mejor modus vivendi, hay un mayor ingreso per cápita</i>, porque anteriormente la gente se dedicaba, en conclusión a la agricultura, y a la elaboración del pulque. <i>La elaboración del pulque fue un factor determinante dentro de la comunidad, puedo decir que un 50% vivía de la elaboración del pulque.</i> 5. Entonces ahí la importancia del turismo vino a abrir espacios económicos para las familias, <i>pero al mismo tiempo nos han traído vicios muy fuertes, y uno de los grandes vicios que nos ha generado el turismo es la deserción escolar en los niveles educativos</i>, es una problemática. ¿Por qué te lo menciono? Porque hay jovencitos, niños que dicen ¿para qué estudio? <i>Yo mientras salga sábado y domingo vivo bien, está no creo que sea la intención del colectivo, pues buscamos precisamente el desarrollo integral</i>, pero a partir de la educación, en la comunidad aún no se tiene esa conciencia clara, no ha habido un análisis, una reflexión profunda para llegar a un juicio crítico sobre la educación en el pueblo.	<i>Imaginario en contradicción.</i> En este testimonio es evidente la manera en cómo se adaptaron las categorías del modelo económico hegemónico para dar cuenta de su cotidianidad, y la forma en que se asimila una nueva actividad productiva, en detrimento de las tradicionales, en este caso el turismo desplazó a la agricultura y la producción del pulque, además como se argumenta desde los testimonios, incide negativamente en el aprovechamiento escolar, al generar deserción. Sin embargo, este tipo de problemáticas no son ajenas a la comunidad, ya que desde miradas otras y posturas críticas se están buscando alternativas.
6. En el inicio de cada uno de estos Valles, <i>era la idea que se tenía de tener un beneficio para las familias dadas las condiciones sociales económicas que se tenían en ese momento</i>, se pensó que esto iba a ayudar a la gente, el problema fue que tal vez no se analizó a fondo y no se tuvo los conocimientos teóricos y de esta idea <i>que nació como una buena propuesta pensando en la colectividad y la unidad, con el paso del tiempo la problemática que estamos viviendo con los vecinos, la individualización a avanzado y dado que ya no hay cuestión social por la cuestión económica en el país, hemos visto cómo nos pegó en la comunidad, a pesar de que somos un pueblo comunitario</i>, pero que está en el centro, estamos a una hora de la Ciudad de México y de Toluca.	
7. También tiene que ver el desarrollo de la actividad turística con el problema agrario que se dio a nivel nacional, porque, <i>de acuerdo con lo que nos platicaban, nuestros padres, nuestros abuelos, hasta los años setenta y ochenta, o mediados de los setenta, la gente vivía de manera autosuficiente, con la producción agropecuaria, la forma de vida era sencilla, y no era tan demandante, era suficiente con tierra para trabajar y unos cuantos animalitos, y con la producción del maíz, si alcanzaba para intercambiar por unos cuantos bienes en el mercado de Ocoyoacac, y los martes en Santiago Tianguistenco</i>. Sin embargo, yo creo que <i>el abandono del campo generó la búsqueda de otras alternativas, y por eso se generaron otros espacios comunes.</i> A partir de la década de los ochenta, dado que había esas condiciones en la comunidad, empezaron a desarrollarse estas actividades turísticas que hasta hoy son la base de la economía en la comunidad y cada año van incorporándose más y más. Este año, yo creo que muy seguramente, el 70 u 80% (un aproximado porque no tenemos el dato exacto, porque está en proceso el censo), pero la mayoría de la población, algunos se dedican al 100%, algunos lo hacen simultáneamente con otras actividades, son profesionistas entre semana, y fin de semana se dedican a la actividad turística. En torno a eso, una serie de actividades de proveeduría, que incluye el alimento para el ganado, los forrajes, los suministros para los restaurantes, para los productores de trucha, para la carne, para todo. Toda la actividad económica de la población está ligada al turismo de la población.	<i>Imaginario instituido coloniales.</i> En este testimonio es importante revisitar y remarcar que la población es consciente de las dinámicas globales, que insertan imaginarios instituidos y colonizantes, se es consciente de que la crisis en el campo mexicano gestada en los sesentas y que alcanzó su punto más álgido en los setentas, ocasionó la búsqueda de otras alternativas productivas. Aunque en el caso de SPA, el turismo ya se había introducido en el territorio desde finales de la década de los treinta. Claro, en el imaginario colectivo se tiene presente que fue hasta los ochenta, debido a que al abandonar el campo, se fortaleció la actividad turística, lo que ocasionó que actualmente la población en SPA no sea autosuficiente en la producción agropecuaria, y ahora la poca producción agropecuaria que existe en la comunidad está supeditada a las necesidades de la actividad turística, como los forrajes y los suministros para los restaurantes, entre ellos el maíz y la trucha.

Continúa...

8. No alcanza la trucha que se produce ni el maíz negro para las tortillas, no alcanza. Pero ya no es la actividad principal la agropecuaria, en ese sentido ha sido muy bueno porque como ya lo han dicho las familias tienen mejor ingreso que si no estuviera la actividad turística, porque si no estuviera, quedaría que las grandes mayorías, tendrían que trabajar de asalariados en una fábrica o en un negocio y no tendrían los ingresos que ahora tienen. En ese sentido económico pues ha sido muy rentable, de las partes positivas y de las partes negativas, que la gente solo vea por su negocio, y que lo anteponga al interés común, por ejemplo, aquí había unos humedales naturales, aquí abajo y hay quien dijo, yo quiero una pista de motos y no me puede negar mi derecho, yo quiero mi pista, cinco o seis compañeros y se juntaron sobre ese humedal las pistas. Ese interés individual sea detonado en contra del interés común, y que se puede seguir detonando. El problema no es que se quede ahí, sino que esa condición de ser originario de la comunidad nos permite tener acceso. Como dice mi compañero, se activa la cuestión de búsqueda de otras alternativas, porque también sobre todo los jóvenes que adquieren la mayoría de edad se juntan con su pareja y necesitan un ingreso, pues pido autorización.	
9. Las empresas que ofrecen un producto, la Corona, la Coca, también aportan una economía. Entre comillas el Potrero, era el parque que más economía aportaba a la comunidad, pero de un tiempo para acá las cosas no han sido como deben de ser, a mí me tocó representar seis años, estuve de Comisariado y es el parque que más ha robado economía a la comunidad, pero depende de la representación, ya que debe de estar al pendiente de los cobradores, porque los cobradores son los que se llevan la economía en todos los Valles. SPA era una comunidad agrícola sin tantas oportunidades, hace como unos 50 o 60 años hubo mucha migración porque no había muchas oportunidades, viene la apertura de la Marquesa hacia Jalatlaco y vienen nuevas oportunidades, viene una manera de explotar las tierras de una manera diferente, viene el asunto de la carretera del Conejo, el Potrero y Tenango del Valle, entonces, viene otra oportunidad y viene el boom turístico y trajo cosas buenas, tal vez otras no tan malas, porque dieron oportunidad de empleos, incluso a poblaciones aledañas que les permitieron venir a trabajar aquí, era una actividad de ganar dinero más fácil por así decirlo, pero si se pierden otras actividades, como la agricultura y también el interés por el estudio, ya que la actividad turística permite tener ingresos de una manera más rápida, solicito mi giro y así empiezo a ganar. Ahora también tenemos la parte contraria, de las familias que se habían ido por falta de oportunidades y ahora ven que es diferente y regresan aquí de nuevo, en la parte de las comunicaciones fue benéfico porque nos permite llegar más rápido a distintos lugares. Otra parte es la contribución o el ingreso de capitales, porque los principales son los cobros de estacionamiento en los centros turísticos, que ingresan a la comunidad y que de alguna manera ha habido acuerdos para mejoras en toda la infraestructura urbana de la ciudad, y como consecuencia en la mejora de los parques y esto ha permitido desarrollo, pero también ha tenido problemas como los que le mencione, también problemas ambientales, todo lo que conlleva un desarrollo económico y de alguna manera lo vamos solucionado, tampoco lo dejamos a la deriva, muy en resumen es así la parte modular de la organización de esta comunidad. Probablemente sí, se hace el intento de que no se pierda, precisamente lo que comentaba el compañero hace un rato, todos los trabajos se hacían en faenas, ahora cada comisionado da una cuota. Y tal vez de otras fuentes de empleo, para darle mantenimiento al parque, para mantenerlo limpio y otras actividades, puede que ya no se hace de manera física, pero se hace en especie. Pero no dejan de hacer las principales actividades comunitarias, con usos y costumbres, como la siembra de parcelas comunales, recorridos en el bosque, ese tipo de cosas se siguen manteniendo. Las cuestiones primordiales se conservan.	<i>Imaginario en contradicción.</i> En este testimonio se implanta un imaginario instituido de la explotación de los bienes naturales, se habla de desarrollo económico y de los problemas ambientales que genera, aunque parece se acepta ese tipo de dinámicas adversas ocasionadas por la actividad turística desde ese imaginario de la enajenación de los bienes que por tanto tiempo los han sustentado. A la par surge y se fomenta el imaginario sobre que la actividad turística es una de las mejores vías para ganar dinero fácil. Con la actividad turística se mejoran las vías de acceso y de comunicación, lo que se obtiene de los estacionamientos se utiliza para el mejoramiento de la infraestructura pública, por otra parte, también se tiene presente que la incursión en la comunidad de estas nuevas formas económicas de intervenir el territorio mediante el turismo rural, y en este sentido desde el imaginario instituido del desarrollo económico, generan implicaciones colaterales como problemas ambientales y el cambio del trabajo concreto (faenas) por el cambio monetario del mismo. Además se menciona que a pesar del recrudescimiento y la consolidación de los imaginarios instituidos, aún persisten y sobreviven los intersubjetivos desde las praxis otras, como la siembra de parcelas y los recorridos en el bosque. Finalmente, habría que remarcar, que se evocan categorías muy propias del capitalismo turístico, como el nombrar a los Valles como Centros o Parques Turísticos, ya no se significa más a los Valles como bienes naturales, sino como mercancías.

Continúa...

10. *Pero a nosotros en lo que nos afecta es que hay más problemas de alcoholismo, drogadicción, ya hay más gente ociosa, ya no trabaja. Para ellos es más fácil comprar un bulto de alimento de 400 a la semana y darle tres pacas a su caballo que sembrar. Pero esto ocasiona que en los Valles haya más rebatinga. Antes la gente era más pacífica y ahora hay fricciones, porque ahora uno quiere sacar para mantener a sus caballos y la estructura social se va deteriorando muy fácil y entra la intolerancia en los jóvenes. Otra cosa que nos ha afectado es que ahora tenemos matrimonios por interés, esto porque uno dice "yo dejo de estudiar a los 16, me junto y ya puedo ir a decirle a el Comisariado y pedir un giro, una proporción de terreno, una canasta de dulces, una moto, esferas acuáticas", esto ha permitido que entremos en irregularidad con la ley y ya no se casan, solo se juntan, y esto provoca que tengan derecho a dos giros, pero como no están bien casados se dejan y se vuelven a juntar y piden otro giro. Los jóvenes ahora ya traen todo su dinero y eso hace que ellos sean más prepotentes y esto tiene como consecuencia el alcoholismo, se van a Santiago Tianguistenco, se van a comer o a tomar.*

Fácil viene la economía, fácil va. Y el estudio lo van dejando, aquí hay un CBT que tiene como carrera "Auxiliar de Turismo", eso tiene el tronco común y si no quiere ser técnico, pueden irse a cualquier otra universidad.

Otra cosa es que en los restaurantes se utilizan meseros y en ocasiones ocupan hasta 10 personas, pero esas personas no son originarias de aquí y establecen relación afectuosa con la gente de aquí y se casan, pero no traen las mismas costumbres ni hábitos. Aquí en la comunidad estamos acostumbrados a lo comunal y quienes llegan de fuera no es así.

Lejos de beneficiar tanto, yo digo que nos ha perjudicado mucho, ya que antes se sembraba, se iba a pastar y se producía el pulque, la gente se casaba más grande, ahora a los 13 o 14 años ya se juntan, pero son matrimonios desechables. Antes éramos 3 000 habitantes, ahora somos el doble, aproximadamente.

El turismo nos ha perjudicado muchísimo. Hoy como todos tienen dinero se vuelven orgullosos, prepotentes. Un ejemplo de mí mismo sería si tengo un giro de 13 o 14 años, le diré, "te compro un caballo, saca un giro y te vas a trabajar".

Más con esta pandemia muchísimos dejaron de estudiar y todo esto va a crecer en unos dos o tres años más. Ahora ya estamos saturados en todos los parques, esto nos vuelve conformistas y huevones, holgazanes, viciosos, todo eso a raíz del turismo, porque en mi niñez si no había tierras teníamos que ayudar a trabajar para tener para comer. Hoy no, hoy si quieren se van a trabajar al Valle, en los caballos se van los hijos y a veces regresan y dicen que no les fue bien y no dan nada, pero no es así porque se están quedando ese dinero. Pero los fines de semana toman y se acaban ese dinero, además no están disfrutando su juventud, porque se casan muy jóvenes.

Imaginario en contradicción. Al dinero le llaman economía, son prestadores de servicios y ya no más campesinos, asumen que el desarrollo económico también genera implicaciones negativas, mismas que absorben. Están conscientes de que la actividad turística es uno de los medios más fáciles para conseguir dinero, se asume que el turismo genera conflictos y que las personas se hagan más flojas. El alcoholismo, la drogadicción, la deserción económica y hasta los matrimonios desechables se vinculan con el turismo. Ante estos sucesos lo que queda por afirmar, es que la comunidad a pesar de que constantemente lucha contra el neoliberalismo y sus formas de dominación y colonización, hoy en día también está atravesada por fuertes imaginarios institucionizados que están generando fuertes impactos adversos en ella.

Si bien, en el desarrollo de este apartado de resultados en la comunidad de San Pedro Atlapulco se ha evidenciado que el imaginario de la comunalidad atraviesa el Mundo de la Vida de los pueblos originarios, dicha categoría, en tanto tipo ideal, constantemente se está resignificando y lo hace desde diferentes lugares. En el siguiente apartado se muestra cómo la comunalidad es el núcleo duro,¹⁰ que soporta o sostiene al gobierno tradicional, del que finalmente este último se desprende.

¹⁰ En alusión a los programas de investigación de Imre Lakatos, 1978.

La comunalidad y el gobierno tradicional

Tabla 5.13. La comunalidad y el gobierno tradicional

Imaginario compartido	Interpretación
1. Sí, aquí el cambio de la administración comunal, el Comisariado de Bienes Comunales es cada tres años, en la Asamblea de Comuneros, ahí se convoca de manera legal en tiempo y forma.	<i>Imaginario en contradicción.</i> El Estatuto Comunal es un documento que estipula, primero, la necesidad y urgencia de un gobierno tradicional, y posteriormente, la idea de normar la organización sociopolítica, cultural y económica de la comunidad. Aunque esta idea se materializa en el 2008, con la aprobación del Estatuto (su "constitución chiquita"), lo cierto es que las comunidades indígenas desde tiempos ancestrales han sido sujetos politizados, es decir, colectivos que se organizan en torno a sus necesidades y problemáticas específicas para generar respuestas y resistencias mediante las utopías concretas. Así, de un imaginario institucional sobre las autoridades agrarias y municipales, surge un imaginario intersubjetivo decolonial, que resignifica las figuras impuestas del Comisariado de Bienes Comunales, del Copaci y del Delegado, al acogerlas en su gobierno tradicional. En este sentido, en los testimonios se menciona que el Copaci y la figura del Delegado son representantes de la comunidad, y no figuras auxiliares de la Ayuntamiento en la comunidad. El Estatuto Comunal, además de estipular la organización sociopolítica de la comunidad, también es un mecanismo que respalda la libre autodeterminación y la autonomía de los pueblos originarios, este instrumento también ampara a las autoridades locales para iniciar demandas y solicitar el respeto a sus usos y costumbres. Así el Estatuto Comunal es un instrumento normativo gestado desde las autoridades locales y la Asamblea, compuesta por 881 comuneros. Habría que mencionar que la propia idea de Asamblea genera un imaginario en contradicción. Porque la Asamblea no está conformada por el total de la población niñhu de spa, sino solo por los comuneros. Por tanto, ¿en qué medida existe la comunalidad en spa, desde la posibilidad de ser partícipes en la toma de decisiones en la comunidad? Finalmente, se debe mencionar en este diálogo de saberes compartidos, que se resalta la importancia de diseñar y ejecutar praxis otras, como esta inquietud de organizar talleres, pláticas sobre la conciencia comunitaria y el fortalecimiento de los elementos comunitarios, pero también se debería atender la necesidad de abrir la participación en la Asamblea al total de miembros de la comunidad y no solo para los 881 comuneros designados.
2. Nosotros tenemos un reglamento, pero ese es de la comunidad. Lo tienen los comuneros, bueno lo deberían tener, ahí abarca todo es como una constitución chiquita.	
3. La figura principal es la Asamblea en términos legales y bueno ahí también hay que tener el antecedente de la cuestión agraria y ese tema se mueve mucho, porque los pueblos se están reivindicando y cuestionando algunos, en el transcurso de los años <i>de la década de la Revolución para acá, se quedaron con la figura de comunidad agraria, pero más allá del tema agrario somos una comunidad indígena</i> y nosotros teniendo ese antecedente de una comunidad antigua con una forma de organización, un territorio y visto desde la comunidad está ese concepto de Asamblea que seguramente tuvo su participación y el número de gente o asistentes o de registrados en la Asamblea, a un número que fue variando con el paso de los años y siempre se han reunido para tomar decisiones con el colectivo. Con el paso del tiempo se le dio forma desde lo legal y con estas reuniones que no tienen una certificación legal con la llegada de los españoles, y se encuadran en estas Asambleas de Comuneros, y la gente como aquí en mi pueblo retomaron y se apropiaron de esa figura de la Asamblea de Comuneros y les dieron forma, entonces la encarnan en esta <i>Asamblea de Comuneros, esta marca y determina el camino de la comunidad</i> , en un principio eran de 100 o 200, pero ya con el tiempo y que se volvió legal, somos 881 comuneros, es la autoridad máxima de la comunidad y de ahí se desprende quién va representar a la comunidad, y en los años recientes se le ha dado un peso mayor al representante, al Comisariado de Bienes Comunales, esta figura tiene un presidente, secretario y tesorero, les han dado tareas específicas, algunas han funcionado y otras no, pueden ser representantes de secretario forestal, de deportes, de cultura, encargado de las truchas.	

Continúa...

4. Es que no hay un trabajo de concientización, o sea como tal no lo hay, se habla en las pláticas familiares en las convivencias, *se habla pues de la comunidad, pero no hay como un pensamiento estructurado*, que se esté difundiendo permanentemente, entonces al no haber pues no hay *ni si* quiera conocimiento, *como te decía hace rato, ni siquiera conocimiento de qué significa; los bienes comunales, tampoco hay idea clara de lo que significa vivir, con la conciencia de vivir en comunidad.* Que hay que respetar, que hay que preservar eso tampoco, entonces, es un trabajo que definitivamente hace falta, la concientización de la vida comunitaria de los comuneros y de sus hijos, entonces siempre como que se van dando pasitos, nosotros veíamos cuando estábamos en la administración esa necesidad de que no fuera tan arbitraria la vida comunitaria y rescatamos algo que ya se venía trabajando, pero que no se había podido dar y que fue el Estatuto Comunal, entonces ahí nos decidimos a llevarlo a la Asamblea y ahí aprobarlo ¿no? Sí fue un trabajo muy complejo pero se llevó, en el Estatuto pues ya planteamos algunos aspectos decisivos de la comunidad, *por ejemplo, ahí hablamos por primera vez del gobierno tradicional, la Ley Agraria habla de la organización de las comunidades que dice que está compuesta por órganos, este la Asamblea como órgano superior, el Comisariado de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia, eso es lo que dice la Ley y no hay más organización, pero acá hablamos de un gobierno tradicional, un gobierno de todos, donde está incluido el Comité de Asamblea, por supuesto el Comisariado, el Consejo de Vigilancia, la Delegación Municipal, el Consejo de Participación Ciudadana (Copaci), casi todos los órganos de decisión de la comunidad forman parte de este gobierno tradicional, digo paso a pasito nos dimos cuenta de esta necesidad, de que no fuera tan arbitraria la situación y que de alguna manera combatiéramos el modelo político económico, que es el que a través de la escuela a través de formación para los negocios, es lo que impera y Atlapulco pues no es la excepción. Entonces ya tenemos el Estatuto Comunal, ya tenemos el tradicional, algunas autoridades entienden el derecho que tenemos como comunidad a la libre determinación y como, no sé si escuchaste la otra vez platicamos de la elección de los compañeros Delegados y Copaci, ya no la hizo el Ayuntamiento, si la hicimos nosotros al amparo de ese derecho, lanzamos una convocatoria con alcance al Ayuntamiento para integrar estos órganos que son parte del gobierno tradicional, se creó el Consejo de Mayores. En el Estatuto que ha estado operando, pensamos que parte de la labor de ese Consejo de Mayores es justamente empoderar la concientización comunitaria, ellos pueden convocar a reuniones para hablar de todos estos temas importantes, ¿qué son los bienes comunales?, ¿cuáles son los derechos del comunero?, ¿cuáles son sus obligaciones?, ¿cuáles son nuestros derechos como comunidad originaria?, ¿qué podemos hacer?, ¿qué no podemos hacer? Todo esto que tendría que difundirse con mayor amplitud, nada más que es un proceso y el Estatuto Comunal se aprobó hasta el año que salimos, en 2008.*

Continúa...

5. <i>Persona 1</i>: Fue una gran discusión porque no se comprendía; por ejemplo, al instaurar esta figura del gobierno tradicional decían algunos señores verdad de antes que no, no tienen así muy clara la situación decían, <i>pero como vas a incluir en el gobierno tradicional al Copaci y la Delegación si son órganos auxiliares del Ayuntamiento, son independientes y todo el mundo, sí, pues si tienes razón, pero la propuesta era, a ver la comunidad pueda determinarse como ella diga y si yo te digo, Copaci y Delegación que tú eres el representante de la comunidad ante el Ayuntamiento, no el auxiliar del ayuntamiento en la comunidad</i> ¿no?, son puntos de vista completamente diferentes, tú eres el representante de la comunidad ante el Ayuntamiento, porque en los hechos, tú vas a alegar, no vienes aquí a defender los intereses del Ayuntamiento si no tú <i>Delegado, tú Copaci, no vas a defender los intereses del Ayuntamiento, si no tú Copaci, vas a defender los intereses de la comunidad ante el Ayuntamiento</i>, entonces en los hechos esos habría que darle, ese peso legal, dijimos pues tiene que ser así, entonces <i>tú tienes que decir que tú eres el representante de la comunidad ante el Ayuntamiento y tú te abstengas ante el Ayuntamiento</i>, porque así te lo permite la ley como un representante de la comunidad, es la lucha que ahorita están dando, por ejemplo, en los pueblos de la Ciudad de México, que se pusieron a figurar en San Luis Tanchama. <i>Persona 3</i>: Allá por Xochimilco. <i>Persona 1</i>: Que les impusieron una figura y como la gente dijo no, pues es que yo tengo mi propia organización, entonces el gobierno de la ciudad no lo reconoció, se fueron a un juicio y terminaron ganándoles, por ese derecho que tienen las comunidades a autodeterminarse libremente, entonces eso fue lo que paso al final, entonces se quedó inscrito así. Por cierto, iniciamos una demanda de presupuesto directo con el Ayuntamiento, con la personalidad que los compañeros tienen por ser parte del gobierno tradicional, y fue admitida y reconocida la personalidad en el juicio de amparo, entonces ellos tienen unos atributos, les dicen por ejemplo, “Delegación tú te encargabas de los servicios del panteón, de alumbrado público, del drenaje”, entonces ellos con base en esas devociones pueden ir a cuestionar a nombre de la comunidad, son los facultados por lo que el Estatuto ve esos atributos, los compañeros del Copaci igual dentro de sus atribuciones pueden ir a nombre de la comunidad con la personalidad que les otorgan las figuras conocidas en el Estatuto. <i>¿Entonces el Estatuto tiene dos vías de reconocimiento, una la agraria porque fue discutido aprobado e inscrito en términos de la Ley Agraria, no?, pero también nos da derechos en la libre autodeterminación.</i> <i>Persona 4</i>: Derechos indígenas. <i>Persona 1</i>: Ajá, nos da derechos, entonces podemos hacerlos valer ante cualquier instancia y por eso digo que es importantísimo, como te digo ya hemos generado poco a poquito las bases, ahora necesitamos quién las realice quién las materialice. Entonces <i>Consejo de Mayores ahorita lo que le hace falta es trabajar la conciencia comunitaria, el fortalecimiento de esos elementos comunitarios y, por supuesto, si lo hace con el apoyo del gobierno tradicional, si fuera todo el gobierno tradicional de convocar, “se convoca a una conferencia para conocer los derechos de los comuneros”</i>: Estatuto comunal, comunero, que eso sí lo han hecho, historia de la comunidad, hacer recorridos por el perímetro, todo eso, nada más que hay que hacerlo con más insistencia, hasta que llegue. <i>Persona 3</i>: Programáticos. <i>Persona 1</i>: Sí, programáticos. <i>Persona 5</i>: Dentro de lo cual entra el compromiso de las autoridades, un ejemplo claro que tenemos ahorita, las que están, no tuvieron un compromiso real. <i>Persona 3</i>: Por eso, de eso estamos hablando ahorita, de que ese es el problema o sea hay avances con relación a otras comunidades, otras comunidades no tienen Estatuto, no tienen gobierno tradicional. <i>Persona 1</i>: Otras comunidades no tienen incluidos a todas las autoridades, no tienen Consejo de Mayores, nosotros si tenemos un avance, solo que necesitamos ejecutarlo, necesitamos compañeros que entiendan que esta es la dinámica que tenemos que realizar para fortalecer la comunidad. Todos comentan: sí ha avanzado. <i>Persona 1</i>: Te digo en este juicio que iniciamos nos hubieran votado, no dijeran tú no eres nadie, tú no eres este, como te ostentas como gobierno tradicional si tú eres auxiliar del municipio, sin embargo, me lo reconocieron.	
6. Ahora lo que necesitamos es que lleguen compañeros nuestros y que ahora si promuevan conferencias, talleres para los jóvenes, que entiendan que sepan cuál es el régimen en el que estamos, cuáles son los derechos que tenemos como comunidad, cómo la preservamos, como te decía hace rato tienen que entender que <i>si no fortalecemos esos elementos esenciales de la comunidad no va a existir más comunidad</i>, pero ahorita necesitamos que lleguen compañeros que promuevan eso.	

Continúa...

7. Yo creo que lo de la comunidad es un concepto que tenían muy arraigado los abuelos y todavía los padres y eso lo mezclaban con el trabajo organizativo que daban los Valles, ahorita ya estamos en otra generación que son los hijos y es ahí donde ahorita estamos con complicaciones, junto con el modelo económico privado que impactó, entonces ahorita ya estamos en eso, la una, dos, tres, la tercera generación, la más complicada, porque ya no es la misma sensación que tienen con la tierra, con el territorio, incluso yo creo que hay algunos que ni conocen todo el territorio, y eso también va a implicar saber por dónde anda el pensamiento de los jóvenes. Pues sí porque hasta algunos piensan "no pues vamos a entrar a un centro de inversiones como la feria", o sea, ya un pensamiento muy diferente, más mercantilista, ¿no?	
8. Nosotros ya somos de las personas que pienso que va más allá en el futuro, de que si los jóvenes se van a censar, necesitan, yo lo he pensado y lo he comentado, necesitan firmar una carta para renunciar en un futuro, ya que en un futuro puedan salirse del régimen comunal, porque vamos, "habemos" padres muy consentidores que no dejamos que nuestros hijos trabajen, entonces nos va a pasar como en San Jerónimo, quieren hacer algo o los jóvenes quieren tener dinero fácil, pues saldrían del régimen comunal por mayoría y eso viene siendo ya pequeña propiedad y una venta de terrenos por todas partes, ese es el riesgo que uno corre.	<i>Imaginario en contradicción.</i> Los imaginarios al partir de lo intersubjetivo y las coyunturas institucionales, evocan por sí mismos antagonismos, contradicciones y disputas, esto permite afirmar que son dinámicos y que al ubicarse en procesos inacabados, constantemente se estarán resignificando, y lo harán en la medida en que se convoquen desde las subjetividades de distintos grupos etarios. Mientras para los abuelos, los imaginarios comunales se trabajaban desde la comunidad y sus comunitas, y a su vez, esto se mezcla con el trabajo concreto (faenas). Ahora los jóvenes de SPA quizá los están perdiendo, al aspirar a la sola mercantilización de la naturaleza, a tener acceso a varios giros y a sentirse dueños de esos espacios comunes.
9. Los 881 son la Asamblea desde 1992, ya reconocidos legalmente, y son los que toman decisiones sobre la comunidad y en Asamblea, aquí se nombra a las autoridades, al Comisariado y al Consejo de Vigilancia, no solo está el Comisariado. Nosotros le denominamos el Consejo Tradicional de Atlapulco y tiene que ver con estos conceptos que hemos venido trabajando en los años recientes, la autonomía, la identidad, le llamamos Consejo Tradicional, que está compuesto de las otras autoridades de la comunidad, ya decía el Comisariado de Bienes Comunales, Consejo de Vigilancia, Representantes de la Cuestión Agraria y hay otras representaciones que tienen que ver con la comunidad y con la representación ciudadana, en el Bando Municipal están considerados como autoridades auxiliares del municipio y hasta hace años se nombraban en asambleas y se llamaba a la población, asistían comuneros, estos 881 tienen un reconocimiento legal y acá en las asambleas de elección de Delegados se abre a toda la comunidad, estuvieran los comuneros reconocidos o no, y la comunidad elegía a los representantes. Ahora hemos cambiado eso, porque hace ocho o 10 años se nombró y conformó el Consejo de Mayores y ahora se nombran en la Asamblea de Comunero, estas representaciones duran tres años, hay Comisariado, Delegación Municipal, Consejo de Vigilancia y Consejo de Participación Ciudadana, ellos no reciben pago porque tiene que ser un servicio a la comunidad y una vez que están establecidas estas representaciones con sus respectivos integrantes se encargan ya de cuestiones específicas, por ejemplo, el Comisariado tiene que ver con la cuestión agraria, la representación legal de la comunidad, los conflictos y los juicios con otros pueblos. Y la Delegación Municipal tiene que ver la seguridad de la comunidad, dar fe de algunos actos que requieran la participación, como un juez, que se requiera validar, los Delegados son quienes participan y expiden constancias domiciliarias. El Consejo de Participación Ciudadana (Copaci) se encarga de la red de agua potable y no está exento de ver la cuestión de drenaje y de los servicios básicos, ahorita de manera rápida es como la manera de representación, el Consejo de Mayores dura tres años, pero ahí lo interesante es que sale la mitad y la mitad se queda, unos duran tres y otros seis años, y así se va avanzando con el paso del tiempo. La tarea es que nos toca dar recomendaciones a las diferentes representaciones de alguna problemática que se esté dando de la comunidad, y como el Consejo de Mayores tiene toda la información de lo que está pasando en la comunidad, puede tratar por ejemplo lo que ahorita está pasando con los Valles, y hace algunos meses veíamos que no estaba funcionando Bienes Comunales, el Consejo de Mayores decide tomar la acción de que suspendan las entradas a los Valles de manera temporal, en lo que encontramos solución a la problemática y con esta notificación se acata por ser el Consejo de Mayores. Podemos abordar temas de este tipo, pero también nos podemos ir a la problemática de las mayordomías, por ejemplo, ahora que fue lo del temblor, que fracturó el templo y propusimos una comisión que se encargara de los trabajos de rehabilitación y mandamos una propuesta. Se mandó una serie de lineamientos para que se viera cómo pudiera funcionar y se vio lo comunal, así como ese tipo de ejemplos.	<i>Imaginario intersubjetivo decolonial.</i> Dentro del gobierno tradicional de Atlapulco o Consejo Tradicional de Atlapulco, como es nombrado por alguno de sus miembros, existe el Consejo de Mayores, una figura de gobierno tradicional relativamente nueva, su declaración tiene más o menos 10 años. Esta figura del Consejo de Mayores da cuenta del rescate de esa sabiduría de los mayores, del reconocimiento simbólico y de respeto que se tenía con los de más edad. En este sentido, aparece un imaginario decolonial, en el que los mayores aconsejan a los miembros de los otros comités, la Delegación y el Comisariado, para la resolución de problemas comunitarios, pero también para la organización de elecciones en la comunidad.

Continúa...

10. El Consejo de Mayores surgió hace ocho o 10 años, lo interesante es que lo nombra la Asamblea y tiene ese reconocimiento legal, *siempre se ha consultado a los mayores para cualquier tipo de problema* que se presente en la comunidad y me acuerdo que en el 98 [1998], principios del 2000 había problemas con el asunto de la tierra, con los otros pueblos y se llamaba a quienes ya habían representado la comunidad y se pedían estos consejos, en las mayordomías era así, se les pedía consejo para que se supiera cómo se lleva a cabo. De esto pasa a la parte legal, que tiene que ver con el reconocimiento y que sean nombrados por esta Asamblea de Comuneros, que ellos propongan a quiénes van a integrar este Consejo de Mayores y se le da esa figura como parte de toda esta autoridad, y eso es lo interesante, que se han visto estas necesidades y se le ha ido dando forma, entonces ya queda el Consejo de Mayores y no tiene mucho tiempo, hace como ocho años. Y se plantea de esta manera porque lo venimos comentando desde la integración y la formación de nuestro Estatuto Comunal, porque veíamos que alguien estuviera al pendiente de lo que sucedía con la comunidad y vimos ese Consejo de Mayores y lo propusimos en el Estatuto Comunal allí quedan registradas sus atribuciones, figura y lo que le corresponde hacer y en la Asamblea se nombran como 18 integrantes y se decía que fueran de 10 a 20, cumplen ellos sus tres años y se decide que se queden la mitad porque ellos ya conocen todo lo que pasa en la comunidad, por eso es importante que este quede la mitad y la otra se retira, aunque de los que salen también quedan a consideración y algunos también han renunciado por cuestiones de salud y de su trabajo. *De hecho aquí en las representaciones saben que no tienen una paga, porque de por sí hay una fuerte pugna y si les pagamos va a ser más complicado, por eso de entrada saben que es un servicio a la comunidad*, entonces cuando salen y queda la mitad, pasados los tres años, se convoca a la Asamblea de Comuneros y ya se vuelve a integrar a los que habían salido, y complementan con los que salieron y los que quedan, ya así quedan los 18 o 20.

Viene otro cambio y entonces los primeros que se nombraron que ya estuvieron seis años, pero ya entonces les toca salir porque ya cumplieron y tuvieron toda la información y de los que entran solo la mitad sale, lo interesante es que se ha avanzado en el Consejo de Mayores, porque ahora viendo que se han presentado problemas en la comunidad en las últimas dos elecciones de la Delegación y el Copaci, el Consejo de Mayores, es quien organiza la elección de estas autoridades, platica y analiza con el Ayuntamiento la situación de la próxima elección, y entonces el Ayuntamiento dice ya tienen definido ese asunto organicen y nosotros les apoyamos con lo que corresponda nada más, pero quien hace la elección es el Consejo de Mayores y es parte de estas autoridades de este gobierno tradicional.

Otros elementos que atraviesan lo comunal y que están presentes en cada uno de los apartados antes revisitados son las faenas y la propia concepción de identidad colectiva. Sobre las faenas solo habría que agregar que con el turismo, la mayoría dejaron de ser físicas, porque no hay tiempo para ejecutarlas y ahora se cumple con aportaciones monetarias, es decir, la propia figura comunal de faena está en constante contradicción porque surge desde lo decolonial para el trabajo comunitario-concreto y ahora se monetariza, como se menciona en el siguiente testimonio:

Se hacen faenas en los Valles, se hacen faenas para captar el agua por eso somos muy independientes, o sea del gobierno, del municipio, porque nosotros para hacer una obra, para captar más agua, nosotros tenemos que hacer cooperaciones, hacer faenas. Las faenas internas de la comunidad se siguen haciendo y esto es prioridad del Consejo de Mayores,

que se sigan manteniendo. Y hay algunas actividades dentro de las comunidades que sí las siguen haciendo de manera física, pero ya en sí, como el mantenimiento se hace por medio de un personal pagado por las contribuciones semanales, y aquí depende de los giros, porque hay personas que tienen dos giros, un giro, los que tienen dos giros cada ocho días, los que tiene un giro cada 15 días. También hay faenas mensuales en las que van a cobrar a la gente y si no se hace físicamente, se contrata un trabajador y se coloca la especie (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Como se observa, las faenas también son praxis otras, que en determinados momentos están *con, contra y más allá* del Estado, el capital y la enajenación. Y a la vez son un elemento que construye comunalidad, aunque por momentos pareciera que con la incursión de la comunidad en dinámicas neoliberales y de mercantilización de la naturaleza a través del turismo se están desvaneciendo, sin embargo, seguirán en disputa con el capital mientras exista el imaginario de la comunalidad.

Así también la identidad colectiva puede seguir nutriéndose y fortaleciéndose, derivado de la presencia de algunos elementos comunales en detrimento de otros, aunque eso no significa que no haya identidad construida en colectivo desde los comunitas de spa, al respecto un testimonio del Consejo de Mayores, argumenta:

Es que eso es como algo que no nos habíamos cuestionado, porque para nosotros es normal hablar de la tierra, de los cargos, de los parentescos, eso te hace identificarte como un pueblo originario.

Tal vez no todos conocen nuestra raíz y un punto importante para nosotros es el territorio, ya que define nuestro origen y ese origen y antecedente está de dónde venimos. Está latente que somos un pueblo originario y se le ha dado más valor en los años recientes, por lo de la cultura y derechos de los pueblos, se ha logrado que se tenga mayor presencia.

Lo tenemos también en las generaciones de mi edad, habría que ver hasta donde todavía lo mantienen los jóvenes, los de mi edad lo decimos por el antecedente, pero no sé si los jóvenes luchan por su identidad, cuestionan o simplemente los envuelve el concepto de comunidad y de ahí van trabajando, actuando y se van relacionando en los espacios pequeños y pienso ahorita en una mayordomía que tienen la obligación de participar, desde ahí tal vez se va teniendo una identidad y que les preguntas si son indígenas u otomíes. Tal vez digan *que no, pero en sus actos lo demuestran*, y los mayores como yo a partir de los 50 años digamos que sí somos.

Hemos platicado con gente de otros pueblos y tienen un conflicto con su municipio, que nos los reconoce como pueblos originarios a pesar de que lo son, *y a mí se me hace raro, ¿por qué buscar ese reconocimiento ante las autoridades si hay un antecedente histórico y hay una identidad? Para nosotros es natural y no hay nada que cuestionar.*

Tal vez porque así las autoridades no deciden sobre ellos, pero también tienen que ver con la discusión del tema indígena, que ya tienen más de 20 años, y eso ha dado como resultado que se cuestionen y abran los ojos ante la desigualdad que llega a existir. Porque en los Ayuntamientos al acaparar todo, e imponer, han visto que no les favorece y entonces también ha salido mucha gente de los pueblos y ve que se ha dado toda esta discusión. Ya en los pueblos hay gente pensante y ven que no coinciden los modelos municipales con las cuestiones comunales, por eso está lo colectivo y lo privado, aquí entra el asunto de las tierras y la autonomía. Esto es un tema no acabado, algunos están luchando en alguna línea concreta de trabajo, con su lengua, su vestimenta, sus fiestas, sus faenas. Nosotros aquí tenemos nuestro problema con el asunto de los Valles (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Finalmente, para cerrar este apartado de resultados en SPA, quiero rescatar la iniciativa comunal que se trabaja desde el Colectivo “26 de Agosto de 1972”, integrado por comunitas *ñuhju*.

Colectivo “26 de Agosto”, como emblema de utopía concreta

Mención aparte debe tener esta praxis otra, vía la organización de un colectivo, este lleva por nombre “26 de Agosto de 1972” y su historia, objetivo y actividades, nos las comparten algunos de sus miembros:

En los años sesenta cuando no era permitida la venta de propiedades sociales como ejidos y comunidades, en la comunidad se vendieron varias parcelas a personas que no eran de la comunidad, cuando la comunidad analizó esa situación, que había terrenos vendidos, en una Asamblea se acordó por mayoría que se iban a respetar esas ventas, siempre y cuando los que habían comprado no comprarán un terreno más y se les comunicó la decisión de la Asamblea. Se les comunicó a los compradores que ya no podían comprar un metro

más, lejos de respetar el acuerdo, compraron más y empezaron a cercar lo que ya habían comprado. Al grado de que, no sé si ya conozcas, la casa del Tepehuaje (que es icono de esa comunidad) lo compró un suizo, el dueño de los Gerber, Pablo Gerber e hizo una cabaña muy bonita, un chalet suizo, entonces quiso tomar control del territorio. Platican los compañeros que se tomó la atribución de cerrar el camino a un lado de la cabaña, por ahí junto a la cabaña pasa un camino ancestral que va hacia la Ciudad de México, y los compañeros volvieron a juntarse porque ya no podían transportarse, no podían pasar. La decisión fue encargarle al Comisariado en turno que recuperara esos terrenos. Y así como el maestro Nepta, como ahora tú, siempre ha habido gente que como que se enamora de la lucha de la comunidad, que en aquel tiempo había un abogado de nombre Lorenzo Urs Figueroa, también daba clases ahí en la UAEMÉX, y que los orientó para buscar la unidad de esas mentes.

Y aunque había resistencia de la propia Comisión Agraria del Estado de México, los compañeros se organizaron, buscaron el modo y forzaron a que emitiera una resolución, y hasta donde entiendo fue la primera restitución a nivel nacional la que le dieron a Atlapulco. Entonces, vinieron las comisiones, la Comisión Agraria Mixta le vino a devolver las tierras y empezaron la restitución.

Después se suscitaron acontecimientos muy tristes para la comunidad, porque los que habían vendido querían seguir vendiendo y *se enojaron porque no pudieron, vino una confrontación que terminó en un zafarrancho donde hubo pérdida de vidas*. Entonces, la comunidad a partir de ese momento como que recuperó su identificación con la tierra, revaloró su condición de comunidad, con derechos. *Así en el 72, la recuperación de las tierras* y en el 73 los hechos dolorosos.

Tenemos ejemplos, quizá más cercanos, como Tepexoyuca, que no ha vendido y hay muchos asentamientos irregulares que se vendieron. El caso de Xalatlaco, Tilapa; quizá por el tipo de terreno, el más cercano es aquí en el Tarasquillo, está vendido y todo cercado. Eso hubiera sucedido si se hubieran permitido las ventas, gracias a Dios se conservan las áreas comunes y que esas áreas comunes se convirtieron en el punto del desarrollo de la actividad turística, por eso es importante. *Ahora, nosotros decimos que reaccionamos en honor con los compañeros que hicieron esa lucha* y que se identificaron a su vez con el grupo Calpulli, fue un grupo de trabajo, un grupo político que defendió esas causas. Nosotros no nos llamamos Calpulli, pero los compañeros dijeron que nos debíamos hacer llamar *Colectivo “26 de Agosto de 1972”, en honor al conocimiento de la restitución de las tierras*. Así es como nos llamamos.

Como tal el colectivo se integró en 2010, a propósito de que los compañeros Félix, Juan, y otros que están involucrados, pero no muy frecuentemente, mi compañero Camilo, Delfino y Mario, fuimos parte de una administración comunal y en esa intentamos generar un plan de trabajo que atendiera los asuntos de fondo de la comunidad, las problemáticas, e intentamos hacerlo con planeación, con organización y metodología. Acudimos a distintas universidades, entre ellas la UAEMÉX, a través del maestro Nepta y su plan de trabajo que propusimos a la Asamblea, se aprobó, y luego tratamos de ejecutarlo. En ese plan de trabajo también había el planteamiento de solución a problemas permanentes: como el agua, el drenaje, la falta de calles y urbanización, también visualizar el asunto del turismo que era desde ese momento la actividad principal de la comunidad. Entonces, es difícil la cuestión interna de la comunidad. Aunque le avanzamos al plan de trabajo y pudimos concretar muchos de los planteamientos ahí establecidos, un acto que tiene que ver con la autonomía de la comunidad como es reclamarle a una entidad federativa, como la Ciudad de México, una compensación por el agua, tal vez siglos atrás se llevaban sin darle nada a la comunidad. Se tradujo en soluciones a esos planteamientos que se habían hecho en el plan de trabajo, en términos de que se regresaron aguas, tanques de almacenamiento y se mejoró la red de agua potable.

Entonces, eso fue lo que incentivó a mantenernos organizados con la idea de seguir realizando un proyecto como ese, ahorita vamos a ampliar un poco la idea que tiene que ver con el turismo. Aparte perdimos la elección del comisariado por muy pocos votos, y la gente con el ánimo de, “¿pues qué vamos a hacer?” Hay que tratar de mantenernos organizados para volver a tomar la dirección de la comunidad a través del Comisariado, entonces eso nos motivó. En un principio dijimos, “¿pues cómo jalamos a la gente que tiene desconfianza de la idea de organizarnos?, ¿qué decimos?, ¿qué hacemos? ¿Les decimos que tenemos una idea de modernización de la comunidad o decimos que somos socialistas? o ¿qué decimos?” No encontrábamos realmente algo que nos vinculará o nos convenciera del todo.

Hasta que alguno de los compañeros dijo, “¿pues qué estamos esperando? Tenemos tierra, tenemos nuestro trabajo, conocemos el trabajo del campo. Pues vamos a trabajar”. Y así empezamos como un grupo de trabajo que se proponía generar auto-actividades y recuperar los saberes de la milpa e irnos por ese lado sin dejar el lado de la política, el análisis, y empezamos a buscar cómo entrar al fondo del asunto. Entonces acordamos tomar varios cursos, uno que se llamó el curso de los bienes comunales y de ahí empezamos a incursionar en cosas que, aunque las viviámos no teníamos el conocimiento

como creíamos; por ejemplo, nos preguntaban en esas reuniones, a ver, ¿qué son los bienes comunales? Y hasta nosotros que habíamos estado en el frente de la comunidad no teníamos claro. Incluso yo que había estudiado derecho y que había visto el derecho agrario, no lo tenía muy claro. *En realidad, no sabíamos, aunque lo vivíamos, lo sentíamos, no teníamos claridad.*

Y empezamos a reflexionar sobre asuntos importantes de la comunidad, íbamos combinando la parte de la siembra y la parte de la reflexión con otros talleres. Hablamos del turismo con unos geógrafos de la Metropolitana [UAM], hablamos del ordenamiento del territorio, estos temas, el gobierno comunal, el estatuto, la ley agraria, estuvimos reflexionando hasta muchos ya estábamos convencidos con este conocimiento, pero muchos fueron cambiando en la necesidad de organizarnos para ejecutar un proyecto de comunidad, un proyecto que recuperará su esencia primero, sus saberes pero que también defendiera esos derechos.

Que por cierto ni nos dábamos cuenta, pero más adelante nos enteramos que a partir del 2011 los derechos humanos en general evolucionaron a un grado de relevancia en el país y en todo el mundo, en especial, el derecho de los pueblos indígenas originarios. Empezamos a visualizar. Esa es la parte oficial. *Pero en la parte del colectivo es un espacio de pensamiento-reflexión, de consciencia o de manera subconsciente de pertenencia a un lugar, en este caso a un territorio en la comunidad,* y que ese si lo heredamos, aunque no nos los dijieran nuestros abuelos como tal, porque en su momento hubo quien defendió la tierra hace 50 años, pero antes de ellos hubo quien la defendió contra quienes peleaban la resolución que les dio el estatus de comunidad de derecho.

Y antes, sin tener ese reconocimiento, simplemente por el sentido de pertenencia que teníamos con el territorio, se defendió contra otras comunidades. Y seguramente antes de los españoles, contra otras tribus. *Digamos que nosotros somos una continuación de un proceso de identificación con el territorio, con el hábitat.* Desde entonces, ya como lo mencioné, está la parte oficial, pero venimos de ese proceso, ¿no? Entonces, en realidad, ese es el colectivo, *somos una parte consciente de la comunidad ahora que reconoce todo ese esfuerzo de comunidades anteriores para llegar hasta acá,* y planteamos que a futuro se pueda preservar o se pueda mejorar el territorio, pues aún no está del todo bien, se puede mejorar la organización, *los recursos, porque algunos están debilitados, es decir, que se fortalezcan todos esos elementos esenciales de la comunidad* (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

El Colectivo “26 de Agosto” también está relacionado con el turismo:

A partir de esa situación de preservar los espacios comunes, se dio la posibilidad de desarrollar una actividad turística que nació ahí en la Marquesa, que también tiene que ver con un acto de defensa del territorio, parte del territorio de la comunidad en el año de 1936 fue afectado para conformar el parque Miguel Hidalgo y Costilla. En compensación a la comunidad, porque no hubo indemnización, le permitieron que gente de nuestra comunidad (aunque no era nuestro territorio, no era de Atlapulco) desarrollaran actividades turísticas muy básicas. Venta de alimentos, renta de cabañas, creo que hasta ahí se limitaban.

Sin embargo, como estaba muy lejos y aquí había áreas comunes, empezaron aquí justamente en el Potrero, empezaron a desarrollar esas actividades aquí en la zona. Eso combinado con parte de la actividad que nos han explicado los arquitectos, ingenieros y geógrafos de la UNAM, que nos mencionaron que la comunidad hacia el futuro tiene una vocación turística derivada de dos situaciones específicas: la primera es la belleza escénica, la cantidad de bosque, y la otra, el crecimiento exponencial de las ciudades que buscan válvulas de escape para el esparcimiento de todos los habitantes de esas regiones. Nos dijeron ellos, “mientras mantengan su ecosistema en buenas condiciones y resulte atractivo, haya espacios abiertos y todo lo que estos significan, y las ciudades sigan creciendo, ustedes se van a convertir en esa válvula de escape natural”.

El planteamiento que desde entonces nos hemos hecho es explicar, que a lo mejor medio lo veíamos o lo entendíamos, pero no así con esa claridad; entonces el planteamiento es ¿cómo convivimos? Como decía el amigo Pedro, geógrafo, español: con esa naturaleza que es nuestra bendición, pero también puede ser nuestra perdición, porque si no lo hacemos bien podemos acabarnos la gallina de los huevos de oro, entonces, ¿cómo construir un planteamiento que equilibre, por un lado esa situación natural que vamos a buscar por esos espacios, que genere economía para los habitantes de la comunidad, pero cómo hacemos para no deteriorar el bosque y mantener siempre ese atractivo? Tiene mucho que ver con ese ordenamiento territorial, tiene que ver con una buena planeación, con un rescate, ¿cómo aprovechar lo que se tiene? Por ejemplo, el núcleo urbano, los arquitectos planteaban que el turismo no se quedara en los Valles, sino que se trasladara a la comunidad. Desde esa perspectiva, que la comunidad fuera logrando una imagen urbana que resultara atractiva para el disfrute de los propios, pero también de los visitantes, y que no necesariamente tuviéramos que caminar para el bosque, para

esa llegada de los turistas, sino que pudiéramos atraerlos al centro de la comunidad. Esos planteamientos se han quedado ahí y se los hemos hecho saber a la Asamblea, pero no siempre prosperan y no han sido acabados, muchos han sido inconclusos. Y no se ha acabado de plantear a la comunidad este tipo de cosas por su naturaleza (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

Conclusiones

San Pedro Atlapulco es una comunidad compleja, atravesada por elementos externos desde los imaginarios instituidos, coloniales y enajenantes del neoliberalismo, el Estado neoliberal, el capital y el libre mercado, así como la nueva ruralidad y el turismo rural, este último presente en la comunidad desde 1936, con el decreto del Parque Nacional Miguel Hidalgo y Costilla, y en el que las nuevas ruralidades —que se gestaron en el contexto mexicano a partir de la crisis agrícola nacional de la década de los setenta y que se recrudecieron en los ochenta, con la política económica denominada nueva ruralidad— insertaron nuevas dinámicas productivas en los espacios rurales, que no solo modificaron la demografía en la comunidad local, al impulsar la migración a la Ciudad de México, sino que motivaron la desaparición de la lengua *ñuhju*, la vestimenta tradicional, el desplazamiento de la agricultura, la mercantilización de la naturaleza, la creación de los Valles Turísticos e impusieron un modo de vida diferente al de los abuelos o ancestros.

Significó un cambio radical en los imaginarios intersubjetivos del pueblo originario, de los comunitas *Ñuhju*, ya que constantemente luchan y resisten para que la comunalidad sobreviva a los embates del sistema capitalista, a las nuevas ruralidades, al Estado, a sus imposiciones o despojos, y al propio pueblo que alberga sujetos enajenados, sumergidos en dinámicas individualizantes y empresariales.

El imaginario que sigue robusteciéndose es el de la propiedad privada, ser prestadores de servicios turísticos e incursionar en el turismo porque ahí hay dinero, economía fácil. Se hace uso irracional del bosque y sus bienes, como el agua para satisfacer necesidades recreativas de estos turistas, que son sujetos ajenos a la comunidad y sus dinámicas, y que en la mayoría de los casos consumen, desde la indiferencia, la diferencia.

Lo comunal se contradice y está en constante disputa con los sujetos enajenados de la comunidad, pero también en otros momentos se fortalece con los comunitas y su gobierno tradicional, con sus utopías concretas, en suma, con sus imaginarios intersubjetivos decoloniales a través de mediaciones desde las praxis otras, como el surgimiento y permanencia del Colectivo “26 de Agosto”, con la aprobación del Estatuto Comunal y su entrada en vigor, con la creación del Consejo de Mayores y con esa identidad colectiva que no está objetivada ni en la lengua ni en la vestimenta (porque ya desaparecieron), pero sí en las subjetividades y praxis otras, y es que lo *ñuhju* no se verbaliza, se vive, se siente, se practica y se defiende.

Imaginarios intersubjetivos decoloniales

En la comunidad se presentan tres tipos de imaginarios, los intersubjetivos, los instituidos y en contradicción. Los imaginarios intersubjetivos presentes en este pueblo originario evocan el derecho a la autonomía y su lucha constante por obtenerla, se busca permanentemente el gobierno bajo sus usos y costumbres, se resiste contra la dominación y el control, paulatinamente se protesta porque no son comunitas que se sometan a las imposiciones del Estado y el capital, ellos son sujetos politizados que se organizan para defender el imaginario de la comunalidad.

Constantemente se buscan formas alternativas de convivencia comunitaria, de arraigo a sus creencias ancestrales y de fortalecimiento a su cohesión social, a través de la reproducción de praxis otras, como mantener sus oratorios y los ejercicios de ritualización, disfrazar sus dioses ancestrales con nombres, facciones y ropaje católico, venerar a la semilla-maíz desde su evocación simbólica de vida y muerte.

En estos imaginarios también se hacen presentes las utopías concretas, a través de la figura de correspondencia, como elemento que pertenece a procesos de reproducción orgánica desde los comunizares. Así, la correspondencia implica mandar invitaciones a los pueblos circunvecinos para que asistan a la fiesta y convivencia comunal de San Pedro Atlapulco, esto les permite mantenerse más juntos, como bien se mencionó en una narrativa compartida, y reproducir esquemas de igualdad y compartir, debido a que en esas fiestas tradicionales no hay diferencias sociales: “Todos nos juntamos, todos bailamos, todos comemos y todos tomamos, es lo más lindo que se puede dar en Atlapulco” (Diálogos horizontales, SPA, 2021).

También en estas narrativas compartidas, en las que se visibilizan los imaginarios intersubjetivos, se hace alusión a la posibilidad y derecho que tienen las comunidades originarias de construir un conocimiento propio, una epistemología suya: “Las historias son interpretativas, hay que adaptarlas a nuestros modos de vida” (Diálogos horizontales, SPA, 2021). La generación de un conocimiento situado, desde los propios lugares de enunciación de las comunidades originarias, es posible, lo que da cuenta de utopías concretas y praxis otras a través de procesos alternativos de reproducción epistémica.

El gobierno tradicional, como elemento que sostiene y despliega la comunalidad, a través del seguimiento a las fiestas tradicionales, la convocatoria a las faenas, el intentar que los fondos monetarios recaudados en cada administración puedan beneficiar a la comunidad en su conjunto y a los propios Valles Turísticos, evoca imaginarios intersubjetivos.

Aunque lo anterior no exime el hecho de que algunas administraciones del gobierno tradicional hayan incurrido en malas prácticas, como acciones de corrupción y desvío de dinero para el beneficio propio o de algunos grupos de poder. Incluso la sola lógica de conformación de la Asamblea es *per se* una forma de exclusión comunitaria, con la que se niega al grueso de la población ejercer la posibilidad de tener voz y voto, de manifestar sus acuerdos o desacuerdos y de elegir a su gobierno tradicional. En este escenario, es evidente que el mundo social es contradictorio, por tanto, no se busca ni idealizarlo ni romantizarlo, sino interpretarlo.

Otro elemento por destacar desde el gobierno tradicional es la creación del Consejo de Mayores, que da cuenta del rescate y reconocimiento de esa sabiduría presente en los comunitas mayores.

La figura de los fiscales y las mayordomías como autoridades locales en la iglesia son evidencia del ejercicio de la autonomía, en el seno mismo de la administración eclesiástica, como formas que muestran que es posible afirmar negando las imposiciones y dogmas colonizadores de la religión católica, al demostrar que es posible una organización y administración propia eclesiástica en un pueblo originario.

Respecto a los Valles Turísticos habría que mencionar que la decolonialidad se hace presente desde pensar al territorio como comunal, donde los Valles son tierra (*joi*) de todos, territorio compartido, y cuando existe y se aplica este imaginario no es necesario delimitar el territorio, porque mientras los comunitas no busquen extenderse o expandir territorialmente sus giros no hay razón para marcar colindancias.

Finalmente, mención aparte merece la creación y permanencia del Colectivo “26 de Agosto de 1972”, surgido en honor al conocimiento de la restitución de tierras comunales en la década de los sesenta y su recuperación en 1972. El colectivo es el resultado de la organización y lucha por el territorio del grupo Calpulli.¹¹ Este colectivo es un espacio de pensamiento-reflexión, una continuación de un proceso de identificación con el territorio comunal y una parte consciente que vive y reconoce la resistencia y la lucha, porque se tiene la firme convicción de que *otro mundo es posible*.

Imaginarios instituidos coloniales

En los Valles Turísticos, donde se generó el derecho a los giros o usufructos turísticos, con el tiempo se fue gestado en los comunitas la idea de expandirse territorialmente para recibir a más visitantes y comensales, e incluso en un afán de competencia con ese otro que ya no es más un vecino, sino la competencia directa.

Para ser más competitivos, habría que adoptar otras actividades recreativas y materializadas, en que lo materializable de los imaginarios aparece en las formas de los dinosaurios, que se han colocado en Rancho Viejo y el Valle del Silencio, así como los conejos de Pascua en el Valle del Conejo, estos monumentos son expresiones capitalistas que intentan sembrar otros referentes identitarios en la comunidad, pero que son una manera de cosificar el espacio forestal en los Valles.

Situación parecida ocurre con las actividades recreativas, se pasó del paseo a caballo, al paseo en motos, se agregaron actividades de turismo de aventura como la tirolesa y el tiro con arco, existe también *gotcha* y esferas acuáticas, es decir, se diversificaron las actividades turísticas retomando referentes homogeneizantes capitalistas sobre recreación y diversión, esto bloquea las propias formas y posibilidades de expresión creativa, lúdica y de esparcimiento que pueden tener y compatir los comunitas de San Pedro Atlapulco.

Otro imaginario muy activo y palpable es del de la propiedad privada, que se disfraza, en el caso de los restaurantes ubicados afuera de los Valles Turísticos, como propiedades que están en posesión. De estos llama la atención: su extensión territorial,

¹¹ Había propiedad comunal de la tierra, aun cuando el usufructo era familiar en su mayor parte. Las autoridades del *calpulli* distribuían las parcelas. Los miembros del *calpulli* tenían derecho a las tierras *calpullalli* disponibles (Vela, 217).

su arquitectura, el nivel de vida de los “dueños”, la identidad empresarial que ya adoptaron los dueños y el uso irracional e individualizante que hacen de los tres bienes comunales más importantes en la comunidad: la tierra, el bosque y el agua. El capital no solo produce mercancías, también sujetos enajenados.

El turismo además desplazó actividades productivas tradicionales, como la siembra de maíz y la producción de pulque, esto fracturó las celebraciones que conmemoran el ciclo agrícola, se desfasan algunas celebraciones tradicionales que aún se reproducen, se debilita el tejido social nutrido en la convivencia festiva al no contar con la posibilidad de asistir a las fiestas del pueblo, por atender los negocios en los centros o parques turísticos.

En este sentido se adaptan palabras desde el vocabulario capitalista, que implantan mecanismos de mercantilización y cosificación turística hacia el espacio forestal, en la percepción sobre lo que significaba un Valle en la memoria ancestral y en lo que actualmente se está convirtiendo: un parque recreativo, ajeno a toda la cotidianidad del pueblo *ñuhju*.

Las pocas actividades agropecuarias que aún se mantienen en la comunidad están supeditadas a las necesidades de insumos que tienen los Valles, por ejemplo, el abasto de trucha y la producción de forrajes para alimentar a los caballos, que se han convertido en recursos recreativos de desplazamiento en los Valles.

Lo anterior también ha ocasionado que los comunitas en SPA, ya no sean autosuficientes en cuanto a la producción agropecuaria se refiere, es decir, el turismo les quitó su independencia alimentaria.

En este marco, la comunidad entró en las dinámicas de las nuevas ruralidades y la nueva ruralidad, esta última como política económica neoliberal, al pensar su territorio desde la multifuncionalidad y transformar sus dinámicas productivas tradicionales, para atender las diversas funciones que supuestamente debe tener su medio rural y natural. El pueblo originario pasó de ser campesino, a ser comerciante y de ahí a evocarse como prestador de servicios turísticos, en los parques o centros turísticos de la comunidad.

La nueva ruralidad desde ese imaginario hegemónico de la multifuncionalidad del territorio impregnó a los entes gubernamentales, las comunidades académicas y científicas de tal construcción económica y política, en que esta doctrina económica se sumergió en los pueblos originarios y lo hizo a través de los programas gubernamentales y también mediante la colonialidad del pensamiento académico,

de ahí que el territorio de SPA, ahora cumple con diversas funciones: 1) tiene una vocación turística indiscutible, 2) una belleza escénica específica, y 3) las condiciones en las que actualmente se encuentran sus ecosistemas posibilitan y motivan los desplazamientos turísticos. Así SPA es una válvula de escape de las selvas de concreto, desde el imaginario turístico.

El imaginario más preocupante que se está gestando en la comunidad es pensar el turismo como medio a través del cual se consigue dinero fácil, esto ha ocasionado que más del 85% de la población esté involucrada en la actividad turística, existe una dependencia económica hacia el turismo que los está enajenando de la relación armónica y ancestral que tenían con sus otredades: vecinos y naturaleza; los está separando de sus referentes identitarios, sentidos, vividos y reproducidos.

Dicho imaginario introduce valores en la comunidad desde los principios del libre mercado, como la competitividad, la sobreexplotación, la expansión y la diversificación, atravesados por una racionalidad instrumentalista. Se ha perdido la independencia agroalimentaria, se está agotando el recurso hídrico y está desapareciendo el bosque.

Al dinero le llaman economía, ahora son prestadores de servicios y ya no más campesinos; asumen que el desarrollo económico también genera implicaciones negativas, mismas que absorben. Están conscientes que la actividad turística es uno de los medios más fáciles para conseguir dinero, se asume que el turismo genera conflictos y que las personas se hacen más flojas. El alcoholismo, la drogadicción, la deserción económica y hasta los matrimonios desechables, se vinculan con el turismo, ante estos sucesos lo que queda por afirmar es que la comunidad, a pesar de que constantemente lucha contra el neoliberalismo y sus formas de dominación y colonización, hoy en día también está atravesada por fuertes imaginarios institucionalizados que ocasionan fuertes impactos en ella.

Imaginarios en contradicción

Primero se debe mencionar que estos tipos de imaginarios fueron los que estuvieron más presentes en la comunidad, ya que en las narrativas compartidas existe una fluctuación constante entre lo decolonial y lo colonial, lo intersubjetivo y lo instituido, lo enajenante y lo comunal.

El imaginario que constantemente se evocó desde la contradicción fue aquel con el que se pasó de compartir un territorio comunal, en el que había cooperación y se trabajaba de manera comunitaria para construir los Valles Comunes, y permitir que las familias de Atlapulco pudieran desarrollar dos giros turísticos, a sentirse dueños del espacio territorial que ocupaban sus giros y, no suficiente con ello, solicitar más giros y buscar ocupar más territorio, de esta forma existen comunitas que actualmente tienen más de cuatro giros y restaurantes que no se limitan a los 15 m × 30 m que estipula el Estatuto Comunal.

Es aquí donde continúan en los imaginarios en contradicción y aparece la figura del gobierno tradicional, que crea y aplica el Estatuto Comunal. Este instrumento normativo que los comunitas legitimaron en Asamblea es ahora su “constitución chiquita” —como se mencionó en las narrativas compartidas— y, por tanto, es una herramienta que determina la organización de la comunidad *nubju*, aunque también es un instrumento que sanciona, por ello se hace referencia a él para llamar la atención a los comunitas sobre la expansión de sus giros, o en todo caso para detener los permisos de los giros, el documento funciona, primero, mientras no se genere un mecanismo para regular la concesión de más giros a las familias que tienen más de cuatro y, segundo, para sancionar la expansión territorial de los que ya existen.

Es urgente y necesario poner en marcha lo anterior, porque de lo contrario se estará respaldando el imaginario individualista y la ambición de siempre querer y obtener más de lo necesario para vivir: más giros, más territorio y más dinero. Por todo este proceso es que existen posesionarios fuera de los Valles, que se evocan más como empresarios, que como comunitas de un pueblo originario.

En medio de este contexto, se siguen gestando otros imaginarios en contradicción, cuando desde el imaginario comunal se respetan las posesiones de ese otro que ha decidido no pensar en lo comunal porque actúa desde el imaginario enajenante de la individualidad, la riqueza, el acaparamiento y la explotación de sus empleados, que son sus vecinos con puestos de trabajo precarizados.

Otro imaginario en contradicción se gesta desde las faenas, que constantemente se desplazan entre las físicas (trabajo concreto) y las monetarias (mediadas por la forma valor-dinero); aunque el objetivo final de las mismas es atender las necesidades de la comunidad y los Valles Turísticos. Aquí también aparece la figura del gobierno tradicional, que recauda y administra, aunque no siempre lo hace de manera equitativa.

En este sentido el gobierno tradicional también recibe aportaciones económicas de los Valles, a través de la renta de quioscos y el cobro de estacionamientos, por servicios ambientales (proveeduría de agua a la Ciudad de México y Lerma), aprovechamiento forestal, venta de agua a empresas privadas y el criadero de truchas, entre las actividades más importantes, esto genera cuantiosas entradas a cada administración en turno, sin embargo, la administración equitativa y el ejercicio de buenas prácticas económico-administrativas no siempre es posible, aunque sea un gobierno tradicional comunal.

En este punto habría que cuestionar, ¿cómo un gobierno tradicional se sostiene, en parte por una imposición agraria, que ha facilitado la existencia de cotos de poder y el desvío de recursos hacia particulares o hacia grupos que ostentan el gobierno tradicional (debido a que quienes llegan al gobierno tradicional casi siempre son los mismos, porque el Censo Agrario no se ha actualizado desde 1992)?

Lo anterior nos lleva a un imaginario intersubjetivo que contradice al anterior: “Copaci y Delegación son los representantes de la comunidad ante el Ayuntamiento y no los auxiliares del Ayuntamiento en la comunidad” (Diálogos horizontales, SPA, 2021), lo cual afirma que el gobierno tradicional está integrado por la convergencia de figuras estatalizadas e institucionales, como las ancestrales, ya que no es la figura normada la que está presente en la comunidad, sino la persona, el o la comunitario originario de la comunidad.

Respecto al turismo, se menciona que esta actividad permite disfrutar lo que se tiene: territorio, agua y bosque y, en consecuencia, también permite compartirlo con los turistas, pero ese compartir implica un intercambio monetario que al final se convierte en el medio para generar “un crecimiento económico” en la comunidad. Se pasa de concebir a los Valles como bienes naturales comunes a percibirlos desde la mercantilización, al nombrarlos como parques y centros turísticos se convirtieron en mercancías que se pueden explotar y vender.

Es evidente la manera en que se adaptaron las categorías del modelo económico hegemónico para dar cuenta de su cotidianidad (ingreso per cápita, *modus vivendi*, espacios económicos, comerciantes, prestadores de servicios turísticos, clientes, centros o parques turísticos, etc.) y la forma en que se asimila una nueva actividad productiva en detrimento de las tradicionales, en este caso el turismo desplazó a la agricultura y a la producción del pulque, y como se argumenta desde los testimonios, incide negativamente en el aprovechamiento escolar al provocar deserción. Este tipo de problemáticas no son ajenas a la comunidad, por lo que desde miradas otras y posturas críticas se están buscando alternativas.

Se implanta un imaginario instituido de la explotación de los bienes naturales, se habla de desarrollo económico y de los problemas ambientales que genera, aunque se aceptan las dinámicas adversas ocasionadas por la actividad turística desde el imaginario de la enajenación de los bienes que por tanto tiempo los ha sustentado. A la par surge y se fomenta el imaginario de que la actividad turística es uno de los mejores medios para hacer dinero fácil.

Similitudes y diferencias entre las comunidades y sus imaginarios

Como se explicó en el apartado teórico, los imaginarios intersubjetivos decoloniales son las construcciones epistémicas y praxis otras o utopías concretas desde lo común; es decir, los imaginarios sociales se significan y evocan en lo común, por tanto, los imaginarios intersubjetivos decoloniales son los comunales, que apuestan por una vida en colectivo que beneficie al conjunto de la población, desde la raza, la clase y el género.

En El Alberto y San Pedro Atlapulco esto está presente desde el momento en que reproducen un sistema sociopolítico propio, pues su gobierno tradicional fomenta las faenas y los cargos tradicionales como un deber que se tiene con la comunidad.

Las faenas son un mecanismo no solo de apoyo al más necesitado, sino una forma de distribuir el bien común, al realizar trabajos de limpieza en la localidad, construir proyectos comunes, pavimentar calles, distribuir agua potable, y otras actividades. Una autoridad local comenta lo siguiente: “Las faenas permiten tener lo que no hemos tenido” (Diálogos horizontales, El Alberto, 2021).

Como contraparte existen los imaginarios instituidos, que son significantes oficializados que evocan el libre mercado y el apoyo hacia la reproducción de este sistema, a través de programas gubernamentales que incentivan proyectos que detonan el territorio y explotan los bienes naturales y que, por tanto, fomentan una idea de crecimiento económico, que en el mejor de los casos, solo genera empleo para la población, como un aparente medio de subsistencia para la comunidad local. En este sentido, las comunidades de estudio comulgan con la diversidad de imaginarios, ya que mientras se profesan imaginarios intersubjetivos decoloniales desde la comunalidad, también se acepta el apoyo colonial del Estado-neoliberal.

En estos escenarios de disputa surgen los imaginarios en contradicción, que es desde donde se gesta una aparente convergencia y aceptación entre los instituidos

y los intersubjetivos, aunque siempre habrá una mayor inclinación o prevalencia de alguno de ellos, dependiendo el caso, el contexto y el lugar de enunciación.

En este punto me gustaría remarcar algunas similitudes respecto a los imaginarios en las dos comunidades de estudio. En ambas existe un gobierno tradicional, que es el que cuida y reproduce el imaginario comunal a través del llamado a las faenas, la organización de los distintos comités y el seguimiento a la administración de los proyectos turísticos, de donde se recolectan recursos monetarios para atender las necesidades de las comunidades, ya sea a través del mantenimiento de los servicios públicos o de la reinversión en los proyectos.

El territorio es concebido como el soporte de lo comunal y sus bienes naturales y culturales, en él se trabajan los proyectos turísticos que intentan beneficiar a todos los comunitas a través de la participación, ya sea mediante los usufructos (giros), en el caso de SPA, o a través de la generación de empleos en el Alberto, también es la casa compartida, comunal de sus habitantes, en la que se tejen lazos de convivencia, pertenencia e identidad.

Es el espacio que alberga las milpas comunales, que administran los fiscales en SPA o las siembras comunales de alfalfa del grupo del Comisariado, en El Alberto.

Para el caso de las faenas en las dos comunidades, se comenzó con el trabajo concreto, es decir, el comunitario físico; sin embargo, con el paso del tiempo eso cambió a faenas monetarizadas. En el Alberto fue el resultado de la migración, más de la mitad de su población se encuentra en Estados Unidos y la única forma de cumplir las faenas es pagándolas o pagando un suplente para que las realice. Por su parte, en SPA, la mayoría no se cumplen de manera física porque los comunitas trabajan fuera de la comunidad o están muy ocupados en los Valles Turísticos.

En cuanto a las fiestas tradicionales, en el Alberto existen diferentes tipos de iglesias, cuyas celebraciones ya no están vinculadas al ciclo agrícola, es decir, solo se llevan a cabo celebraciones internas, para atender a las lógicas de sus propias creencias, ya que dos de ellas son evangélicas y una católica. En SPA, a diferencia del Alberto, sí atienden todo un calendario de celebraciones católicas íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola.

En este sentido aparece la primera diferencia entre las dos comunidades de estudio. En el Alberto no se cumple con los cuatro elementos de la comunalidad, pues hacen falta las festividades o celebraciones ligadas a usos y costumbres, aunque esto no afecta ni a la comunalidad ni a la cohesión social, como se argumenta en el siguiente

testimonio: “Antes cada quien trabajaba sus manzanas, pero derivado de la reunión con las tres iglesias se decidió trabajar para todos”. Mientras tanto, en SPA, sus fiestas tradicionales organizadas por las mayordomías, fortalecen la unión y la convivencia en la comunidad.

Otros elementos que marcan la diferencia entre SPA y el Alberto son los que abonan a la identidad colectiva. La lengua en SPA ya se perdió, en los diálogos de saberes se menciona incluso que en la comunidad solo hay dos personas que aún la hablan, mientras que en el Alberto más de la mitad de la población sigue hablando *hñāhñú*. En cuanto a la vestimenta en las dos comunidades se ha perdido, como consecuencia de la migración.

En el tema del gobierno tradicional, la Asamblea en El Alberto está conformada por el total de la población de la comunidad, mientras que en SPA, desde 1992, está integrado solo por 881 comuneros. En el gobierno tradicional, específicamente en el grupo del Delegado, en SPA solo existe un presidente, tesorero, secretario y vocales, pero en el Alberto, además de estas figuras se encuentran dos subdelegados y ocho baristas. En SPA existe la figura del Consejo de Mayores y en el Alberto no.

Respecto a la administración de los proyectos turísticos, en SPA existen siete Valles Turísticos y en el Alberto, solo dos proyectos turísticos (el Parque EcoAlberto y el Gran Cañón), sin embargo, toda la comunidad es propietaria, por tanto no existe la figura del giro o usufructo como en SPA, por ello, en esta última comunidad el problema con la propiedad privada se ha hecho más presente, debido a que se fragmentó el territorio comunal.

A la par, en los proyectos turísticos de El Alberto hubo una mayor incidencia y apoyo por parte de los programas gubernamentales federales y estatales, y en SPA solo del gobierno municipal y en menor medida.

La población en el Alberto asciende a 3 000 habitantes, mientras que en SPA son cerca de 5 500 habitantes, casi el doble del Alberto. En las dos comunidades se aprovechan los bienes naturales, pero desde distintos ecosistemas. El Alberto está ubicado en zona desértica y en Atlapulco la zona es fría con bosques de pino, aunque el principal recurso que se aprovecha es el agua que alimenta a su zona forestal. En el Alberto también es el recurso hídrico el que se aprovecha, a través de aguas termales.

En el Alberto, la población migró desde los años setenta a Estados Unidos y en San Pedro Atlapulco desde los cincuenta a las ciudades cercanas, como Ciudad de México y Toluca, lo que implicó que en las comunidades se modificara la arquitectura

tradicional, aunque este fenómeno es más evidente en el Alberto, porque sus casas cuentan con toda la estructura y el diseño de una casa estadounidense.

Sin embargo, a pesar de todas las diferencias, la gran similitud que las une es que pertenecen a variantes del otomí y que comparten y reproducen el imaginario intersubjetivo de la comunalidad por sobre las contradicciones, disputas y antagonismos que se gestan, gracias a los distintos imaginarios colonizantes y enajenantes desde el neoliberalismo, el Estado neoliberal, la nueva ruralidad y sus ruralidades, así como las dinámicas que implementó el turismo rural en sus territorios.

CONCLUSIONES

Aunque este proyecto de investigación comenzó con una idea específicamente abstracta y por tanto teórica, que se construyó y nutrió por casi tres años, lo cierto es que fue en el trabajo de campo en donde este proyecto cobró sentido, y sí, ese sentido del que se habla Husserl en sus postulados.

Como experiencias que se significan desde la sedimentación de sentido, primero desde mis habitualidades, porque al hacer trabajo de campo me di cuenta que esta idea de revisitar y remarcar estas construcciones llamadas habitualidades, que después se convirtieron en imaginarios subjetivos para, finalmente, llegar a evocar imaginarios intersubjetivos, es decir, compartidos y validados en lo social, dejaron de estar encuadradas en los postulados de los grandes teóricos occidentales o en las investigadoras más contemporáneas del Sur global, como Cusicanqui y Dinerstein. Fueron más bien necesidades de comprensión propia, es decir, me di cuenta que a quien le interesaban en un primer momento saber cómo y de dónde surgen las significaciones sociales es a mí. Quería entender cómo significamos el mundo de cierta forma y a qué responde esa manera específica de significarlo.

Así los imaginarios sociales cobraron vida y sentido en la cotidianidad de las comunidades de estudio, que los evocaron valiéndose de sus experiencias pasadas y no solo las propias, sino las de los abuelos, los antepasados y la propia comunidad inserta en ellos.

Alguna vez una doctora muy querida me dijo, “la investigación no resulta de la revisión exhaustiva de escuelas y autores, sino del trabajo que haces en las comunidades”, el tema de investigación, por tanto, surge y te lo da la interacción con las personas, habitar sus espacios y su comunidad en conjunto, en una suerte quizá de teoría fundamentada.

Desafortunadamente con la crisis sanitaria por covid-19, no fue posible hacer el tipo de etnografía que me hubiera gustado hacer ni con la temporalidad que se necesitaba, porque como es notorio en la obra, hubo mucho más acercamiento a San Pedro Atlapulco que al Alberto, lo que se suscitó, primero, porque la pandemia sanitaria limitaba las salidas y, segundo, porque aún en esa limitación de desplazamientos era

más sencillo llegar a San Pedro Atlapulco, ubicado a 40 minutos de Toluca, que atravesar otro estado para llegar a El Alberto.

Esta travesía por otro estado implicaba retenes para inspección sanitaria y para revisar si mi vehículo podía circular en contingencia sanitaria, debido a un programa de circulación que se implementó en Hidalgo los primeros meses de 2021. Incluso una vez estando en las comunidades, la inmersión en ellas era complicada, especialmente en El Alberto.

Retomando la pertinencia del estudio, también quiero mencionar que varios autores han hecho trazabilidades históricas sobre el despliegue de políticas públicas en nuestro país, que influyeron directamente en cuestiones agrarias y turísticas, lo cierto es que hacía falta acercarse a esas comunidades intervenidas por los programas gubernamentales y dar cuenta de los cambios y modificaciones que se gestaron a raíz de las nuevas dinámicas económicas insertadas en el territorio, una de ellas, la implementación del turismo como actividad económica no tradicional.

En este marco habría que agregar, ¿por qué si la obra es una investigación sobre las transformaciones en los imaginarios sociales a la luz de la inserción de actividades de turismo rural, en comunidades originarias, se habla de políticas económicas (desde el capitalismo-neoliberalismo) y socioculturales (sobre identidad indígena, indigenismo y neoindigenismo), en disputa con la autonomía y la autodeterminación? Porque no se puede explicar y mucho menos comprender esas transformaciones en esos imaginarios intersubjetivos, instituidos coloniales y en contradicción, si no se analizan los procesos históricos, coyunturales y la propia estructura político-económica hegemónica. Sin esta revisitación, solo se estaría afirmando, sin bases, o solo describiendo, esto último es muy común en los estudios administrativos de turismo, es decir, ni siquiera se intenta problematizar y complejizar el fenómeno turístico e investigarlo como un fenómeno social y no como una simple actividad económica.

En este sentido, desde la perspectiva teórica, los imaginarios sociales son analizados desde diferentes campos de investigación, sin embargo, para los estudios turísticos no hay análisis o antecedentes de investigación que permitan conocer la forma en la que dicho campo disciplinario haría uso de teorías sobre imaginarios sociales para dar cuenta de una temática propia, ya que ciertamente existen algunas investigaciones que utilizan la noción de imaginarios turísticos, sin embargo, la mayoría trabajan sus análisis desde la perspectiva del turista y no desde la comunidad receptora, agente clave en el sistema turístico.

Por lo anterior, el presente estudio es una investigación con la que se intentó solventar vacíos no solo teóricos, también empíricos. Aunque quizá en este momento habría que argumentar o explicar, ¿en dónde radica la importancia de la propuesta teórico-metodológica trabajada para esta obra? Primero, hay que mencionar y reconocer que se partió de una postura ecléctica, que más que posicionarse en una determinada corriente científica desde lo social, intenta nutrirse con las posibilidades teóricas de varias escuelas y enfoques para explicar de una forma adecuada, la complejidad social presente en las comunidades de estudio.

Lo subjetivo e intersubjetivo no se puede traducir o exponer completamente desde lo social, para ello se tuvo que recurrir a la fenomenología de Edmund Husserl y entender cómo se da sentido a lo cotidiano y cómo las palabras y conceptos se comparten y se validan en comunidad, partiendo de habitualidades compartidas y situadas en comunidades vividas, sentidas y habitadas.

Sin embargo, este Mundo de la Vida cotidiana, también está atravesado por estructuras políticas y económicas que imponen, dominan y controlan lo social desde esquemas instituidos, como los imaginarios coloniales desde el modelo económico hegemónico, que generaron transformaciones en las comunidades de estudio, por ello fue necesario recurrir a Cornelius Castoriadis.

Sin embargo, los imaginarios no son estáticos ni desde lo subjetivo ni desde la mediación que hacen en la praxis, por ello la necesidad de seguir en la búsqueda de enfoques que permitieran explicar ese dinamismo, antagonismo y contradicción, por lo que se pasó de la filosofía de Husserl y la sociología de Castoriadis, a la teoría crítica de John Holloway y Ana Dinerstein, para abordar los imaginarios intersubjetivos desde las utopías concretas y las praxis otras. Finalmente, para demarcar los imaginarios en los recortes empíricos desde la decolonialidad se pensó en la propuesta descolonizante de Silvia Rivera Cusicanqui y en el proceso metodológico horizontal de Sara Corona Berkin.

Es decir, se comenzó con la propuesta teórico-metodológica con referentes teóricos eurocéntricos, aparentemente opuestos entre sí, con escuelas que no comulgan del todo, por ejemplo Husserl con los postulados de la escuela crítica, y viceversa, de la escuela crítica hacia Husserl, y asimismo, la escuela crítica *versus* los constructos teóricos del exiliado marxista de Cornelius Castoriadis. A la par, Sara Corona y Silvia Cusicanqui, latinoamericanas que construyen desde lugares situados y metodologías anticoloniales y horizontales frente la generalidad científica de Husserl. Sin embargo,

como bien profesa y práctica Cusicanqui, se debe descolonizar desde la práctica y resignificar, deconstruir, desde nuestros lugares situados, retomando aquello que puede ser útil y desechando lo que no abona a la tarea de navegar *con, contra y más allá* de las epistemologías y metodologías dominantes.

Y una manera de estar *con, contra y más allá* de la hegemonía científica es buscar otros temas de investigación que han sido excluidos de las modas científicas o, por lo menos, desde ciertas disciplinas, como es el caso del turismo, que aboga por el análisis de la actividad turística, pero desde la perspectiva casi exclusiva del turista, ese actor enajenado que consume diferencia desde la indiferencia. Pero ¿qué sucede con su opuesto o antagónico, me refiero a la comunidad receptora, a la comunidad que acoge al turista? Como vimos en el extenso de la investigación, más bien, se adapta a las dinámicas turísticas, pero es hora de protestar, es hora de que sea el turista el que se adapte a la comunidad y no a la inversa, como ha venido ocurriendo durante muchos años.

Por tanto, esta obra pretende generar en los turistas y en las comunidades de estudio ese sentipensar, de esta forma la investigación habrá válido el esfuerzo y las charlas terapéuticas que se compartieron en los diálogos de saberes habrán dejado huella.

No se trata de que esta investigación solo sea para los académicos, me encantaría que fuera una forma de re-pensarse en las comunidades respecto a lo que está ocasionando la actividad turística en sus territorios, con su comunalidad y sus distintos bienes. Pero, especialmente, a repensar cómo se construyen sentido en su vida cotidiana mediados por esta actividad turística, que en la mayoría de los casos suele generar enajenación desde diversas perspectivas.

A las comunidades de estudio las invito a leerse y a escucharse en estos testimonios que son suyos, y más allá de poner atención a mis interpretaciones, a que compartan estos diálogos con los suyos e intenten reflexionar, no analizar, sino reflexionar desde ellos.

SOBRE LOS HALLAZGOS EN EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN

En este marco habría que continuar con el proyecto de investigación *per se* y para dar continuidad habría que cuestionar, 1) ¿cuáles fueron los principales hallazgos del

proceso de investigación?, ¿cuáles son las respuestas a la pregunta de investigación? Misma que nuevamente se comparte en esta sección, 2) ¿cómo el neoliberalismo y su vertiente nueva ruralidad plantean un orden económico y social tal, en el que los imaginarios instituidos atraviesan, alteran y modifican los imaginarios intersubjetivos de comunidades otomíes (*Hñāhñu* y *Nujhu*) desde procesos de enajenación, en tanto que, formas culturales, naturales y socio-políticas de dichas comunidades entrarán en una dinámica de privatización-mercantilización de cara al turismo rural-indígena? Y finalmente, 3) ¿cuáles fueron las deficiencias tanto del proceso de investigación, como las posibles oportunidades para solventar esas deficiencias?

Sobre la pregunta 1, el desarrollo sobre la propuesta del marco teórico metodológico fue un comienzo para demarcar los imaginarios, lo cierto es que por sí mismo era insuficiente, toda vez que se partía de lo abstracto, por tanto, fue necesario rastrear los tipos ideales que conformaban el marco teórico metodológico en la vida cotidiana, en los recortes empíricos. En este sentido, primero, se tuvo que hacer trabajo de campo, ese acercamiento a las comunidades permitió identificar y luego comprender los imaginarios intersubjetivos presentes en cada comunidad de estudio, pero estos estaban incompletos sino se realizaba una trazabilidad institucional, histórica y coyuntural de las principales políticas públicas y los programas gubernamentales impuestos por determinados tipos de imaginarios dominantes y colonizadores.

Así se hicieron triangulaciones de información que permitieron rastrear los programas gubernamentales que financiaron la actividad turística en las comunidades. De este proceso de triangulación, nos dimos cuenta que, desde el imaginario intersubjetivo de la comunidad, el apoyo de los distintos entes gubernamentales o es nulo o nunca existió, a pesar de que como en el caso del Alberto, el proyecto del Gran Cañón estuvo altamente financiado por recurso federal a través del programa PTAZI, mismo que construyó cabañas, restaurante y baños. Caso contrario en San Pedro Atlapulco, el apoyo gubernamental solo estuvo limitado al municipio y a algunos diputados en turno, aunque SPA entró en la dinámica turística desde el decreto del Parque Nacional Miguel Hidalgo y Costilla.

Lo anterior muestra que desde la mediación que hacen los imaginarios en la praxis, se niega la dependencia o apoyo del Estado neoliberal, a pesar de que sus lógicas de privatización y mercantilización han estado presentes en cada caso de estudio, a tal grado que ahora la mayoría de comunitas de SPA que trabajan en los Valles se asumen como prestadores de servicios turísticos. El modelo económico predominante

también generó la asimilación de una diversidad de palabras y, por tanto, de formas de concebir e intervenir el mundo de la vida cotidiana en las dos comunidades de estudio. Palabras que no existen en la lengua, ya sea *hñähñú* o *ñuhju*, como turista, propiedad privada, usufructo, prestadores de servicios turísticos, proyectos turísticos, incluso campesino o territorio.

Otra manera indirecta de vincularse con las disposiciones generales, por lo menos para el caso de El Alberto (porque en San Pedro Atlapulco no existen) es a través de los distintivos como M-Ecoturístico y Puntos Limpios, que son programas para certificar en limpieza, inocuidad y servicio al cliente. En este caso se está *con y en* el Estado neoliberal, pero también *con y en* el mercado turístico.

El tema de los techados, o del material que se utilizaba en los techos de los proyectos, también fue otra forma de aceptar las disposiciones gubernamentales. En el Gran Cañón (El Alberto) algunas de sus instalaciones se tuvieron que techar con pencas de maguey para cubrir prácticas sustentables, que exigía el proyecto de financiamiento emanado del Estado y de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI]. En el caso de SPA, se prohibió desde el gobierno federal el techado de restaurantes y quioscos con tejamanil, para intentar frenar la deforestación en el Parque Nacional Miguel Hidalgo y Costilla.

A pesar de que se está *con y en* el Estado neoliberal, el modelo económico hegemónico y el mercado turístico a través de la enajenación y reproducción de imaginarios dominantes y colonizadores, lo cierto es que también se resisten y se confrontan estos imaginarios a través de los intersubjetivos de la comunalidad y sus elementos.

Por ejemplo, si bien existen proyectos turísticos, estos surgieron y ahora son administrados desde los comunes, vigilados por el gobierno tradicional. Un porcentaje del recurso económico que se obtiene de ellos es utilizado para el beneficio de la comunidad, ya sea en obras públicas o en apoyos particulares.

La existencia de faenas físicas es otra forma, desde lo común, que protesta contra el trabajo turístico, que enajena a los comunitas del imaginario comunitario, sus bienes naturales y culturales, así como de su territorio. Aunque estos imaginarios comunales desde las faenas físicas entran en contradicción al permitir el surgimiento de faenas pagadas o faenas monetarias, mediadas por la forma valor dinero y ello obedece justo a las dinámicas laborales del modelo neoliberal, que en el caso del Alberto se generaron por la migración a Estados Unidos, y en SPA, por la ocupación laboral en los Valles

Turísticos, pero aún en estas prácticas contradictorias el pago monetario de las faenas es para cubrir el mantenimiento de los servicios públicos y los proyectos turísticos, que en cierta medida benefician a las comunidades.

En el caso del territorio comunal, donde se implementaron los proyectos turísticos en las dos comunidades de estudio, es evidente que se considera al mismo como el sustento no solo económico, sino como elemento simbólico que sostienen la vida en las comunidades originarias —El Alberto y SPA—, donde se construye y sostiene su identidad colectiva, misma que no necesariamente está vinculada a elementos objetivados como la lengua y la vestimenta. En el Alberto y en SPA desapareció la vestimenta tradicional, además en SPA también desapareció la lengua. En este caso los elementos institucionalizados y objetivados con los que se nombra y clasifica a determinada comunidad indígena desde organismo oficiales como el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), no están presentes en las comunidades de estudio.

Lo anterior es otra forma de reafirmar que las comunidades indígenas vía sus imaginarios subjetivos e intersubjetivos decoloniales protestan, resisten y navegan, *con, contra y más allá* de las imposiciones estatales o neoliberales. Sin embargo, habría que mencionar que el desvanecimiento de la lengua y la vestimenta en estas comunidades también se vio afectado, primero, por la denigración a la que se veían sometidos los *Hñähñu* y *Nujhu*, al hablar y vestir diferente; denigración y discriminación que se recrudecieron con la migración y, posteriormente, la actividad turística que los obligó a comunicarse en otras lenguas, especialmente en español.

Así el territorio sostiene un modo de vida, una reproducción de la vida, que en algunos casos se intenta gestar desde lo orgánico, además el territorio es el espacio físico, social y político donde se construye comunidad, a pesar de lo instituido, individualizante e instrumentalista que se impone en las comunidades originarias, como valores superiores capitalistas que deben regir la vida de las comunidades indígenas inmersas en esquemas neoliberales.

En cuanto a las fiestas tradicionales, que son otro elemento importante para construir comunalidad. En el Alberto no existen con el rigor que se presentan en SPA, debido a que la actividad agrícola vinculada con las celebraciones ha disminuido considerablemente, desde la migración en los setentas hacia Estados Unidos y el surgimiento de la actividad turística en la década de los ochentas. Estos dos acontecimientos desplazaron la producción agropecuaria, a lo que se suma la aparición

de dos iglesias evangélicas, lo que ha limitado las celebraciones religiosas relacionadas con los ciclos agrícolas. Por tanto, en el Alberto las fiestas tradicionales, como elemento comunal, están ausentes, esto no significa que existe un debilitamiento de la comunalidad en esta población *Hñähñu*, porque la misma se encuentra fuertemente anclada a su gobierno tradicional, su trabajo comunitario (faenas) y su territorio.

En el caso de San Pedro Atlapulco, como ya se mencionó en el extenso del documento, las festividades son un elemento comunal fuertemente anclado a su comunalidad, muestra de ello son las diversas celebraciones y rituales que se reproducen a lo largo del año en la comunidad, entre las más importantes se ubica la celebración a San Pedro, el Divino Salvador y la visita a Chalma, que en realidad eran celebraciones prehispánicas —agrícolas disfrazadas de religiosas—, para sobrevivir primero a la colonización y evangelización españolas y después a la dominación mestiza.

En este sentido habría que mencionar que incluso parte del cuarto elemento comunal, es decir, el gobierno tradicional, también está presente en las festividades religiosas a través de la figura de las mayordomías y los fiscales; figuras que organizan las celebraciones, pero también cuidan y administran los bienes eclesiásticos.

Por lo anterior, habría que subrayar que este elemento comunal del gobierno tradicional es el pilar que sostiene el imaginario comunal en las dos comunidades, es a través de él que se organiza el territorio comunal, se vigilan los proyectos turísticos, se gestionan las faenas y, en SPA, se cuida la celebración de las fiestas tradicionales.

Ahora bien, pasando a la segunda interrogante, que más bien es la pregunta de investigación, y en la que se profundiza sobre sus diversas respuestas, primero, habría que mencionar que las nuevas ruralidades se gestaron en El Alberto con la migración a Estados Unidos en la década de los años setenta y en San Pedro Atlapulco con la declaratoria del Parque Nacional Miguel Hidalgo y Costilla, y también la migración en los treinta y cuarenta a la Ciudad de México, todo esto marcó una serie de cambios socioculturales y económicos en las comunidades de estudio.

En lo sociocultural, en SPA se modificó la vestimenta y se fue perdiendo la lengua, se modificó la arquitectura de la vivienda, se dejó de vender el carbón y de producir el pulque, la agricultura fue paulatinamente desplazada por el turismo. Así en los noventa, en pleno auge del neoliberalismo en México, aparece la nueva ruralidad como política económica que vino a recrudecer las nuevas ruralidades. En este marco, el campesino deja de serlo y ahora es un prestador de servicios turísticos, en los Valles Turísticos de San Pedro Atlapulco.

Por su parte, en el Alberto, las nuevas ruralidades emergen desde los setentas con la migración a Estados Unidos, lo que modifica la vestimenta, la arquitectura de las casas, se suma el inglés como tercera lengua, se abandona paulatinamente la agricultura y la producción del pulque, y con todo esto, se incursiona en el turismo rural en los ochenta con el primer proyecto de balneario (EcoAlberto); en la década de los 2000 surge el Gran Cañón, y a principios de 2010 se gesta la idea de la Caminata Nocturna.

En consecuencia, podemos afirmar que las nuevas ruralidades se gestan antes de la nueva ruralidad, e incluso, esta última las atraviesa y a la par se recrudecen, por tanto, la nueva ruralidad aunque fue una política económica con centro en el neoliberalismo, lo cierto es que los cambios y modificaciones que suscitó en los territorios rurales se venían gestando desde décadas anteriores. Lo que sí hizo esta política económica neoliberal fue justamente recrudecer esos procesos gestados en las nuevas ruralidades, esto ocasionó que los imaginarios instituidos desde el Estado neoliberal, el libre mercado, la multifuncionalidad del territorio, la pluriactividad del campesino, no solo se hicieran presentes, sino que el neoliberalismo creó las condiciones para que se reprodujeran y se insertaran en los imaginarios subjetivos del campesinado mexicano.

A todo esto se sumaron los tratados comerciales, las reformas a los artículos constitucionales, como el 27 y el 2, la entrada en vigor de la Ley General del Desarrollo Rural Sustentable, en 2001, así como los programas gubernamentales en materia de desarrollo rural y turismo rural indígena, que prepararon el escenario adecuado para desplegar, imponer y sembrar una serie de imaginarios enajenantes, que desvincularon a los pueblos indígenas de su comunalidad, su territorio, su trabajo y su identidad colectivos.

Así aparecen imaginarios instituidos: identificarse como prestadores de servicios turísticos y no más como campesinos; elegir las faenas monetarias por sobre las físicas; pensar que los cargos religiosos son una responsabilidad y no un cargo honorífico o un servicio a la comunidad; abandonar la lengua materna porque no es el medio para comunicarse con ese *zonte* (visitante), que ahora ya se ubica como turista; elegir trabajar en el sector turístico porque ahí se consigue dinero fácil y creer que es mejor privatizar el o los usufructos y el territorio comunal que ocuparlo, ya que de esta forma se generará más dinero para la familia en lo particular, cuando se tuvo acceso a esas posibilidades de beneficio gracias al sistema social y político desde lo comunal que ha permanecido en las comunidades.

Finalmente, para contestar a la tercera pregunta, sobre las deficiencias en el proyecto doctoral, primero se debe mencionar el desequilibrio en la información respecto a los dos casos de estudio, esto obedeció a las restricciones de viajes y los desplazamientos a otros estados por la contingencia sanitaria, que retrasó muchos procesos y limitó otros, como las salidas a campo.

La aplicación de la propuesta teórico-metodológica se debe madurar, ya que es complicado demarcar en lo empírico los imaginarios subjetivos e intersubjetivos, porque al final son construcciones que constantemente se están modificando y entran en contradicción con las instituciones y lo instituido, es decir, la historia hecha.

En el apartado de los resultados, se intentó considerar la mayor cantidad de testimonios por la riqueza de su narrativa, sin embargo, que faltó tiempo para concretar las interpretaciones de forma más compleja.

En general, se alcanzó el objetivo planteado en la presente obra, en tanto que se dio cuenta de las transformaciones en los imaginarios intersubjetivos a raíz de la imposición de los imaginarios instituidos en comunidades indígenas, insertas en dinámicas de turismo rural indígena, utilizando una propuesta teórico metodológica propia, situada y desde un lugar de enunciación que sigue intentando deconstruirse desde horizontes más críticos.

SOBRE LAS CATEGORÍAS TEÓRICAS O TIPOS IDEALES

Las grandes categorías abstractas, que soportaron teóricamente la presente investigación, estuvieron enmarcadas en disciplinas, escuelas y autores occidentales y latinoamericanos, dichos tipos ideales fueron comunidad, enajenación, colonialidad, decolonialidad, imaginarios, habitualidades, utopías y experiencias.

Respecto a la comunidad, habría que mencionar que se retomó a Juan José Rendón Monzón, con los cuatro elementos básicos de la comunidad —territorio, trabajo, poder político comunal y fiesta comunal—, sin embargo, estos se nutrieron con otras miradas como las de Floriberto Díaz, John Holloway —comunizar— y Neptalí Monterroso, así la comunidad se centró en 1) el territorio o tierra como madre, proveedora y soporte identitario; 2) el gobierno tradicional, mismo que está conformado tanto por autoridades locales, como por figuras externas, que se encarnan en los comunitas; 3) las faenas como representación del trabajo y el hacer concretos,

el que no enajena, sino por el contrario, acerca, reproduce desde lo orgánico, es un hacer creativo que modifica las condiciones de colonialidad, 4) las fiestas tradicionales, que ya no solo reproducen los ciclos agrícolas, sino que en el momento presente se reproducen para rememorar el patrimonio cultural intangible de los ancestros y como formas, primero, de resistencias contra los embates hegemónicos y homogeneizantes del neoliberalismo cultural, y segundo, como una manera de fortalecer o nutrir la cohesión social.

Sobre la enajenación y la colonialidad es necesario mencionar que, como se analizó a lo largo del texto, estas se materializan u objetivan al imponer un sistema de conocimientos y modos de producción, una forma particular de pensar e intervenir el mundo, una manera específica de producir un sistema de símbolos y modos de significación desde el pensamiento occidental y capitalista, que relativamente ha impedido la reproducción cultural de los dominados y ha bloqueado, en parte, la autonomía y la autodeterminación desde los esquemas comunales.

La colonialidad también se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica, como bien argumentó Quijano, sin embargo, se enfrenta a la decolonialidad a partir de contextos situados, desde la raza, la clase y el género, pero con epistemologías y praxis otras, que protestan y resisten la colonialidad del poder, el ser y el saber.

Por tanto, la decolonialidad, con sus epistemologías situadas y sus praxis otras ha navegado, resistido, luchado y adecuado, pero también ha creado y transformado sus propios mecanismos de reproducción de la vida, para estar *con, contra y más allá* del Estado neoliberal y el capital, como se mostró en los diálogos compartidos y situados de las comunidades de estudio.

Se presentan así imaginarios instituidos e intersubjetivos atravesados por dinámicas coloniales, capitalistas, enajenantes y antagónicas, pero también imaginarios decoloniales de economías otras, sobre autonomía, autodeterminación, comunalidad y resistencias.

Los imaginarios intersubjetivos en este marco, están cargados de comunalidad y utopías concretas. Y el imaginario instituido no es el resultado de la suma de imaginarios individuales, sino la consecuencia de condiciones históricas dadas y favorables que instituyen un determinado imaginario enajenante: el de la racionalidad instrumentalista y el colonialismo, porque este no solo es un hecho del pasado o una colonialidad abstracta, es también un proceso de despojo capitalista contra los territorios y los pueblos originarios.

Como bien argumenta Castoriadis, los imaginarios instituidos están delineados por una visión y una concepción del mundo, por una matriz política, económica y colonial, por un modo de producción en una etapa dada, en nuestro caso por el capitalismo-neoliberalismo, en que los imaginarios capitalistas subsumen al mundo en sus propios significados centrales y permiten la funcionalidad de sus sistemas institucionalizados.

Ahora bien, lo social es suma de subjetividades, suma de individualidades que mantienen su concreción, donde la instersubjetividad se da en la esfera de la experiencia social, lo intersubjetivo concretamente se gesta desde la empatía, así surge una subjetividad social más o menos organizada, validada, compartida y reproducida, desde un imaginario intersubjetivo.

Estos imaginarios, como ya se expuso en el texto, son intersubjetivos desde la decolonialidad, la comunalidad o las utopías concretas vías las praxis otras, sin embargo, los imaginarios se modifican en el tiempo y con la interacción entre subjetividades, movidos por los propios campos de habitualidades (pasivas y activas), en que además estas subjetividades individuales están expuestas a procesos coyunturales de índole político, cultural o económico, que al interactuar con ese mundo se unifican y, por tanto, se agrupan en una determinada intersubjetividad predominante. Así surge el ideal de la comunalidad a través de las faenas, el gobierno tradicional, la identidad colectiva, la reproducción de fiestas, los proyectos comunitarios, el territorio comunal, la solidaridad y el apoyo mutuo. Lo común y su cuidado como producto del hacer concreto, orientado al disfrute cualitativo y directo de la riqueza social, como mencionaría Holloway.

En este sentido, la vida en comunidad no ha sido solo una utopía, sino que ha formado parte de la economía rural, la organización social, política y cultural. Es un comunizar como grietas anticapitalistas en sus diversas vertientes, como verbo revolucionario para hacerle frente al mercado y al capital, estos últimos como ejes que regulan las relaciones socioculturales y políticas, pero que además deshumanizan al enajenar al obrero o jornalero de sus medios de producción y al fetichizar el resultado de su trabajo.

Por ello, me interesó delimitar o delinear los imaginarios intersubjetivos en el territorio, el trabajo comunal, las fiestas tradicionales y la organización sociopolítica en los pueblos originarios desde la mirada de la fenomenología de Edmund Husserl y en el marco de la implementación de actividades económicas ajenas a la comunidad,

como lo representó la inserción, impuesta o no, del turismo rural en las comunidades de estudio.

Son estas las categorías básicas de lo comunitario, de lo social o intersubjetivo, donde es un poco más evidente y problemático el hecho de que se susciten transformaciones o modificaciones que transgredan las dinámicas orgánicas, tanto de las relaciones socio-culturales y políticas, como de la reproducción de la vida y lo que esto influye en las praxis otras desde la autonomía, la autodeterminación, pero específicamente en la subsistencia del pueblo originario y la reproducción de su comunalidad.

Por lo anterior tuvo sentido el rescatar las utopías concretas de Ana Dinerstein, para anclarlas en realidades concretas, que permitieran dar cuenta que los imaginarios intersubjetivos mediados por las praxis otras en las utopías concretas, generaban acciones colectivas basadas en luchas en torno a la vida y luchas por formas alternativas de reproducción social. Por experiencias alternativas de tiempo, espacio y cooperación política efectiva.

En este sentido la decolonialidad, en las comunidades de estudio sigue poniendo en tensión, los saberes hegemónicos y permitiendo formas otras de conocer, saber y sentir, desde sus pueblos originarios, como acertadamente argumenta Sara Corona, su lengua y sus conceptos ponen en cuestión los nuestros y confrontan el saber occidental con sus propios conceptos, estrategias de comunicación y política.

Así agregar y con ello cerrar, este penúltimo apartado. Si hubo una categoría que atravesó constantemente el proyecto de investigación, esa categoría fue la experiencia, que primero se retomó en la propuesta teórico-metodológica, particularmente en el apartado sobre fenomenología, como el análisis de las experiencias intersubjetivas y después en las habitualidades, que son el resultado de la sedimentación de sentido de las experiencias.

El yo es un portador de habitualidades, en ello radica que tenga su historia individual —las habitualidades son el resultado de una génesis activa (que motiva) y una pasividad detonante (ubicada en lo pre-dado o pre-teórico)—, donde los imaginarios intersubjetivos son por tanto, una red de habitualidades, que se validan y se reproducen desde la empatía, es decir, la interacción colectiva, mediada por una génesis social, habitualidades sociales o una fenomenología social.

En la categoría decolonial se visibiliza constantemente, al hacer alusión a las habitualidades —las experiencias— mediante los lugares de enunciación, desde la raza, la clase y el género y los contextos situados. En la metodología mediante los

conceptos experienciales y las narrativas compartidas, para cerrar en los resultados, con los testimonios situados a la luz de procesos coyunturales, como las crisis económicas y de dominación, en el marco del turismo rural indígena.

Habría que preguntarse, ¿cuáles fueron los aportes más significativos de la presente obra, al análisis y estudio del turismo?

Los aportes se pueden explicar en cuatro puntos. En primer lugar, en la construcción de una propuesta teórico-metodológica que permitiera comprender el cómo y dónde surgen los imaginarios intersubjetivos e instituidos y cómo estos se pueden nutrir de concepciones complejas como la decolonialidad, la colonialidad y el marxismo abierto, para explicar realidades contemporáneas, como el turismo rural en comunidades originarias.

Segundo, el aplicar la propuesta teórico-metodológica en comunidades originarias para dar cuenta de las transformaciones en sus imaginarios, a raíz de la imposición o no del turismo rural, tarea pendiente en las investigaciones que hacen análisis y evaluación de las políticas públicas en materia de turismo rural.

Tercero, al demarcar teórica y empíricamente las categorías sobre imaginarios intersubjetivos decoloniales e imaginarios instituidos coloniales, y cuarto, al mostrar que el enfoque ecléctico puede ser una valiosa herramienta para deconstruirse como investigador casado con alguna escuela o corriente específica, particularmente el ser ecléctico permite construir con miradas y conocimientos otros, que lejos de poner en tensión los postulados de determinado paradigma o programa de investigación, puede nutrir la explicación teórica sobre el Mundo de la Vida cotidiana y lo que en ella acontece.

Finalmente, debo mencionar que a raíz de la crisis sanitaria por el covid-19, diversas investigaciones han evidenciado los efectos desproporcionados que sufrieron los territorios rurales e indígenas, cuyas economías se encontraban fuertemente articuladas al turismo. La paralización de la actividad turística dejó al descubierto la fragilidad de un modelo económico basado en la mercantilización del territorio y la externalización del bienestar local, subordinando los sistemas comunitarios de vida a lógicas de mercado volátiles (López-Guzmán, Sánchez-Cañizares y Pérez-Gálvez, 2021; Maldonado-Rodríguez y Vargas del Río, 2022). La imposición del turismo como estrategia hegemónica de desarrollo, promovida por organismos nacionales e internacionales, evidenció en este contexto su carácter dependiente, extractivo y profundamente asimétrico.

Darle al turismo el estatus de única vía posible de crecimiento —como lo han promovido los marcos neoliberales a través de iniciativas como Pueblos Mágicos o Turismo Comunitario— refuerza una estructura que no solo precariza a las comunidades receptoras, sino que también las expone a ciclos de auge y crisis sin garantía de soberanía económica ni cultural (Torres y Momsen, 2021; Coca, 2023). En consecuencia, resulta urgente descentralizar al turismo como eje exclusivo del desarrollo rural e indígena y reevaluar las formas comunales de reproducción social, económica y simbólica que han sido históricamente invisibilizadas, pero que demostraron, incluso durante la pandemia, una mayor resiliencia frente a la disrupción global.

Desde esta perspectiva, pensar en alternativas al turismo implica no su rechazo absoluto, sino su reinscripción en lógicas de comunalidad, autodeterminación y autonomía territorial, desmercantilizando el sentido de habitar y resistir, frente al “tren sin frenos” del sistema neoliberal (Zibechi, 2021). Solo desde allí puede trazarse una ruta de transformación que no reproduzca la colonialidad del desarrollo, sino que la dispute, desde prácticas y sentidos otros.

REFERENCIAS

- Aguilar, E., Merino, D. y Migens, M. (2003). Cultura, políticas de desarrollo y turismo rural en el ámbito de la globalización. *Horizontes Antropológicos* 9(20), pp. 161-183.
- Alfonso, G. (2005). *Emancipación y valores*. [Tesis en opción al grado científico de Doctor en Ciencias Filosóficas.] Universidad de La Habana.
- Aravena, A., Cerda, C., Alcota, P. y Zañartu, N. (2019). Identidad étnica mapuche e imaginarios sociales del bienestar en la región del Biobío, Chile. *Psicología y Sociedad*. Vol. 31, pp. 1-20.
- Austin, T. R. (2010). Para comprender el concepto de cultura. *Revista Educación y Desarrollo*. Año 1. Núm. 1, pp. 1-21.
- Bacre Parra, V. (14/10/2015). La Cooperativa “Tosepan Titaniske”. *Milenio*. <https://bit.ly/2R2rl5t>
- Baeza, M. A. (2003). Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (64-65), pp. 311-315.
- Baeza, M. A. y Silva, G. (2009). Imaginarios sociales del Otro: el personaje del forastero en Chile (de 1845 a nuestros días). *Sociedad Hoy. Departamento de Sociología y Antropología*. Núm. 17, pp. 29-38.
- Balvedere, C. (S./f.). *La fenomenología y las ciencias sociales. Una historia de nunca empezar*. Comunidad Sociales. Universidad de Buenos Aires. <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/7-Carlos-Belvedere.pdf>
- Barral González, L. M. (1998). El empleo de grupos de discusión en la investigación social. En García Ballesteros, A. [Coord.]. (1998). *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*. Oikos-Tau.
- Barrera-Bassols, N. y Escalona-Aguilar, C. (2020). *Los nuevos campesinos: reterritorialización, saber local y agroecología*. Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM] / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [CIESAS].
- Barrera, E. (2006). Turismo Rural: un agronegocio para el desarrollo de los territorios rurales, pp. 150-170. En Vieites, C. y Acerbi, M. A. *Agronegocios alternativos. Enfoque, importancia y bases para la generación de actividades agropecuarias no tradicionales*. Sudamericana.

- Barrera, R. (2013). El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales. *Revista de Clases Historia*. Núm. 2, pp. 1-24.
- Barrientos, G. (2004). *Otomíes del Estado de México*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI] / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD].
- Barth, F. [Ed.]. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica [FCE].
- Bartra, A. (1977). Seis años de lucha campesina. *Investigaciones Económicas*. Núm. 3, pp. 157-209.
- Basulto, O. F. (2020). Relevancia de los imaginarios sociales en la construcción de valor territorial turístico. Análisis de un caso de estudio comparado. *Estudios y Perspectivas en Turismo*. Vol. 29. Núm. 3, pp. 932-957.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. FCE.
- Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, 29, pp. 7-22.
- Berdoulay, V. (2012). El sujeto, el lugar y la mediación del imaginario. En Lindón, A. y Hiernaux, D. [Eds.] *Geografías de lo imaginario*. Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana [UAM], pp. 49-64.
- Bey, H. [Lamborn Wilson] (2005). Superando el turismo. *alabarricadas.org*. [Blog.] <http://www.alabarricadas.org/noticias/nodel706>
- Blanco, M. y Hernando, S. (2003). *El agroturismo, una alternativa para revalorizar la agroindustria rural como mecanismo de desarrollo local: documento técnico*. Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura [IICA] / Programa de Desarrollo de la Agroindustria Rural [Prodar].
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Vol. 1. Editorial Trolla.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. Vol. 3. Editorial Trolla.
- Bonfil Batalla, G. (2006). *México profundo. Una civilización negada*. Debolsillo.
- Bonnet, A. (2007). Políticas neoliberales y la lucha de clases. En Bonefeld, W., Bonnet, A., Holloway, J. y Tischler, S. [Eds.]. *Marxismo abierto*. T. II. Herramienta / ИСЭН / Бенемерита Universidad Autónoma de Puebla [BUAP].
- Bonnet, A. (S./f.). ¿Qué es el estado capitalista? La derivación revisitada. *Scribd*. <https://es.scribd.com/document/439017896/Bonnet-articulo-forma-estado-puebla-pdf>
- Brown, W. (2016). El pueblo sin atributos: *La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.
- Bullón, R. C. y Bullón D. [Eds.]. (2008). *Turismo Rural: un enfoque global*. Trillas.
- Cámara de Diputados. (2019). Planes nacionales de desarrollo a partir de 1983. H. Congreso de la Unión. <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/compila/pnd.htm>

- Cámara de Diputados y Comisión Asuntos Frontera Sur. (2019). Ficha Técnica del Tren Maya: Aspectos legislativos, ambientales, económicos y socio-culturales. LXIV Legislatura / Comisión Asuntos Frontera Sur / Colegio de la Frontera Sur [Ecosur] / Centro de Estudios de las Finanzas Públicas [CEFP] / Centro de Estudios de Derecho e Investigaciones Parlamentarias [CEDIP] / Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria [CEDRSA] / Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública [CESOP].
- Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena*, 35, pp. 1-9.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Fábula Tusquets Editores.
- Castro, R. (1996). En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo. En Szasz, I. y Lerner, S. [Coords.] (1996). *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. El Colegio de México [Colmex].
- Cegarra, J. (2011). La sociología fenomenológica como fuente epistemológica de los imaginarios sociales. *Investigación y Postgrado*. Vol. 26. Núm. 1, pp. 65-90.
- Cegarra, J. (2012). Fundamentos teórico-epistemológicos de los imaginarios sociales. *Cinta Moebio*, 43, pp. 1-13.
- Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública [CESOP] y López Vega, R. (2008). *Hacia una demografía de las poblaciones indígenas en América Latina*. CESOP / Cámara de Diputados.
- Centro de Estudios de las Finanzas Públicas [CEFP]. (2018). Programa Especial Concurrente para el Desarrollo Rural Sustentable, 2012-2018. <https://www.cefp.gob.mx/publicaciones/documento/2018/cefp0232018.pdf>
- Cervantes Hernández, W. (2010). *Comunalidad y plantas medicinales en San Pedro Atlapulco. La importancia de las plantas medicinales en una comunidad ñahñu del Alto Lerma*. [Tesis de Licenciatura.] INAH. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis%3A677>
- Chávez Padrón, M. (1999). *El derecho agrario en México*. Porrúa.
- Chihuailaf, A. (2019). Los indígenas en el escenario político de finales del siglo xx, Amérique Latine Histoire et Mémoire. *Les Cahiers ALHIM*, 36. <https://bit.ly/338t7I8>
- Claval, P. (2012). Mitos e imaginarios en la geografía. En Lindón, A. y Hiernaux, D. [Eds.]. *Geografías de lo imaginario*. Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana [UAM], pp. 29-48.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa.

- Coca, A. (2023). Turismo comunitario y pandemia: vulnerabilidad estructural y alternativas posneoliberales. *Revista Estudios y Perspectivas en Turismo*, 32(1), pp. 19-37.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI] (2007). Reglas de operación 2007. Programa Turismo Alternativo en Zonas Indígenas. http://www.cdi.gob.mx/programas/reglas_operacion_turismo_280207.pdf
- CDI (2017a). Acuerdo por el que se modifican las Reglas de Operación del Programa para el Mejoramiento de la Producción y Productividad Indígena a cargo de la Coordinación General de Fomento a la Producción y Productividad Indígena de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para el ejercicio fiscal 2018. *Diario Oficial de la Federación*. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/286088/programa-para-el-mejoramiento-de-la-produccion-y-productividad-indigena-dof-2017-12-28-mat-cndpi11a.pdf>
- CDI. (15/09/2019). *Paraísos Indígenas*. [Presentación.] https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/291545/PARAISOS_INDIGENAS.pdf
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas [Conanp]. (27/11/2017). *México conmemora 100 años de conservación y de la primer Área Natural Protegida*. Conanp. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/conanp/prensa/mexico-conmemora-100-anos-de-conservacion-y-de-la-primer-area-natural-protegida>
- Composto, C. y Navarro, M. L. (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. *Territorios en Disputa*. Bajo Tierra Ediciones.
- Corona Berkin, S. (2020). *Producción horizontal del conocimiento*. Bielefeld University Press.
- Corona, S. (2002). *Miradas entrevistas. Aproximación a la cultura, comunicación y fotografía huichola*. Universidad de Guadalajara.
- Corona, S. (2017). Flujos metodológicos desde el Sur latinoamericano. La zona de la comunicación y las Metodologías Horizontales. *Comunicación y Sociedad*. Núm. 30, pp. 69-106.
- Cruz Arenas, R. A. (21/05/2011). Caminatas nocturnas y quimeras: El Alberto. *La Jornada del Campo*. Núm. 44. Hidalgo. <https://www.jornada.com.mx/2011/05/21/alberto.html>
- Custodero, L. (2005). Being-with: The Resonant Legacy of Childhood's Creative Aesthetic. *The Journal of Aesthetic Education*, Vol. 3. Núm. 22, pp. 35-57.
- De Castro, C. (1999). Mapas cognitivos. Qué son y cómo explorarlos. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Núm. 33, pp. 1-20.
- De la Peza Casares, M. del C. (2020). Interpelaciones de las metodologías horizontales para pensar las condiciones de posibilidad de una ciencia mexicana. En Cornejo, I. y Rufer, M. [Eds.] (2020). *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología*. Consejo Latino-

- americano de Ciencias Sociales [CLACSO] / Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados [CALAS].
- Debarbieux, B. (2012). Los imaginarios de la naturaleza. En Lindón, A. y Hiernaux, D. [Eds.]. *Geografías de lo imaginario*. Anthropos / UAM, pp. 141-158.
- Desinformémonos*. (28/09/2019). “No somos sujetos culturales, somos sujetos políticos”: Aura Cumes, activista maya en Guatemala. <https://desinformemonos.org/no-somos-sujetos-culturales-somos-sujetos-politicos-aura-cumes-activista-maya-en-guatemala/>
- Diario Oficial de la Federación [DOF]*. (14/08/2001). DECRETO por el que se aprueba el diverso por el que se adiciona un segundo y tercer párrafos al artículo 1º., se reforma el artículo 2º., se deroga el párrafo primero del artículo 4º., y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Poder Ejecutivo. Secretaría de Gobernación. DOF. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_151_14ago01_ima.pdf
- DOF. (28/12/2017). ACUERDO por el que se modifican las Reglas de Operación del Programa para el Mejoramiento de la Producción y Productividad Indígena a cargo de la Coordinación General de Fomento a la Producción y Productividad Indígena de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para el ejercicio fiscal 2018. CDI. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/286088/programa-para-el-mejoramiento-de-la-produccion-y-productividad-indigena-dof-2017-12-28-mat-cnd-pi11a.pdf>
- Díaz Gómez, F. (2004). *Comunidad y comunalidad*. Diálogos en la acción, segunda etapa. Culturas populares e indígenas cultura indígena. <https://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>
- Díaz, H. (1999). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI Editores.
- Dinerstein, A. C. (2016). Organizando la esperanza: utopías concretas pluriversales contra y más allá de la forma valor. *Educación Social, Campinas*. Vol. 37. Núm. 135, pp. 351-369.
- Dinerstein, A. C. (2017a). Afirmación como negatividad. Abriendo espacios para otra teoría crítica. [Ponencia.] Coloquio Marxismo Abierto. 25 años del marxismo abierto: Reflexiones sobre teoría crítica y praxis revolucionaria. Posgrado en Sociología. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”. BUAP.
- Dinerstein, A. C. (2017b). *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*. Palgrave Macmillan.

- Dinerstein, A. C. *et al.* [Eds.] (2013). *Movimientos sociales y autonomía colectiva: la política de la esperanza en América Latina*. Capital Intelectual.
- Dirección General de Certificación Turística. (2020a). *Programa de calidad moderniza para empresas rurales y de turismo de naturaleza*. [Presentación.] Secretaría de Turismo [Sectur]. Gobierno de México. <https://www.sectur.gob.mx/wp-content/uploads/2020/09/DISTINTIVO-M-ECOTURISTICO.pdf>
- Dirección General de Certificación Turística. (2020b). *Punto limpio V2020. Buenas prácticas para la calidad higiénico-sanitaria en el sector turismo*. [Presentación.] Sectur. Gobierno de México. <https://www.sectur.gob.mx/wp-content/uploads/2020/09/PUNTO-LIMPIO-V2020.pdf>
- Durand, G. (1994). *L'Imaginaré*. Gallimard.
- Durand, G. (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. FCE.
- Enríquez, D., Zizumbo, L. y Monterroso, N. (2017). El turismo rural como factor de acumulación, en la comunidad indígena de San Pedro Atlapulco. Estado de México. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Vol. 15. Núm. 3, pp. 545-559.
- Espeso-Molinero, P. y Pastor-Alfonso, M. J. (2017). Turismo indígena: concepto y características de una actividad en auge. En Gascón, J. y Claudio, M. [Coords.]. *El turismo en el mundo rural. ¿Ruina o consolidación de las sociedades campesinas e indígenas?* PASOS, RTP / Foro de Turismo Responsable.
- Esquivel Hernández, G. [Resp.] (2008). Resumen Ejecutivo de la Evaluación Externa de Consistencia y Resultados del Programa Fondo Nacional de Apoyos para Empresas en Solidaridad [Fonaes]. Colmex. https://transparencia.inaes.gob.mx/doctos/pdf/transparencia/Ev_colmexMarzo2008.pdf
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN]. (01/01/1994). *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. Enlace Zapatista.
- Feria Internacional de Turismo [Fitur]. (2003). *Paraísos indígenas*. [Presentación.] Fitur. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/291545/PARAISOS_INDIGENAS.pdf
- Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 14. Núm. 44, pp. 15-40.
- Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura [FIRA]. (2020). Programa de financiamiento para el turismo rural. FIRA [Web]. <https://www.fira.gob.mx/Nd/turismo.jsp>
- FIRA. (2024a). ¿Quiénes somos? FIRA [Web.] <https://www.fira.gob.mx/Nd/AcercadeNosotros.jsp>
- FIRA. (2024b). Programa de Financiamiento para el Turismo Rural. FIRA [Web.] <https://www.fira.gob.mx/Nd/turismo.jsp>

- Foucault, M. (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. *Microfísica del poder*. La Piqueta, pp. 7-31.
- Foucault, M. (2010). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Gaceta del Gobierno. (2025 [1993]). Decreto número 164. Ley Orgánica Municipal del Estado de México. Gobierno del Estado de México. <https://legislacion.edomex.gob.mx/sites/legislacion.edomex.gob.mx/files/files/pdf/ley/vig/leyvig022.pdf>
- García-Linera, Á. (2010). *Forma valor y forma comunidad*. Plural Editores.
- Garduño, M., Guzmán, C. y Zizumbo, L. (2009). Turismo rural: participación de las comunidades y programas federales. *El Periplo Sustentable*. Núm.17, pp. 5-30. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193414420001>.
- Geertz, C. (1991). Sobre la autoridad etnográfica. *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Gedisa.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giménez, G. (30/03/2019). La cultura como identidad y la identidad como cultura. <https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/35120936/7>
- Gobierno de México. (2001). Artículo 2. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Secretaría de Gobernación. Gobierno de México.
- Gobierno de México. (2014). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Secretaría de Gobernación. Gobierno de México. <https://bit.ly/3mgEjef>.
- Gómez de Silva, J. J. (2016). *El derecho agrario mexicano y la Constitución de 1917*. UNAM.
- González, M. G., Rangel, M. y Cárdenas, I. (2016). Manejo sustentable del *Agave salmiana* y *Agave americana* para la extracción de ixtle y sus implicaciones en la toma de control y autogestión, en la comunidad otomí “El Alberto”, Ixmiquilpan, Hidalgo. En Iglesias Piña, D., Carrillo Arteaga, A. N. J. y Carreño Meléndez, F. [Coords.]. (2016). *Estrategias para el manejo sustentable de recursos evidencias de estudio*. Editorial Académica Española.
- Guber, R. (2017). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.
- Guerra, M. N. (2018). Notas para una metodología de investigación feminista decolonial. Vinculaciones epistemológicas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Vol. 3. Núm. 9, pp. 90-101.
- Guízar, F. (2009). El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad, de Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra [Coords.]. [Reseña]. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 16(50), pp. 403-408. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352009000200016&lng=es&tlng=es

- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la memoria descolonizar los feminismos*. Tarpuna Muya.
- Hakim Bey. (2006). Superando el turismo. *esferapublica.org*. [Blog.]. <https://esferapublica.org/nfblog/superando-el-turismo/>
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós.
- Harvey, D. (2005). *Breve historia sobre el neoliberalismo*. Akal.
- Harvey, D. (2007). *El nuevo imperialismo*. Akal.
- Hiernaux, D. (2002). Turismo e imaginarios. *Cuaderno de Ciencias Sociales*, 123, pp. 7-32.
- Hiernaux, D. (2007). Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos. *EURE (Santiago)*, 33(99), pp. 17-30.
- Hiernaux, D. (2012). *Geografías de lo imaginario*. Anthropos / UAM.
- Hiernaux, D. y Lindón, A. (2007). Imaginarios urbanos desde América Latina: tradiciones y nuevas perspectivas. En Silva, A. [Ed.]. *Imaginarios urbanos en América Latina: Archivos*. Fundación Antoni Tapies.
- Hiernaux, D. y González, C. I. (2015). Patrimonio y turismo en centros históricos de ciudades medias. ¿Imaginarios encontrados? *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, 5(2), pp. 111-125.
- Hiernaux-Nicolás, D., Cordero, A. y Van Duynen Montijn, L. (2002). *Imaginarios sociales y turismo sostenible*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [FLACSO].
- Holloway, J. (1988). La rosa roja de Nissan. *Cuadernos del Sur*, pp. 113-144. https://cuadernosdelsur.org/wp-content/uploads/2017/02/holloway_rosa_ocr.pdf
- Holloway, J. (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Bajo Tierra Ediciones.
- Holloway, J. (2015). *Contra el dinero. Acerca de la perversa relación social que lo genera*. Herramientas / BUAP.
- Husserl, E. (1962a). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. [Trad. José Gaos.] FCE.
- Husserl, E. (1962b). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. UNAM.
- Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Ediciones Paulina.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. UNAM.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. [Trad. Antonio Ziri6n Quijano.] UNAM / FCE.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [Inegi]. (2010). Clasificación de lenguas indígenas. http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825064617.pdf
- Inegi. (2015). Encuesta Intercensal 2015. Principales Resultados. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/intercensal/2015/doc/eic_2015_presentacion.pdf
- Inegi. (2018). Encuesta Intercensal 2015: marco conceptual. Inegi.
- Instituto Nacional de la Economía Social [INAES] (2020). Reglas de Operación del Programa de Fomento a la Economía Social. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/inaes/documentos/reglas-de-operacion-programa-de-fomento-a-la-economia-social>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI] (2021). Apoyo económico para proyectos productivos del *Programa para el Mejoramiento de la Producción y Productividad Indígena* (PROIN). <https://n9.cl/00wp0m>
- Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal [Inafed]. (2021). Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Inafed. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM15mexico/municipios/15062a.html>
- Iparraguirre, G. (2011). *Antropología del tiempo. El caso mocoví*. [Tesis de Posgrado.] Universidad de Buenos Aires.
- Jiménez, M. A. (2012). Cornelius Castoriadis. La subversión de lo imaginario. *Acta Sociológica*. Núm. 58.
- Kay, C. (2001). Reflexiones sobre el desarrollo rural en América Latina. *Revista de la CEPAL* (74), pp. 83-105.
- Kay, C. (2009). Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad? *Revista Mexicana de Sociología* 71. Núm. 4, pp. 607-645.
- Kearney, M. (1994). La globalización y la teoría social en la antropología. *Revista Mexicana de Sociología*, 56(3), pp. 5-33.
- Korsbaek, L. (1995). La historia y la antropología: El sistema de cargos. *Ciencia Ergo Sum*. Vol. 2 (2), pp. 175-183.
- Korsbaek, L. (2009). El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización. *Argumentos*, 22 (59), pp. 101-123.
- Korsbaek, L. y Sámano-Rentería, M. A. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, 3(1), pp. 195-224.
- Lacan, J. (2009). *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. Siglo XXI Editores.

- Lakatos, I. (1978). *The methodology of scientific research programmes: Philosophical papers (Vol. 1)*. Cambridge University Press.
- Licona, E. (2000). El dibujo, la calle y la construcción imaginaria. *Ciudades* 46, pp. 25-33.
- Lindón, A. (2006). Geografías de la vida cotidiana. En Lindón, A. y Hiernaux, D. [Dirs.] *Tratado de la Geografía Humana*. Anthropos / UAM.
- Lindón, A. (2012). ¿Geografías de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del Lebenswelt? En A. Lindón y D. Hiernaux (Eds.). *Geografías de lo imaginario*. Anthropos / UAM, pp. 65-86.
- Llambí, L. y Pérez, E. (2007). Nuevas ruralidades y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural latinoamericana. *Cuadernos Des. Rural* 4 (59), pp. 37-61.
- Lomnitz, L. (1973). Supervivencia en una barriada en la Ciudad de México. *Demografía y Economía*. VII: 1, pp. 58-85.
- López-Guzmán, T., Sánchez-Cañizares, S. M. y Pérez-Gálvez, J. C. (2021). Turismo rural y covid-19: impactos y respuestas en comunidades indígenas latinoamericanas. *Sustainability*, 13(4), 1902. <https://doi.org/10.3390/su13041902>
- López, F. (2016). Los pueblos indígenas en las constituciones de México. *Argumentos*. Vol. 29. Núm. 82, pp. 161-180.
- López Pardo, G. y Palomino Villavicencio, B. (2019). *Turismo de naturaleza en comunidades indígenas en México*. Instituto de Investigaciones Económicas [IIEC]. UNAM.
- Lythgoe, E. (2014). El papel de la imaginación en la memoria, la historia, el olvido de Paul Ricoeur. *Diánoia*, 59(73), pp. 73-88.
- Makaran, G. y Gaussens, P. [Coords.]. (2020). *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. Bajo Tierra / Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe [CIALC] / UNAM.
- Makowski Muchnik, S. (S./f.). *Recorridos imaginarios por el Centro Histórico de la Ciudad de México*. [Tesis de posgrado.] UAM.
- Maldonado-Rodríguez, A. y Vargas del Río, D. (2022). Post-pandemia y turismo rural indígena: crisis de modelo y caminos posibles en América Latina. *PASOS: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 20(2), pp. 321-335.
- Mardones, J. M. y Ursúa, N. (2010). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Ediciones Coyoacán.
- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdll/collect/clacso/index/assoc/D2985.dir/modonessi2.pdf>

- Moguel, J. (06/07/2016). Derechos de Pueblos Originarios en la Constitución. *Aristegui Noticias*. <https://aristeguinoticias.com/0507/mexico/los-derechos-de-pueblos-origenarios-en-la-constitucion-de-la-cdmx-articulo-de-julio-moguel/>
- Monterroso, S. N. y Zizumbo, L. (2009). La reconfiguración neoliberal de los ámbitos rurales a partir del turismo: ¿Avance o retroceso? *Convergencia* 16(50), pp. 133-164.
- Moreno, B., Garret, G. y Fierro, U. (2006). *Otomíes del Valle del Mezquital*. CDI.
- Munguía-Vázquez, A., Cárdenas-Camargo, I. y Rangel-Villafranco, M. (2018). Uso y conocimiento de cactáceas en la comunidad otomí de El Alberto, en Ixmiquilpan, Hidalgo, México. *Ambiente y Desarrollo*, Vol. 22. Núm. 45, pp. 1-13.
- Navarro, M. L. (2013). Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes naturales en México. *Bajo el Volcán*, Vol. 13. Núm. 21, pp. 161-169.
- Novoa Pérez, M. A. (2002). (S.f.). Enajenación, praxis y resistencia cultural. *Espacio Latino.com*. https://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/novoa_perez_milvio/enajenacion_praxis.htm
- Ojeda Dávila, L. (2015). Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias. *Política Común*. Vol. 7. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. <https://bit.ly/3mp3fR8>
- ONU Turismo. (2025). Ecoturismo y áreas protegidas. ONU Turismo. <https://www.untourism.int/es/desarrollo-sostenible/ecoturismo-areas-protegidas>
- Ortiz, A. y Arias, M. I. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16(31), pp.147-166.
- Osorio-González, R. (2020). Imaginarios sociales y nuevas habitualidades en los pueblos originarios, frente al turismo rural: una aproximación fenomenológica. *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, (5), pp. 81-103.
- Osorio-González, R. (2023). Sobre las epistemologías enmarcadas en los imaginarios sociales frente al turismo rural-indígena. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*. <https://www.scielo.br/r/rbtur/a/QQdmWT4ZxFM5gzrckKP8CHb/>
- Osorio-González, R., Espeitx Bernat, E. y Serrano, R. (2015). Patrimonialización del queso añejo y turismo rural en Zacazonapan, Estado de México. *Turydes: Turismo y Desarrollo*, 19, pp. 1-28.
- Osorio-González, R., Serrano Barquín, R. y Echeverría, O. (2016). Metodología para diseño de ruta alimentaria en Zacazonapan, México; desde un enfoque de turismo rural. *Gran Tour*, 13, pp. 4-25.

- Osorio-González, R., Hernández Lara, O. y Zizumbo Villarreal, L. (2020). ¿Indígena objetivado o indígena subjetivado? Ser-indígena en el discurso de organismos oficiales y programas de turismo rural *versus* la autodeterminación con base comunitaria. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año VII. Núm. 13, pp. 150-180. <https://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/editor/proofGalley/2651/4466>
- Osorio-González, R., González, D. y Hernández, O. (2023). Turismo rural en México. Una trazabilidad histórica y socioestructural en las ruralidades. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Universidad de La Laguna. <https://ojsull.webs.ull.es/index.php/Revista/article/view/3834>
- Palafox, A. y Martínez, M. (2015). Turismo y nueva ruralidad: camino a la sustentabilidad social. *Letras verdes, Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*. Núm. 18, pp. 137-158.
- Palomino, B. y López, G. (2007). *Evaluación 2006 del Programa Ecoturismo en Zonas Indígenas*. UNAM.
- Parque EcoAlberto. (27/11/2017). Caminata nocturna. ¿TE ATREVES A VIVIR LA EXPERIENCIA? Sentir y... [Video Facebook.] <https://www.facebook.com/DivierteteEnEcoAlberto/videos/802032753334680/>
- Parque EcoAlberto. (26/01/2026). [Página de Facebook.] <https://www.facebook.com/DivierteteEnEcoAlberto>
- Pastor-Alfonso, M. J. y Espeso-Molinero, P. (2013). Turismo indígena y cooperación en turismo: replanteando las relaciones. En Gascón, J., Morales, S. y Tresserras, J. [Eds.]. *Cooperación en turismo: Nuevos desafíos, nuevos debates*, pp. 107-122).
- Pérez-Ruiz, M. L. (2016). La traducción y la hibridación como problemas para una interculturalidad autónoma, colaborativa y descolonizadora. *Revista Limina R. Estudios Sociales y Humanísticos*, 14(1), pp. 15-29.
- Piaget, J. (1980). *El estructuralismo*. Oikos-Tau.
- Pintos, J. L. (2014). Algunas precisiones sobre el concepto de imaginarios sociales. *Revista Latina de Sociología* (4), pp. 1-11.
- Procuraduría Agraria [PA]. (11/02/2026). Artículo 27 constitucional. Comparación entre el texto anterior y el texto vigente. Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. Gobierno de México. <https://www.pa.gob.mx/publica/MARCO%20LEGAL%20PDF/ART%2027%20COMPARACION.pdf>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad / racionalidad. *Perú Indígena* 13 (29), pp. 11-20.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, Vi, 2, pp. 342-386.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*. Buenos Aires. CLACSO.
- Rabinovich, D. (1995). *Lo imaginario, lo simbólico y lo real*. [Texto de clase.] Universidad de Buenos Aires. http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/electivas/francesa1/material/Lo%20simbolico%20lo%20imaginario%20lo%20real.pdf
- Reguillo, R. (1998). De la pasión metodológica o la (paradójica) posibilidad de la investigación. En Mejía Arauz, R. y Sandoval, S. A. [Coords.] *Tras las vetas de la investigación cualitativa, Perspectivas y acercamientos desde la práctica*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente [ITESO], pp. 17-38.
- Rendón-Monzón, J. J. (2003). *La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios*. Vol. 1. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes [Conaculta] y Fondo Editorial Tierra Adentro.
- Rendón-Monzón, J. J. (2022). *La comunalidad como epistemología desde los pueblos*. Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Robles, B. (2011). La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico. *Cuicuilco*. Vol. 18. Núm. 52, pp. 39-49. <http://www.redalyc.org/pdf/351/35124304004.pdf>
- Román, F. M. y Cicoleña, M. (2009). *Turismo rural en Argentina: concepto, situación y perspectivas*. IICA.
- Rosas, M. (2013). Nueva ruralidad desde dos visiones de progreso rural y sustentabilidad. *Economía Ambiental y Economía Ecológica*. Polis. Núm. 34, pp. 1-13.
- Rowles, G. (1978). Reflexiones sobre el Trabajo de Campo Experiencial. En Ley, D. y Samuels, M. S. [Eds.]. *Humanistic Geography. Prospects and problems*. Croom Helm, pp. 1-22.
- Ruiz-Olabuénaga, J. I. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto.
- Saldívar Tanaka, E. (2003). Indigenismo Legal: la política indigenista de los noventa. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(189), pp. 311-339. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/395576>

- San Martín, J. (2004). Juego, arte y cultura. *Duererías. Revista de Filosofía* 4. *La Estética como tarea filosófica*. Núm. 4, pp. 73-85.
- Sánchez-Barranco Ruiz, A., Sánchez-Barranco Vallejo, P. y Sánchez-Barranco Vallejo, I. (2006). Reconstrucción histórica de la obra de Jacques Lacan. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 26(1), pp. 107-131.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI Editores.
- Scalise, J. A. (2012). *Herramientas técnicas y conceptos claves para el desarrollo del turismo rural*. Prosap.
- Schmidt, G. (2010). *Territorios indígenas y áreas protegidas. Tres casos y sus conclusiones*. [Documento de discusión.] Análisis 15. Evangelischer Entwicklungsdienst [eed]. <http://ceccam.org/sites/default/files/Areas%20Protegidas.pdf>
- Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural [Sader]. (20/10/2020). El Cardenismo y su influencia en el modelo agropecuario del Gobierno de México. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/agricultura/articulos/el-cardenismo-y-su-influencia-en-el-modelo-agropecuario-del-gobierno-de-mexico>
- Secretaría de Economía [SE] (2006). Evaluación del Programa Nacional de Apoyo para las Empresas de Solidaridad Enero-Agosto 2006. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37083/fonaes_eval_2006_agosto.pdf
- Secretaría de Gobernación [Segob]. (2019). ACUERDO por el que se establecen las Reglas de Operación del Programa de Conservación para el Desarrollo Sostenible (Procodes). http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5583023&fecha=28/12/2019
- Secretaría de Turismo [Sectur]. (2004). *Cómo desarrollar un proyecto de ecoturismo*. Fascículo 2. Serie Turismo Alternativo. Sectur. <https://www.entornoturistico.com/wp-content/uploads/2016/08/Como-desarrollar-un-proyecto-ecoturistico.pdf>
- Sectur. (2017). Sistema de gestión Moderniza. Sistema de calidad para la micro, pequeña y mediana empresa. [Presentación.] Sectur / Gobierno de la Ciudad de México / Distintivo Programa Moderniza. <https://www.turismo.cdmx.gob.mx/storage/app/media/Distintivos/Presentacion%20Moderniza%202017.pdf>
- Sectur. (2020a). Secretaría de Turismo y FIRA firman convenio para impulsar el turismo rural. Sectur, Gobierno de México. <https://www.gob.mx/sectur/prensa/secretaria-de-turismo-y-fira-firman-convenio-para-impulsar-el-turismo-rural?idiom=es>
- Sectur. (2020b). Programa Sectorial de Turismo [Prosectur] 2020-2024. Sectur. Gobierno de México. https://sistemas.sectur.gob.mx/sectur/prosectur_2020-2024.pdf

- Servicio de Alimentación Agroalimentaria y Pesquera [siap]. (2023). Atlas Agroalimentario. Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural. <https://www.gob.mx/siap>
- Silva, A. (2004). *Imaginarios urbanos: hacia el desarrollo de un urbanismo desde los ciudadanos*. Metodología. Universidad Nacional de Colombia.
- Silva, A. (2013). *Imaginarios, el asombro social*. Universidad Externado de Colombia.
- Sohn-Rethel, A. (2007). Para la abolición crítica del apriorismo. Una investigación materialista. *Educación Superior: Cifras y Hechos*. Año 6. Núm. 33-34. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades [Ceiih]. unam.
- Solares, B. (2011). Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. LVI. Núm. 211, pp. 13-24.
- Soto Baquero, F. (2013). *La nueva ruralidad en América Latina y el Caribe: Una perspectiva institucional*. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura [FAO].
- Stavenhagen, R. (2010). *Los pueblos originarios: el debate necesario*. CLACSO.
- Stavenhagen, R. (2014). Racismo e identidades en el mundo actual. *INTERdisciplina*. 2(4), pp. 229-234.
- Stresser-Péan, C. (2012). *De la vestimenta y los Hombres: Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*. FCE / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) / Fundación Alfredo Harp Helú / Museo Textil de Oaxaca.
- Sunyer, P. y Monterroso, N. (2016). *Luces y sombras en la gestión comunitaria: el caso de San Pedro Atlapulco (Ocoyoacac, Estado de México)*. [Ponencia.] En XIV Coloquio Internacional de Geocrítica. Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro Barcelona. <http://www.ub.edu/geocrit/xiv-coloquio/SunyerMonterroso.pdf>
- Svampa, M. y Viale, E. (2014). Hacia una conceptualización general. *Mal desarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz, pp. 15-43.
- Tapia, L. (2008). *Política salvaje*. CLACSO.
- Tapia, L. (2009). *Los espacio-tiempo políticos*. Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO.
- Toledo, V. M. (2003). La racionalidad ambiental: Una aproximación a sus fundamentos. *Revista Polis*, 6, pp. 1-17.
- Toledo, V. M. (2020). *El México que emerge: hacia una ecología política posneoliberal*. Ceiih. UNAM.
- Torres, R. M. y Momsen, J. H. (2021). Neoliberalismo, turismo y comunidades: efectos pospandemia en el Sur Global. *Journal of Latin American Geography*, 20(3), pp. 15-33. <https://doi.org/10.1353/lag.2021.0041>

- Tzul-Tzul, G. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimecq'ena'*. Maya'Wuj.
- Valenzuela, J. M. (2020). *Heteronomías de las Ciencias Sociales. Procesos investigativos y violencia simbólica*. CLACSO.
- Van der Ploeg, J. D. (2008). *The new peasantries: Struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*. Earthscan.
- Vela, F. (S./f.). *Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa en Tarrés. Observar, escuchar y comprender*. Colmex / FLACSO.
- Vela, E. (2017). Algunas características del *calpulli* mexica. *Arqueología Mexicana*. Edición especial núm. 75, p. 15.
- Velasco, A. (2004). *Imaginarios sociales y análisis cultural*. UNAM.
- Venebra-Muñoz, M. (2018). Alteración e intoxicación: Fenomenología del cuerpo adicto. *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Núm. 8, pp.158-183.
- Venebra-Muñoz, M. (2019). Naturaleza y naturalidad de la experiencia. Crítica y fundamentación fenomenológica del conocimiento científico. *Tópicos Revista de Filosofía*, pp. 119-144.
- Villoro, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Colmex / El Colegio Nacional / FCE.
- Walton, R. (2012). Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad. *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. IV.
- Weber, M. (2009). *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y la política social*. Sociología. Alianza Editorial.
- Woods, M. (2009). *Rural geography: Processes, responses and experiences in rural restructuring*. SAGE Publications.
- World Tourism Organization [UNWTO]. (2002). *The British Ecotourism Market*. UNWTO. <https://www.e-unwto.org/doi/epdf/10.18111/9789284405411?role=tab>
- Wright Carr, D. C. (2005). *Hñahñu, Nñuhu, Nñhato, Nñhmu*. Precisiones sobre el término otomí. *Arqueología Mexicana*. Núm. 73, p. 19.
- Yip, W. y Lee, W. (01/10/2021). "El juego del calamar": cuál es el atractivo de la serie coreana en camino a convertirse en la más vista en la historia de Netflix. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-58763326>
- Zamudio, L. S. (2012). La arquitectura en los imaginarios turísticos. *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*. Vol. 11. Núm. 2, pp. 145-158.

- Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías en América Latina*. Bajo Tierra Ediciones.
- Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El mundo otro en movimiento*. Bajo Tierra Ediciones.
- Zibechi, R. (2021). *Mundos otros: movimientos en tiempos de colapso*. Bajo Tierra Ediciones.
- Zirión-Quijano, A. (2019). *Nueva versión del Diccionario Husserl*. CLAFEN.

ANEXOS

ANEXO I: TESTIMONIOS EN DIÁLOGOS HORIZONTALES¹²

- a) Diálogos horizontales, El Alberto
 - Testimonio 1:* Encargado del Parque.
 - Testimonio 2:* Tesorero del Comisariado.
 - Testimonio 3:* Suplente del Consejo de Vigilancia.
 - Testimonio 4:* Segundo vocal o barista del Delegado.
 - Testimonio 5:* Presidente del Consejo de Vigilancia.
 - Testimonio 6:* Presidente del Comisariado.
 - Testimonio 7:* Segundo Subdelegado de la Delegación.
 - Testimonio 8:* Dueño del Hotel García.
- b) Diálogos horizontales, San Pedro Atlapulco
 - Testimonio 1:* Miembro del Colectivo “26 de Agosto”.
 - Testimonio 2:* Miembro del Consejo de Mayores y del Colectivo “26 de Agosto”.
 - Testimonio 3:* Persona originaria de la comunidad, que ofrece servicios de restauración.
 - Diálogo colectivo de saberes (A):* Participaron tres ex-autoridades comunales (periodo 2006-2009) y actualmente forman parte del Colectivo “26 de Agosto”.
 - Diálogo colectivo de saberes (B):* Consejo de Mayores (periodo 2021-2024).

¹² También nombrados o evocados como diálogos colectivos de saberes.

ANEXO 2: DIAGRAMAS

Figura 1.1.1. Imaginarios intersubjetivos, instituidos y en disputa

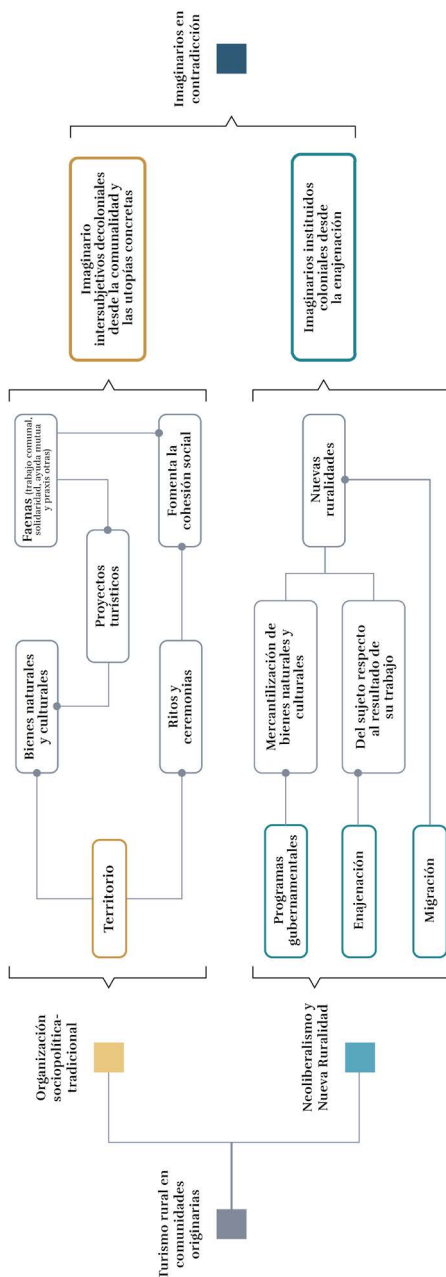


Figura 1.2. Imaginarios intersubjetivos

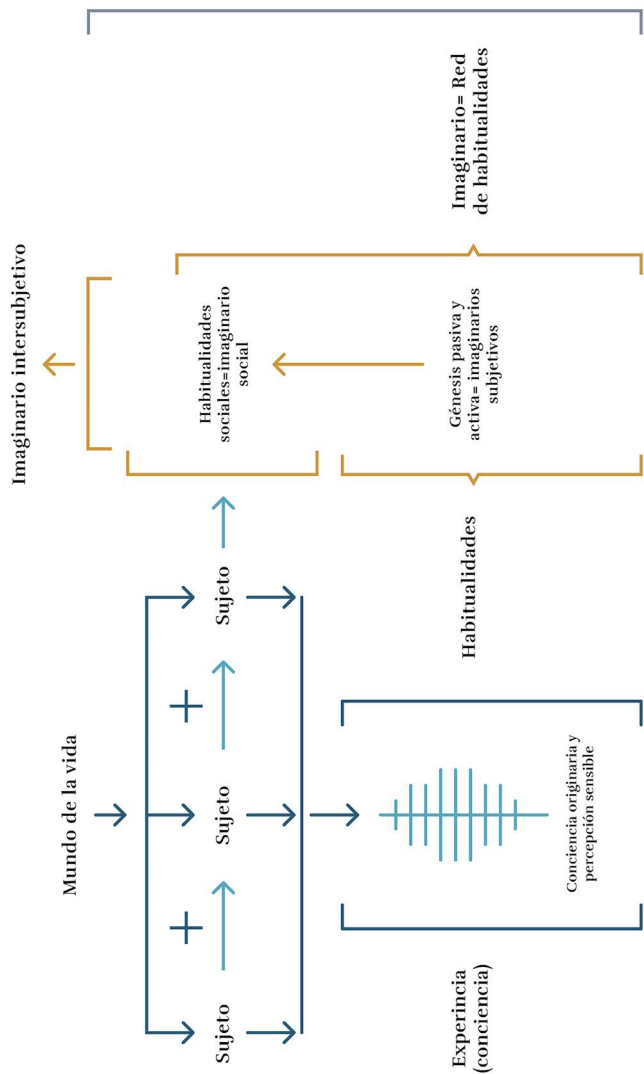


Imagen 3.12. Esquema: Imaginarios desde los recortes empíricos en El Alberto

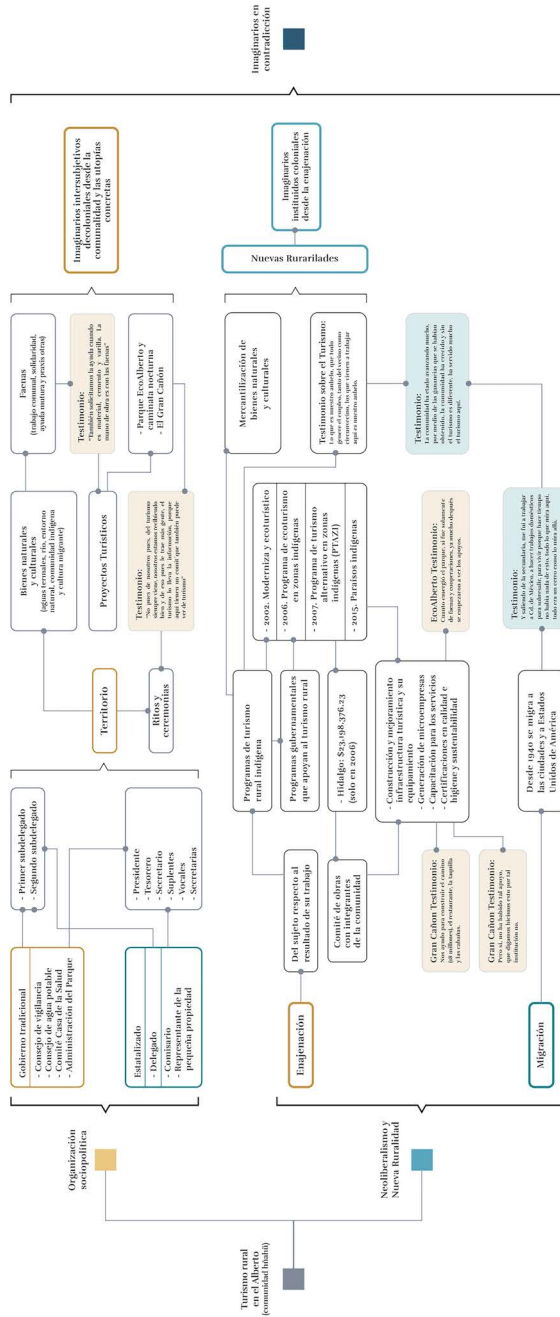
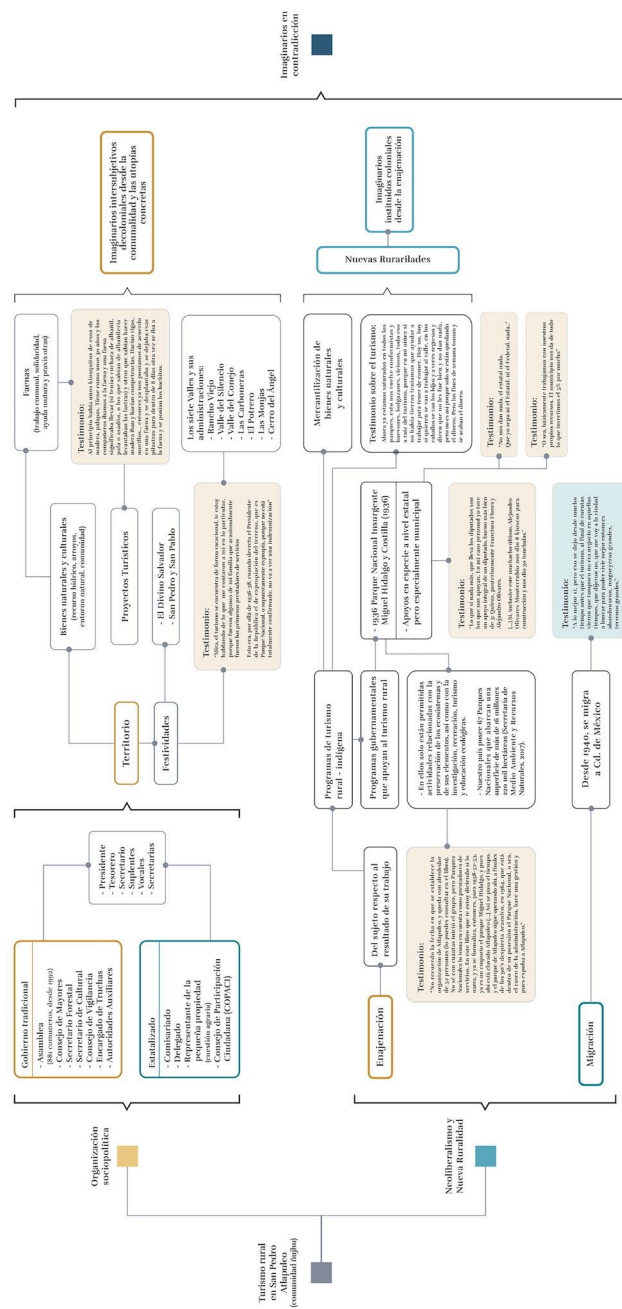


Imagen 3.19. Esquema: Imaginarios desde los recortes empíricos en SPA





Fuente: Osorio-González, 2021.

En esta obra, Rebeca Osorio González analiza el turismo rural en dos comunidades otomíes: El Alberto (*Hñähñu*) y San Pedro Atlapulco (*Nujhu*). Desde una perspectiva crítica, examina los imaginarios intersubjetivos decoloniales y los imaginarios coloniales instituidos con el propósito de reconocer las transformaciones y contradicciones que atraviesan las experiencias comunitarias.

El análisis muestra cómo las realidades socioculturales, económicas, ambientales y políticas de estos pueblos han sido trastocadas, violentadas e invisibilizadas al desconocer sus geografías situadas y sus lugares de enunciación, lo que limita el ejercicio de su autonomía y autodeterminación. Frente a estas tensiones, las comunidades reivindican el sentido de lo común y configuran, disputan y resignifican sus imaginarios sociales.



Secretaría de
Identidad y Cultura

