



Universidad Veracruzana



UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Instituto de Investigaciones en Educación

Región Xalapa

Maestría en Educación para la Interculturalidad y la Sustentabilidad

Tesis

La lengua Ihimasipij (tepehua): una experiencia en los medios de comunicación

Inoscencio Flores Mina

Dirección

Dr. Rafael Nava Vite

Codirección

Dra. Cristina Kleinert

Xalapa, Veracruz, a 28 julio de 2025

“Lis de Veracruz: Arte, Ciencia, Luz”



Este documento recepcional se realizó con el apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) a través del programa de becas para posgrado

Kilapaxkan

Anicha alinta yu kilapaxkan yu klamaqxtaqniyau uxinank'an kinati Teresa, kimpay Odilón, chuncha bach'u uxinank'an kint'alaqajunin: Leonides, Oliveria, Hilda, Maurilio ne Odilón, kimpuxninti Xanti ale Fany ani bachu' klamaqxtaqniyau. Malaqpuchuncha, na uxiknank'an batacha kintapaxkajlaqts'inaucha ne kilhama'achajuniyau ani lakamanakpa'.

Malaqpuchuncha Carlos Alberto yu kint'alht'anan ne jantu bali'i kimakont'ijlay. Malaqpuchuncha bachu' kix'oy Tito ale Ñeka, Kuxi ne K'ispa, chuncha bachu' ixunt'i katuxkalah Ajuki, ts'isi ale tunkuj batacha kilalistakbicha tan kmukalh ani kilitapatsa.

Agradecimientos

Pu'eman jantulay, es una expresión del pueblo tepehua, que significa “solo no se puede”, y por esta razón este trabajo es la suma de muchas voces, manos, pensamientos, miradas y motivaciones, la cual dedico estas líneas para expresar mi congratulación.

Agradezco sinceramente a las comunidades *masipijni* de Nuevo Chintipan, Tlachichilco, Veracruz, que con la confianza brindada me permitieron desarrollar un proyecto para generar un material de audio en la lengua *lhimasipij*, especialmente a los ciudadanos: Fidel Rayón Antonio, Carlos Rayón Canuto, Mario Canuto Ríos y al profesor Alfredo Lemus Aquino, quienes con sus saberes y conocimientos hicieron posible el proyecto.

A Olivera Flores Mina, hablante del *lhimasipij* que prestó su voz para la producción del material de audio en el proyecto aprendamos la lengua *Lhiamah'alh'ama/Lhimasipij*.

Asimismo, agradezco el apoyo del colectivo de hermanas y hermanos hablantes de las lenguas indígenas que trabajan en la AVELI y que fueron clave para realizar acciones para la difusión de las lenguas del estado veracruzano: a la *tlamachtiani* Mariana García Pérez, Dionicia Márquez Pascual, María de los Ángeles Mondragón Domínguez, Nancy Jiménez García, Miguel Gaona Pérez y Leonarda Hernández Hernández (que se ha adelantado en encontrarse con sus ancestros). Un agradecimiento muy especial a el *tlamachtiketl* Victoriano de Cruz Cruz que con sus consejos inspiró a tomar la maestría y apoyó con las acciones en la difusión de las lenguas.

Gracias a dos grandes personas que decidieron acompañarme en este caminar y concluir este trabajo: Dra. Cristina Kleinert en la codirección y Dr. Rafael Nava Vite en la dirección.

Malaqpuchuncha bachu' laqaj Agustín Cenobio Aquino, que siempre hubo disposición en la asesoría para disipar mis dudas en torno a la lengua Lhimasipij. A Efraín de la Cruz Tiburcio, Julio Pérez Dimas y a Luz Lizbeth Dimas Celestino paisanos de la comunidad de Tierra Colorada qué siempre hubo un trabajo de colaboración difundir y analizar situación de la lengua *lhimasipij*.

Gracias mis sinodales Dra. Jacinta Toribio Torres, Dr. James K Watters, Dr. Gunther Dietz, Dr. Bruno Jean James Baronnet y el Mtro. Agustín Senovio Aquino, que tuvieron a bien en leer este documento y poder ser partícipe en la defensa de la misma.

A la comunidad docente de la MEIS y las compañeras y compañeros que nos permitimos acompañar en este proceso de dos años.

Por último, agradezco el apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por el apoyo que me otorgaron para realizar este posgrado a través del programa de becas para posgrado.

Índice

Introducción.....	10
CAPÍTULO I. CARACTERIZACIÓN DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN	13
1.1 Antecedentes del proyecto.....	13
1.1.1 Mi sentipensar y los caminos recorridos.....	14
1.2 Planteamiento del problema.....	19
1.3 Justificación del proyecto de investigación.....	23
1.4 Objetivos de la investigación.....	26
1.5 <i>Kinti'ulantik'an</i> : Metodología del proyecto	27
1.5.1 <i>Yu kilakantink'an mukalantau</i> 'El camino que vamos construyendo' .	27
1.5.2 La sistematización y las técnicas y/o herramientas de la IAP.....	32
1.5.3 Construcción de las acciones para revalorización lingüística.	36
1.5.3.1 Aprendamos la lengua Lhima'alh'ama'/Lhimasipij/ (tepehua).....	40
1.5.3.2 Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz'	44
1.5.3.3 Kintapuwankán nitu lakagspu'tma kintachiwinkán "Nuestros pensamientos: Voces que resisten"	45
CAPÍTULO II. CONTEXTO DE ACTUACIÓN: TERRITORIO <i>LHIMA'ALH'AMA/LHIMASIPIJ</i>	47
2.1 Conformación geográfica	47
2.2 Contexto cultural y situación socioeconómica.....	68
2.2.1 <i>Jamasipijnin/ma'alh'a'ama'</i>	68
2.2.2 Cultura: cosmovisión, rituales y fiestas.....	70
2.2.2.1 Yu k'ispa.....	72
2.2.2.2 La perspectiva de la vida y la muerte en el pueblo masapijni (tepehua).....	74
2.2.2.3 Fiestas.....	76
2.2.3 Lengua.....	83
2.2.4 Actividades de producción y comunitarias.....	85
2.2.5 La organización de las comunidades <i>masapijnin</i>	87
CAPÍTULO III. MARCO TEÓRICO.....	89
3.1 Un acercamiento al reconocimiento de la diversidad lingüística en México	89

3.2	Desplazamiento de las lenguas originarias	94
3.2.1	La violencia de los derechos lingüísticos en Veracruz.....	96
3.2.2	El rol lingüicida del Estado: Reto de la diversidad lingüística	98
3.3	Marco legal de las lenguas originarias	100
3.3.1	La interpretación y traducción en lenguas indígenas: Un conflicto lingüístico.....	104
3.3.2	Los procesos de discriminación lingüística como espacio para el trabajo de la paz y una aproximación a la resolución de conflictos lingüísticos.....	106
3.4	Los medios de comunicación: su importancia en la revalorización de las lenguas maternas.....	109
CAPÍTULO IV. YU KMAQALH 'LO QUE SE COSECHÓ'		115
4.1	Experiencias de la revalorización de las lenguas originarias en los medios de comunicación	115
4.1.1	Proyecto Aprendamos <i>Lhimasipij</i> (tepehua)	116
4.1.1.1	Diagnóstico	118
4.1.1.2	Grabación, montaje y reproducción de cd's	122
4.1.1.3	Compartencia de resultados	123
4.1.1.4	Aprendamos Lhimasapij (tepehua) en los programas radiales.....	127
4.1.2	Radiorevista <i>Xalakchibintin Kimputaulank'an</i> Veracruz "Voces Indígenas de Veracruz".....	128
4.1.2.1	Solamente entre todas y todos podemos más	131
4.1.2.2	La producción de la radiorevista Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz'	140
4.1.2.3	Al aire: Lhimasipij en Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz'.....	141
4.1.2.4	Del otro lado del micrófono	148
4.1.3	<i>Kintapuwankán nitu lakagsputma kintachiwinkán</i> 'Nuestros Pensamientos Voces que Resisten'	151
4.2	¿Sabías qué?: Campañas radiofónicas de las lenguas	154
4.3	Reflexiones	156
Conclusión (es)		163
Referencias		172
ANEXOS		177

Lista de acrónimos o abreviaturas

AVELI -	Academia Veracruzana de Lenguas Indígenas
CDI -	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CPEUM -	Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos
DILI -	Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas
EZLN -	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FM -	Frecuencia Modulada
IAP -	Investigación Acción Participativa
INALI -	Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas
INEGI -	Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática
INPI -	Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas
LGDLPI -	Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas
LGID -	Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo
MEIS -	Maestría en Educación Intercultural para la Sustentabilidad
ONU -	Organización de las Naciones unidas
PAT -	Plan Anual de Trabajo
RTV -	Radio y Televisión de Veracruz
TIC -	Tecnologías de Información y Comunicación
UENOT -	Unión de Ejidos Náhuatl Otomí Tepehua
UNESCO -	Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UPAV -	Universidad Popular Autónoma de Veracruz
UV -	Universidad Veracruzana
UVI -	Universidad Veracruzana Intercultural

Lista de imágenes

- Imagen 1. Territorio *masipijni*
- Imagen 2. La comunidad del maíz
- Imagen 3. Entrega de apoyos comunitarios de parte del INPI
- Imagen 4. Entrega de material de audio a comunidades *masipijnin*
- Imagen 5. Entrega de material de audio a comunidades *masipijnin*
- Imagen 6. Victoriano de la Cruz Cruz
- Imagen 7. Mariana Alicia García Pérez
- Imagen 8. Dionicia Márquez Pascual
- Imagen 9. Leonarda Hernández Hernández
- Imagen 10. Nancy Jiménez García
- Imagen 11. Ana Cristina Francisco Salazar
- Imagen 12. Miguel Gaona Pérez
- Imagen 13. Del otro lado del micrófono
- Imagen 14. El árbol de las lenguas

Lista de Tablas

- Tabla 1. Una aproximación a la definición del territorio desde el idioma *Ihimasipij* (tepehua)
- Tabla 2. Lugares del territorio
- Tabla 3. Programas en *Ihimasipij* en *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz
- Tabla 4. Libreto 1
- Tabla 5. PAT 2025 de la AVELI

Lista de figuras

Figura 1	Experiencia de las lenguas originarias en medios de comunicación
----------	--

Introducción

En el contexto mexicano, los movimientos indígenas han desarrollado acciones que han llevado a prestigiar a las lenguas nacionales como un patrimonio cultural en tanto que son poseedoras de saberes ancestrales y dan identidad a los pueblos. Sin embargo, existe una situación de vulnerabilidad que apunta a la pérdida de una mayoría de ellas, como, por ejemplo:

(...) la migración indígena (...), la lengua (...) resulta de muy poca utilidad en el nuevo contexto, pero, además, puede decirse que su abandono se da también como consecuencia de la actitud negativa desarrollada hacia ella, al asociarla con la marginación y la discriminación. (Anchondo Pavón, 2020, p. 117)

Ante este escenario, la valoración y el fortalecimiento del desarrollo lingüístico toma un papel elemental para construir acciones que aporten y den fundamento a una sostenibilidad lingüística, que se define como:

Un proceso de transformación gradual del actual modelo de organización lingüística de la especie humana, el cual tendría el objetivo de evitar que la bilingüización o poliglotización colectiva de los seres humanos tuviese que comportar necesariamente el abandono de las lenguas propias de los distintos grupos culturales. (Bastardas Boada, 2011, p. 16)

Lo que conlleva a determinar acciones a favor de la preservación de la diversidad lingüística y de la preservación de las identidades colectivas distintas.

Por lo que, el presente trabajo expone acciones en el uso de los medios de comunicación que denotan procesos de revalorización, difusión, fortalecimiento y desarrollo de la lengua *Ihimasipij*, que generen espacios de preservación de la diversidad lingüística favoreciendo con ello los procesos de intercomunicación lingüística que posibilitan la continuidad y el pleno desarrollo de los grupos lingüísticos.

Los procesos de revalorización permiten, por un lado, el reconocimiento de los grupos lingüísticos existentes en un territorio determinado, como es el caso del Estado de Veracruz, y por el otro, el uso de los medios de comunicación, tales como la radio y las plataformas virtuales, para la difusión de la diversidad de los modos de comunicación que se generan en los distintos grupos culturales y que ayudan a las lenguas a poder encontrar espacios funcionales suficientemente importantes para invitar a su mantenimiento y su transmisión intergeneracional.

A continuación, se presenta un proceso de sistematización de las experiencias vividas en el proceso de difusión y revitalización lingüística en los medios de comunicación. Por lo que en el primer capítulo que lleva por nombre “caracterización del proyecto de investigación”. Ahí, se encuentran las bases que gestaron las acciones de revitalización que conllevaron a su sistematización para comprender el alcance de los procesos de promoción y difusión en los medios de comunicación análogos y virtuales.

Desde esta perspectiva el documento explica el posicionamiento personal sobre el que subyace el proyecto, donde se realiza una descripción sobre la caracterización de mi identidad cultural y lingüística como hablante de la lengua *lhimasipij* y perteneciente al pueblo *masipijni* (tepehua).

Y al mismo tiempo se realiza una descripción de la situación de la lengua *lhimasipij*, y de las consecuencias derivadas de la discriminación, la política lingüicida del estado a principios del siglo XX, además, de los efectos de la colonia española, lo que posibilita la reflexión sobre cuáles son las fortalezas, los horizontes y los caminos a seguir para cumplir con los propósitos.

El capítulo II del presente trabajo se le denomina “contexto de actuación: territorio”. Nos permite hacer un recorrido del espacio y ubicación geográfica del pueblo *masipijni*, conocer sus formas de vida, la cosmovisión. La propia lengua *lhimasipij* y la riqueza dentro de la misma, así como de los aspectos de organización y participación comunitaria.

El capítulo III se denomina “marco teórico”, donde desarrollamos una reflexión en torno a la diversidad lingüística y cultural de México y del estado de Veracruz, mediante el análisis de los factores de desplazamiento de las lenguas nacionales en el estado veracruzano. Asimismo, se señalan los marcos legales en torno a los derechos lingüísticos y culturales, en el del cumplimiento u omisión por parte del estado.

Por último, se reflexiona sobre el uso de los medios de comunicación como una herramienta importante para desarrollar acciones estratégicas favoreciendo a las lenguas nacionales.

Y para concluir el presente documento, encontrará el capítulo IV, los resultados y reflexiones. En este apartado, es donde se presentan las reflexiones resultantes de la sistematización de las acciones que se realizaron en el proceso de revitalización lingüística.

Lo que resulta en una narrativa de los procesos llevados a cabo, un recuento de los colectivos que participaron en los diferentes tiempos y espacios. Además, una reflexión que nos invita a seguir fortaleciendo los procesos de fortalecimiento lingüístico y cultural.

CAPÍTULO I. CARACTERIZACIÓN DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

1.1 Antecedentes del proyecto

Mi ombligo está enterrado entre los arroyos de la comunidad de *Latat'un* cómo le nombramos en mi lengua materna *lhimasipij*. En castellano, esta comunidad que me recibió cuando nací se le nombra Tierra Colorada. Mi comunidad pertenece al municipio de Tlachichilco, Veracruz, ubicada en la zona Norte en la región de la Huasteca veracruzana.

Ahora que les estoy contando dónde nací, recuerdo de manera espontánea la sabiduría de las abuelas y abuelos *masipijnin*, que desde hace dos décadas se decía en cada nacimiento: *Yu ixpamasat'an kamaknut'ikij lakapuch'anan ne ancha kach'antikij qalhtan jaka, chuncha yu sat'a jantu kakaukma'ana ixputaulan ne ixlapanakni, ka'alhh untley ka'alh kaminchoqohl*, dicho en español, es lo siguiente: “la placenta hay que enterrarla en el patio y ahí mismo sembrar una mata de plátano, así, este niño/niña no se olvidará su comunidad ni de gente, vaya donde vaya, volverá”.

No lejos de ahí, en el 2005, tuve la oportunidad de entrar a la Universidad Veracruzana (UV) en el programa educativo de la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (LGID), en la Sede Regional Huasteca de la UV Intercultural (UVI) y en 2009 obtuve el grado (seguramente más adelante les cuento más sobre mi vivencia).

Desde mi referente cultural he tratado de aportar a los procesos de revitalización, revalorización y refuncionalización de las lenguas originarias a partir del reconocimiento de los saberes, las experiencias y vivencias de nuestros padres y madres, de los que vivieron antes de nosotras y nosotros. Esto permite estar en constante resistencia ante los procesos colonizadores y eurocentristas que han permeado nuestro contexto. Ante ello, he encontrado en los medios de comunicación, en especial las radios comunitarias, un espacio para esta lucha constante que nos ha permitido difundir nuestra cultura desde y con nuestros pueblos, llegando a quienes han emigrado y que de alguna manera se han



distanciado de sus raíces. Por esta razón, se dice que es una resistencia social que favorece a nuestros pueblos.

1.1.1 Mi sentipensar y los caminos recorridos

En los contextos comunitarios de la huasteca baja del estado de Veracruz, se ha extendido la idea de que pertenecer a un pueblo originario en México es sinónimo de “pobreza”, de desprecio, de gente sin razón, idea que ha tenido cabida en los espacios educativos y formativos, así como en los espacios de prestación de servicios públicos, tales como las clínicas rurales, los ayuntamientos y/o oficinas de gobierno.

Lo anterior, ha generado un fenómeno de desigualdad social, cultural y económica, que han vulnerado no solo los derechos de los hombres y de las mujeres de este sector, sino que ha atentado contra su vida, su territorio, sus conocimientos, su lengua, su sabiduría y su cosmovisión.

En este sentido, se puede determinar que el

(...) contacto entre una variedad oral grupal sin reconocimiento oficial y otra variedad correspondiente a una lengua oficialmente instaurada y usada en la gran mayoría de las funciones públicas, es muy habitual que los hablantes de la primera consideren negativamente sus formas lingüísticas y tengan a la otra como variedad prestigiosa y llena de sociosignificados positivos. (Bastardas Boada, 2011, p. 13)

Lo anterior, como gestor cultural me permite reflexionar sobre el pueblo *masapijni* y el trato que se le ha dado por considerarse una población minoritaria, lo que genera procesos de discriminación social, cultural, económica y del ejercicio de los derechos humanos, lo que ha trastocado la vida comunitaria y el desarrollo sostenible de los pueblos originarios en correspondencia con sus procesos cosmogónicos y de organización comunitaria.

Aunado a ello, este proceso de reflexión fue fortalecido desde mi proceso de formación profesional en los espacios formativos que se generaron en la UVI a partir



de la LGID, lo que contribuyó a germinar un posicionamiento personal para reincorporar, revalorar, refuncionalizar mis prácticas culturales y lingüísticas, descubriendo la existencia de otras posibilidades de vida, de lucha, de compartencia, que generaran procesos de resistencia cultural, social y lingüística frente al fenómeno de la globalización existente en los espacios globales.

Posterior a esta travesía de formación profesional me integro a Fomento Cultural y Educativo A.C., en el proyecto Sierra Norte de Veracruz - Radio Huayacotla “La Voz Campesina” ubicada en Huayacocotla. En mi desempeño como locutor y gestor cultural para difundir los saberes y la palabra de los pueblos originarios de la región, provocando con ello, el diálogo, la reflexión sobre una visión de vida donde en este mundo sea de todas y todos. Como bien lo ha mencionado el manifiesto zapatista “por un mundo donde quepan otros mundos”, así como la reflexión que hace Ramos, determinando que:

Vivir mejor es un concepto individualista, pues si alguien vive mejor ello implica que hay otro que vive peor. El Buen Vivir hace referencia a vivir en armonía, en equilibrio, es decir, respetando y asumiendo las diferencias, la diversidad, junto con las complementariedades. Se trata también de un vivir bonito, bello, implica una estrecha relación con la naturaleza, la que no es concebida como un banco inagotable de recursos, sino como la Pachamama, la Madre Tierra con la que están en indisoluble relación. Allí florece la vida con belleza y prodigalidad, allí crece el alimento, que a su vez exige de parte de los pueblos el cuidado, el respeto, la atención, el trabajo colectivo, la minga. En relación a la Pachamama se vive el cultivo y la crianza de los animales, así como la danza y la fiesta, todo supone respeto a ciclos naturales, y la sacralidad está presente en forma continua. Trabajo, culto y fiesta son inseparables. (Ramos, 2015, p. 214)

En esta experiencia radiofónica es donde encuentro un modelo de comunicación que busca el Buen Vivir, entendido como:



La perspectiva que pone a todas las personas como sujetos de la comunicación y recupera el carácter dialógico, interactivo y horizontal de la práctica comunicativa, lo cual es imposible en el contexto de la visión tradicional de la comunicación y los modelos mediáticos hegemónicos. (Herrera Lemus, 2016, p. 73)

En este espacio laboral donde estuve por nueve años, no solo fue el portavoz de las personas y comunidades *masipijni*, nahuas y otomíes, sino que fue un tiempo y espacio dónde fuimos rescubriendo algunos aspectos sociales, una de ella es el deterioro cultural y lingüístico en las comunidades *masapijni*, específicamente de los municipios de Tlachichilco, Zontecomatlán, Ixhuatlán de Madero del estado de Veracruz; en Huehuetla, Hidalgo y Pantapepec, Puebla.

Mi desempeño laboral fue en el activismo cultural, lingüístico; la defensa de los derechos humanos y la defensa del territorio, estos me han permitido colaborar con las comunidades, acercándome a grupos indígenas o grupos en situación de vulnerabilidad para escuchar y sistematizar las experiencias de vida que han desarrollado en los procesos organizativos en proyectos de producción como fue la Unión de ejidos Náhuatl Otomí Tepehua (UENOT) en el municipio de Tlachichilco. De igual forma, como promotor cultural dentro de la radio comunitaria acompañé en la lucha y defensa de sus territorios a los pueblos nahuas, tepehuas y otomís, a través de campañas de información, intercambio de pensamientos y reflexión pertenecientes a la región de la Huasteca Baja. Asimismo, desarrollé procesos de reflexión sobre los riesgos de los proyectos de muerte como el *fracking*, el maíz transgénico e híbridos, las minerías y otros.

El acompañar y ser parte de la difusión de las prácticas culturales, lingüísticas, de los derechos humanos, de la organización comunitaria, han favorecido que en los contextos comunitarios existan grupos de lucha y resistencia ante los procesos de extractivismo de recursos naturales y mineros.

Esta generación de consciencia, me ha permitido sumarme a las acciones para generar las condiciones y las herramientas propicias para la promoción y difusión

de la lengua *lhimasipij*, no solo como un recurso comunicativo y de expresión cultural, sino como un elemento que genere consciencia para la defensa del territorio, el ejercicio de sus derechos humanos y la construcción de espacios de escucha para la resolución de sus necesidades imperantes.

Desde esta mirada, busqué generar procesos de sensibilización en las nuevas generaciones promoviendo el uso y difusión de las acciones comunitarias en espacios radiofónicos.

La difusión de la lengua *lhimasipij* (tepehua) a partir de la construcción y desarrollo del proyecto “Aprendamos *Lhima’alh’ama’/Lhimasipij* (tepehua)”, que se generó en el año 2021 con apoyo del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), el cual tuvo como objetivo el fortalecimiento de la lengua como patrimonio cultural intangible a través de la producción de audios didácticos que permitirán la generación de un proceso de valorización lingüística del pueblo tepehua.

El proyecto de difusión y revitalización lingüística fue de carácter educativo por lo que se trabajó con colectivos de la comunidad de Nuevo Chintipan, Tlachichilco, Veracruz y el INPI Centro Coordinador de Huayacocotla, dicho trabajo tuvo una duración de un año, cabe mencionar que parte de la experiencia forma parte de este trabajo, que abordaremos en la parte de los resultados.

Durante el 2005 al 2019, he conocido las formas de pensar y del sentir de la gente que cohabita en los espacios comunitarios, donde sus formas de vida dan sentido a su organización social; así como las formas de trabajo institucionalizado que desarrollan en torno a los procesos de revitalización lingüística y del derecho a promover información accesible a los pueblos originarios, conduciéndome en la búsqueda de la profesionalización de la práctica mediante los estudios de posgrado que se realiza en la Maestría en Educación Intercultural para la Sustentabilidad (MEIS). La MEIS me permite:

(...) contribuir, a través de la participación comprometida del estudiantado en procesos de vinculación y colaboración, al fortalecimiento de colectivos y otras instancias implicadas en la defensa de derechos individuales y



colectivos, en el manejo cuidadoso y responsable de los bienes comunes naturales, y en la construcción de formas participativas de gobernanza. (Universidad Veracruzana, 2019)

De tal forma, que dentro de este proceso de formación he podido establecer redes de trabajo con colectivos, que desde las perspectivas comunitarias se visualizan los procesos de revalorización de la lengua *Ihimasipij*, el espacio para la continuidad de la transmisión de los saberes y conocimientos locales que forman parte de la oralidad comunitaria.

Desde el 2019 estoy participando en la Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas (AVELI) mediante el desarrollo de trabajos para el fortalecimiento lingüístico y cultural a través de la realización de traducciones del español a las lenguas originarias, en el que las instituciones buscan informar a las comunidades originarias sobre procesos electorales, cuidado de la salud, la promoción de los derechos humanos, entre otras temáticas.

De igual forma, colaboro en talleres de sensibilización sobre la importancia de la diversidad lingüística y cultural con actores instituciones y servidores públicos en sector educativo, de atención ciudadana y promoción de los derechos humanos, teniendo una participación de 60 personas por año, lo que equivale a un total de 180 personas en los últimos 3 años.

En el tema de la formación de intérpretes y traductores, a partir del 2023, he participado como facilitador impartiendo cursos y diplomados para servidores públicos que trabajan en el sector educativo, de salud y judicial, atendiendo a una población de 90 personas quienes se capacitaron durante 6 meses, dicha acción se desarrolló en vinculación con la Escuela Judicial del Estado de Veracruz.

Uno de los proyectos que ha tenido mayor impacto en el que participado es la difusión de la cultura y la lengua en medios digitales como la radio vía *streaming* y el *podscast* en colaboración e intercambio constante con los colectivos e integrantes de las comunidades hablantes de las lenguas originarias del Estado de Veracruz, la participación de especialistas en el tema de la difusión de las lenguas y/o



académicos lingüistas, así como las sabias y sabios comunitarios y los colectivos de infantes y jóvenes que promueven y/o participan en la difusión y revitalización lingüística. Dicho proyecto empieza desde agosto del 2021 y que sigue vigente hasta el día de hoy.

La narración anterior, me ha permitido tener una mirada sobre el trabajo realizado en los procesos de revitalización desde los procesos comunitarios e institucionales en los que se ha buscado generar procesos de sensibilización sobre y desde las lenguas originarias que provoquen la participación constante de los actores comunitarios, sociales e institucionales en la difusión de los saberes, conocimientos y acciones comunitarias que se desarrollan en los entornos comunitarios y que dan sentido a los procesos organizativos y participativos a las comunidades.

Por lo que, nos permite identificar las áreas de oportunidad para incidir en la generación de procesos participativos con los colectivos comunitarios e institucionales.

1.2 Planteamiento del problema

El proyecto de investigación retoma la idea de que las lenguas nacionales mexicanas son el patrimonio cultural de un territorio debido a que posee saberes ancestrales, da identidad y propicia la dinámica de un pueblo.

En este sentido, respecto a los hablantes de las lenguas originarias, tenemos según el INEGI 2020, de los 7,364,645 personas de 3 años y más hablantes de las 68 agrupaciones lingüísticas, que equivale el 6.1% de la población total de todo el país de México.

De este universo, podemos señalar que la lengua tepehua representa una mínima parte de la población hablante de las lenguas nacionales, que representa al 0.007% del total de hablantes de una lengua originaria, no por ello es la menos importante. Siguiendo los datos estadísticos que proporciona el INEGI en su último

conteo, se cuenta con una población de 8,884 hablantes de la lengua tepehua, en un rango de edad de 3 años y más.

Haciendo un recuento de estos datos por entidad federativa, y precisando en las regiones con mayor concentración de hablantes de esta lengua, en el estado de Puebla, se contabiliza un total de 252 hablantes, mismos que 115 son hombres y 137 son mujeres.

En relación con el estado de Hidalgo se contabiliza un total de 1,656 hablantes con 764 hablantes de sexo masculino y 892 de sexo femenino.

En el estado con mayor número de hablantes de la lengua tepehua es Veracruz, que concentra un total de 5,449 que se distribuye en 2,574 hombres y 2,875 mujeres.

Es importante mencionar que estos tres estados mencionados suman un total de 7,357 hablantes de la lengua, sin embargo, los otros 1,527 se encuentra distribuidos en otros estados de la república mexicana por diferentes factores de movilización.

De lo anterior, nos lleva a reflexionar sobre el proceso de desplazamiento lingüístico que existe en México, donde se da una relación de poder entre “lenguas territoriales e invasoras, lenguas depredadoras y depredadas” (Bastardas Boada, 2011, p. 3)., que resulta en que las lenguas originarias han sido desvaloradas y/o minorizadas en los espacios públicos y de ejercicio del poder.

Por lo que, la realidad en que viven las lenguas originarias, sus interrelaciones, y su existencia ineluctable en el tiempo, conllevan a procesos de cambio que permiten su expansión o desaparición, en tanto que en:

México cristaliza en el mestizaje como ideal, ha conducido a que se considere que para dejar de ser pobre hay que hacerse mestizo, es decir, abandonar la lengua propia y con ella la cultura. A pesar de la evidente falsedad del imaginario, este opera en la vida cotidiana y se convierte en la causa central del racismo. (Schmelkes, 2009, p. 20)

Con esta reflexión podemos observar que las comunidades *masipijni* no han sido la excepción en el desplazamiento de su lengua *lhimasipij* por el español, que ha impactado de manera negativa. Para contrarrestar esta situación nos lleva a promover su valoración y su fortalecimiento. Estas acciones, no dependen solo de la voluntad individual sino también de las tendencias de cambio condicionadas por varios factores, por ejemplo, los procesos de globalización, económica, migración, discriminación que han originado un proceso de asimilación cultural.

Atenuando esta violación cultural y lingüística podemos decir que nace como política pública educativa lo que “(...) se da ese choque cultural entre el mundo español y el indígena con lo que la situación se torna desequilibrante. A partir de aquí comienza a gestarse la tensión permanente entre el español y las lenguas indígenas y se sientan las bases de una política lingüística oscilante (...)” (Martínez Buenabad, 2019, p. 48).

Y, por otro lado, podemos mencionar que el desarrollo histórico de la educación en México conlleva a reflexionar sobre la idea de nación que se tenía en el que:

La historia moderna de la educación en México, desde la creación de la Secretaría de Educación Pública en 1921, es elocuente. El primer secretario de educación pública, José Vasconcelos, crea el ideal de La Raza Cósmica, su libro más leído. La mexicanidad se define por la fusión de lo mejor de las dos razas, el híbrido virtuoso, la raza de cobre. Para ello, hay que eliminar a los indígenas. Consecuentemente, su primer gran proyecto, la Escuela Rural Mexicana, al que pertenecen los bien conocidos maestros misioneros, se crea con la consigna de la castellanización. Uno de los maestros más venerados por el magisterio nacional, entonces jefe del departamento de enseñanza rural y primaria foránea (...). (Schmelkes, 2009, p. 20)

De lo anterior, podemos argumentar que este proceso trae consigo la necesidad de cuestionar lo que desde una mirada colonizadora se señala como válido y falso. Asimismo, es necesario señalar que según Hagège (2000) existen tres causas principales para la pérdida de una lengua que son las causas físicas, conceptualizadas a partir de la desaparición de todos sus hablantes, por cuestiones catastróficas, genocidios, epidemias y migraciones. La segunda por causas económicas y sociales, derivadas principalmente por la presión de una economía más poderosa, la creación de una clase social superior, la lengua dominante y la lengua dominada. La tercera es por causas políticas que se concentran en la ideología del Estado, el rol lingüicida del Estado, los instrumentos de ejecución diferida como el ejército, los medios de comunicación y la escuela, lo que ha generado procesos de discriminación lingüística, cultural y racial. Todo esto conlleva al decline del uso de las lenguas maternas y la aceptación de una sola forma de comunicación.

Ante eso, se plantean algunas interrogantes sobre ¿Cuáles son las estrategias que favorecen los procesos de la revalorización de las lenguas originarias?; ¿Qué elementos de la comunicación están presentes en la transmisión de los conocimientos y saberes de las lenguas originarias? Y ¿Qué estrategias comunicativas se han desarrollado para la revalorización de la lengua *Ihimasipij*, donde participan actores sociales, colectivos, instituciones y sabios/as locales?

Con base en ello, el presente trabajo busca dar respuesta a las interrogantes planteadas a partir de la sistematización de la experiencia vivida de un trabajo colaborativo que buscó generar procesos de sensibilización para la generación de espacios de compartencia que fortalezcan el proceso de revitalización lingüística en espacios radiales y otros medios digitales.

1.3 Justificación del proyecto de investigación

El proyecto de investigación tiene un sentido social en la medida de que:

La noción antropológica de diversidad cultural ha transitado últimamente desde una abierta estigmatización como “problema” –por su escasa integración y/o articulación, según una noción esencialista y funcionalista de cultura–, pasando por su reivindicación como un “derecho” –de las minorías, de los pueblos indios o incluso de la humanidad entera. (Dietz y Mateo, 2015, p. 281)

Desde la perspectiva del derecho, nos permite determinar “(...) respecto del valor y la conveniencia o no de la diversidad lingüística, (...) que pueden llegar a influir en la conducta de los individuos, y que pueden ser trasladados a sus interacciones comunicativas” (Bastardas Boada, 2011, p. 10).

En este sentido, las interacciones comunicativas que se entretienen y se desarrollan en los procesos comunitarios conllevan un proceso de revalorización lingüística y cultural que generan acciones comunitarias para el aprendizaje de la lengua materna y el reconocimiento del conocimiento local.

Por lo que, el desarrollo de este proyecto se genera en el ámbito de la comunicación popular, la cual se entiende “(...) como estrategia comunicacional, permite reflejar la realidad de las comunidades, el pensamiento no de personas sino de todo un colectivo” (Lasso Urbano, 2019, p. 154); favoreciendo con ello la generación de procesos de reivindicación de la identidad cultural, el fortalecimiento de los procesos cosmogónicos de la cultura *masapijini*.

Por lo tanto, asumir desde un proceso de reflexión podemos retomar que “(..) la mirada desde la otredad comienza a ser descolonizada de sus contextos originales exotistas para ser reasumida como un recurso metódico que des-esencializa la distinción entre lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’ (...)” (Dietz y Mateo, 2015, p. 284); lo que propicia en si determinar el grado de sensibilización hacia la diversidad cultural que se genera a partir del intercambio de saberes tradicionales, lo que favorece el reconocimiento de lo propio y que determina la identidad de la persona

y/o colectivo en un espacio determinado.

Asimismo, para fines del presente apartado se mencionan los datos estadísticos particulares de la lengua *Lhima'alh'ama'/Lhimasipij*, que nos servirán como elemento detonante para la generación de un proceso de revitalización lingüística con y desde los colectivos comunitarios, de tal forma que para el 2020, se contaban con 8,884 hablantes del *lhimasipij*.

Lo anterior, conlleva al estudio histórico del deterioro lingüístico en México a partir

Del surgimiento del México independiente, la construcción de la nación hereda el horizonte mental colonial que fue impulsado desde los primeros años de la Colonia. Con el fin de lograr la unidad nacional se pusieron en marcha políticas educativas explícitas de castellanización lingüística, cultural e incluso racial: las particularidades lingüísticas y culturales de los Pueblos Indígenas tenían que ser sacrificadas en aras de una nacionalidad común. (Quinteros y Corona, 2013, p. 10)

Por lo tanto, la importancia del proyecto de investigación se basa en lo que describe el libro México, Lenguas Indígenas Nacionales en Riesgo de Desaparición (INALI, 2012), en el que el grado de vitalidad del *lhima'alh'ama'/lhimasipij* es variable, en tanto que el *lhimasipij* o tepehua del oeste se encuentra en riesgo no inmediato de desaparición, mientras que el tepehua del norte está en riesgo mediano de desaparición y el tepehua del sur se halla en alto riesgo de desaparición, por lo que es urgente la realización de procesos de revitalización lingüística.

De igual forma, se toma en consideración el desarrollo de las políticas institucionales en materia de reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística, se han generado una serie de reformas que han permitido generar una nueva perspectiva acompañada de un discurso distinto que se basaba en una idea “integracionista” sustancialmente nueva, generando con ello, que para el 2001, se reformuló el artículo segundo constitucional en el que se manifestaba que: La


Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus Pueblos Indígenas. En 2003, se aprobó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLPI) que en su capítulo II, artículo 11 donde se señala que las autoridades educativas federales y de las entidades federativas, deben garantizar que la población indígena tenga acceso a la educación obligatoria, bilingüe e intercultural.

En este sentido, se reconoce que la enseñanza de las lenguas originarias es en sí un derecho humano y que concibe la idea del buen vivir en contextos multi e interculturales, en tanto que permite el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística y el establecimiento de redes de colaboración con el alcance de un bien común. Por lo tanto, el presente proyecto de investigación tiene en sí el alcance de realizar acciones educativas, de sensibilización, reconocimiento y difusión que coadyuven en abatir el desplazamiento de las lenguas maternas y minorar los procesos de discriminación lingüística del pueblo *masipijni*.




Este trabajo se desarrolla con la participación de actores sociales *masipijni*, hablantes de las lenguas originarias, especialistas, instituciones, que tiene la finalidad de generar un proceso de revitalización lingüística del tepehua y las otras lenguas mediante la utilización de los recursos tecnológicos y de comunicación de espectros radiales lo que favorecerá en la mejora de sus procesos comunicativos y de intercambio de saberes, experiencias y prácticas culturales propias de su comunidad.

1.4 Objetivos de la investigación

Objetivo general:

-  Sistematizar la experiencia vivida en la difusión de la lengua *lhimasipij* en radios estatales (RADIOMÁS y UPAV RADIO), como una estrategia para la revalorización y revitalización.

Objetivos específicos:

-  Conocer los aspectos sociales y culturales de la lengua tepehua mediante el trabajo con colectivos que nos permitan reflexionar sobre factores que inciden en su desplazamiento lingüístico.
-  Diseñar una estrategia de difusión, promoción y revalorización de la lengua *lhimasipijni* en medios de comunicación que permitan su posicionamiento social y cultural en contextos diversos.
-  Reflexionar sobre la estrategia de difusión, promoción y revalorización de la lengua *lhimasipijni* en los colectivos e instituciones, a partir del impacto de los programas radiales en los medios de comunicación RADIOMÁS y UPAV RADIO.

1.5 *Kintí'ulantik'an*: Metodología del proyecto

1.5.1 *Yu kilakantink'an mukalantau* 'El camino que vamos construyendo'

El objetivo de la MEIS de la UV es la formación de profesionistas con una visión más clara en “el vínculo entre la reflexión, la generación de conocimiento y la acción orientada a la construcción de relaciones sociales, culturales y políticas más horizontales y equitativas”¹. Nos motiva a pensar y replantear acerca de cómo realizar un trabajo de investigación desde otras perspectivas, y justo ahora que trato de anotar unas líneas sobre la Investigación Acción Participativa (IAP) para darle cuerpo a este documento, se me atraviesan las siguientes interrogantes: ¿Qué significa la palabra investigación? ¿Qué involucra hacer un trabajo de investigación? ¿Para qué? ¿Por qué? Y el ¿podemos llamar de otra manera este tipo de trabajo?

Curiosamente vuelca la imaginación y nuevamente me transporto en las comunidades de la Región Huasteca Veracruzana (en el norte del Estado de Veracruz), hace un par de décadas, desde que las brechas de los montes se encontraron con los caminos de terracería, luego con las carreteras de chapopote y posteriormente con las selvas de cemento, las voces de las comunidades *masipijni*, náhuatl, *hñähñu* cuentan que:

(...) Llegaban gente de fuera, unos de piel clara, altos, con barba, algunos eran jóvenes y de edades diversas, algunas de esas personas se decían ser estudiantes otras no decían en qué se dedicaban; preguntaban, apuntaban y registraban de una y otra forma. Poco después tomaban fotos luego se iban, alguna que otra de estas personas regresaba y luego nunca supimos que hacían con lo que apuntaban, lo que se llevaban ¿Lo vendían? Quizá, no sabemos. Por eso, hoy ya no queremos dar información, en nada nos beneficia, hay que trabajar porque tenemos que comer (...)²

¹ <https://docs.google.com/document/d/1xZFZdmQ6oAXWDJokZx20iPFvPEQNJhoqSTQ5tJhv5As/edit> (Documento del curso del Investigación Acción Participativa, en el proceso MEIS **profesoras responsables** del programa Dra. Alejandra Guzmán Luna - alejandra.guzman@conacyt.mx Dra. Karime León Sánchez - kalesamx@gmail.com)

Desde una experiencia muy personal y como anécdota es que el 2019 me invitaron como becario para desarrollar una investigación, la cual rechacé, en tanto que, en pláticas para concretar, me indicaban lo siguiente:

Investigador: (...) irás a la comunidad tal... entrevistarás a las personas y harás unos recorridos para reconocer las diferentes especies de las plantas, hay que apuntar todo y tomar fotos- a lo que cuestioné ¿En qué se beneficia a la comunidad? ¿Le pagaremos el tiempo que inviertan a las personas? Digo, la gente no es que esté esperando de que alguien venga a su casa y lo invite a invertir tiempo cuando hay una necesidad de sobrevivencia, la respuesta fue -Se beneficiará porque registraremos su conocimiento.

Estas experiencias me permiten acercarme y describir que la investigación en primer lugar, es un trabajo bajo una estructura rígida y una lógica de acumulación de la información que generalmente es alguien o un grupo de personas quienes controlan y manipulan el proceso, mucho de esto sucede en el mundo académico denominándole como investigación científica o tradicional. “En la investigación académica o científica ‘tradicional’, por lo general todo el proceso de investigación, desde la identificación del problema o pregunta de investigación hasta la obtención de los resultados o conclusiones, está a cargo de uno o más científicos” (Zapata y Rondán, 2016, p. 16).

Por lo tanto, comprendo que este tipo de trabajo persigue un interés muy particular y academicista, por ejemplo, en el caso de los pueblos originarios y en específico del pueblo tepehua, se han desarrollado investigaciones académicas sobre los procesos culturales del carnaval, el uso de las plantas medicinales, y procesos cosmogónicos, que han realizado investigadores externos y que no ha existido una retribución social, lo que genera inconformidad en sus habitantes.

Ante ello, se apuesta por un tipo de investigación que nos permita el trabajo con colectivos donde participen actoras y actores sociales, así como colectivos institucionales, donde las voces y las participaciones de todas y todos sean

² Expongo estas palabras de mi sentirpensar recuperando un poco de memoria en el recorrido que he hecho en las comunidades, mi proceso de estudio en la UVI y en mi labor con Radio Huayacocotla del 2010 al 2019.

escuchadas para alcanzar los objetivos determinados en el presente trabajo. Esto implica el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística existente en el territorio veracruzano que apoya en la construcción de una propuesta de revitalización en el que existe una participación activa de las actoras y los actores involucradas e involucrados en los colectivos determinados para tal fin. Posteriormente su puesta en marcha esperamos nos permita conocer su alcance y limitaciones a fin de poder reconocer el impacto y la pertinencia social y cultural que se genera.

En este sentido, se busca desarrollar acciones que contrarresten los procesos de investigación tradicionales que se han realizado en los contextos comunitarios e indígenas que transgreden, violentan y minorizan los conocimientos de los pueblos, lo que provoca una situación que ha vulnerado los derechos humanos y colectivos, favoreciendo con ello un proceso de distorsión de las dinámicas sociales y por ende de las formas de ver y entender la cosmovisión de los pueblos con sus interpretaciones.

Por lo que, se apostó por la Investigación Acción Participativa, que es más congruente con las realidades y los contextos sociales, porque “(...) que incluye diferentes maneras de hacer investigación para el cambio social con la participación de la gente y que ha tenido diversos desarrollos en el mundo (...)” (Zapata y Rondán, 2016, p. 7).

Asimismo, la Investigación Acción Participativa es:

(...) un ejercicio intelectual, político, colectivo y colaborativo en el que el conocimiento académico (...) se entrecruzaba con el conocimiento popular de los campesinos, transformándose de este modo las relaciones de poder existentes entre aquellos que investigan y aquellos que son investigados. (Martínez Osorio , 2021, p. 214)

Bajo esta mira la IAP es también “(...) una vivencia necesaria para progresar en democracia, como un complejo de actitudes y valores, y como un método de trabajo que dan sentido a la praxis en el terreno” (Borda, 1999, p. 82).

Para fines de la presente investigación se toma en cuenta la IAP en tanto que responde los requerimientos ante un estudio de una situación social tal como se menciona:

(...) la investigación acción participativa parte de una pregunta o problema concreto de una población o grupo local y busca conducir no una investigación del tipo extractivo sino constructivo del nuevo conocimiento o tecnología, en un proceso en que tanto los investigadores o facilitadores externos como los investigadores locales acuerden cada uno de los pasos del proyecto de investigación. (Zapata y Rondán, 2016, p. 11)

En este sentido, podemos entender, por un lado, que la importancia de tomar en cuenta el enfoque IAP es con la finalidad de consolidar tejidos sociales que permitan el desarrollo de la propia investigación, y, por otro lado, que la comunidad, grupo o persona también le sirva para su desarrollo durante el proceso de la misma.

Por lo anterior, podemos distinguir entonces estos métodos de la investigación convencional y/o tradicional y la IAP con una clara diferencia:

(...) por la especificidad de los objetivos de cambio social que persigue, la utilización y modificación de los métodos investigativos, las clases de conocimiento con la acción social. Debido a ello la IAP se aparta radicalmente de la investigación social tradicional en términos tanto metodológicos y epistémicos. (Lewin, Tax, Stavenhagen, y Fals, 1946, p. 138)

De esta forma, la IAP busca la participación y la colaboración de las personas para la identificación, el análisis crítico y reflexivo de los problemas y necesidades que atreviesen y, además, la búsqueda de soluciones para así lograr una sociedad más justa. Esta modalidad de investigación se rige bajo el supuesto de que las personas que participan en los colectivos propician espacios de transformación y construyen otras realidades, puesto que como grupo o comunidad poseen su propio desarrollo histórico y cultural, por lo tanto, los procesos de investigación son siempre horizontales y dialógicos.

Todo esto conlleva una relación de comunicación y trabajo, sobre todo la relación de poder para la cooperación, que nos guía a construir una visión que nos permite identificar muchos mundos, donde quepamos *kintachuxk'an* 'todas/os' y donde podamos entablar relaciones interculturales. En esta relación debe y es necesario tomar en cuenta que no sólo se habla de la relación de sujeto a sujeto sino también una relación de seres humanos y no humanos (territorio), de un respeto recíproco.

Desde un proceso de sistematización de las prácticas desarrolladas y tomando en consideración los postulados de la IAP, se busca que la columna vertebral del trabajo a desarrollar sean las relaciones de comunicación, el diálogo afectivo con criterios y cuidados mutuos que lleva a una relación de construcción de cambios sociales mediante trabajo cooperativo y solidario, que nos lleva a crear los conocimientos y aprendizajes.

Por lo tanto, el proceso que se desarrolló tiene como resultado una enseñanza compartida donde la generación de los conocimientos propicia las posibilidades de descubrirnos y redescubrirnos, nuevos hábitos de relación, ser dinámico; esto implica interactuar constantemente, que conlleva justamente a socializar lo aprendido donde se genera un espacio de aprendizaje compartido y dialogizante donde el *kintachuxk'an* 'todas/os' podemos aportar, porque no solo fue elegir el contenido sino que su construcción y desarrollo llevó horas de trabajo para que pudiéramos comprender qué acciones son factibles a desarrollar con lo poco que tenemos y con el apoyo de las estrategias de la educación popular, se desarrollaron lluvia de ideas, mapas conceptuales, árbol de problemas que si bien no se exponen en el presente proyecto, sí fueron generando consciencia de quiénes lo desarrollaron, lo que propicio determinar las estrategias de revitalización lingüística.

1.5.2 La sistematización y las técnicas y/o herramientas de la IAP

El *kintachuxk'an* 'todas/os' podemos aportar, nos permite pensar y reflexionar sobre la importancia del trabajo colaborativo que hemos desarrollado durante el proceso de investigación y por lo tanto la organización de las experiencias vividas durante el desarrollo del mismo nos lleva a pensar en un proceso de sistematización como una estrategia metodológica que nos ayudará a caminar en este proceso.

Por lo tanto, la recuperación de la experiencia vivida nos ayuda a reconstruir, analizar, los aspectos comunes e importante de toda la experiencia. Por lo que según Barragán y Torres, la sistematización es:

(...) una modalidad metodológica con identidad propia, en la sistematización se supera toda pretensión reduccionista que la equipara a un momento del proceso investigativo (de procesamiento y ordenación de datos), y a la vez, se reconocen los diferentes rasgos que la caracterizan como producción de conocimiento. (Barragán y Torres, 2017, p. 77)

Con esta estrategia metodológica no solo es la recuperación de un proceso vivido, o de mirar hacia atrás y retroceder, sino que nos ayuda a ser conscientes de las experiencias que nos ayudaron a repensar nuestras acciones, que nos ayudaron avanzar en el futuro y de alguna manera mejorar las realidades del colectivo o comunidad. Por tal motivo nos permite pensar que la sistematización nos invita a estar pisando tierra, y entender en el contexto que partimos para comprender el presente y nos da una luz para construir los caminos y seguir avanzando. Entonces, sistematizar las experiencias consiste en "(...) construir nuevos saberes, sensibilidades y capacidades, que nos permitan... apropiarnos del futuro" (Jara, 2018, p. 21).

La sistematización de experiencias de alguna manera es un mapa que nos ayuda a ubicarnos, y reflexionar del qué ha pasado, quiénes somos, por dónde vamos y qué caminos tomar y seguir recorriendo; ayuda a evaluarnos y repensar nuestras acciones y la generación de propuestas, como bien lo menciona Jara al advertir que:

La sistematización es aquella interpretación crítica de una o varias experiencias que, a partir de su ordenamiento y reconstrucción, descubre o explicita la lógica y el sentido del proceso vivido en ellas: los diversos factores que intervinieron, cómo se relacionaron entre sí y por qué lo hicieron de ese modo. (Jara, 2018, p. 61)

En este sentido, podemos entender que la sistematización de experiencias es un proceso para que como comunidad o persona exista la práctica de la reflexión y germinar nuevos escenarios, pero, sobre todo, el impulsar los procesos y las capacidades de analizar, plantear y accionar ante las situaciones emergentes o reales.

Por lo tanto, la sistematización es una herramienta con la que diferentes colectivos pueden lograr objetivos como: capturar los significados de su acción y sus efectos; no repetir determinados errores; mejorar la propia práctica y la forma de hacer política; compartir aprendizajes con grupos similares; generar nuevas motivaciones; lograr mayor cohesión grupal; desenmascarar aquellos elementos de la ideología dominante que impregnan sus prácticas; contribuir al enriquecimiento de la teoría; generar nuevas articulaciones; revalorizar los movimientos sociales y dotar de sentido su acción; incidir positivamente en la autoestima de los activistas; transformar componentes autoritarios o sexistas en el funcionamiento de los movimientos sociales; promover la politización y, etc. (Verger, 2007, p. 4)

Por lo tanto, el trabajo conllevó a una sistematización a partir de una mirada panorámica y de un proceso de reflexión crítico que nos lleve al desarrollo de estrategias de revitalización lingüística, objetivo del trabajo de investigación realizado.

Para la cual fue necesario la revisión de fuentes bibliográficas que dan cuenta sobre la situación actual de la lengua *Ihimasipij*, y del estado de las lenguas a nivel nacional e internacional, además, se hace necesario la construcción de un marco teórico que permite dialogar con otras experiencias desde puntos de vista

diferentes; la revisión del marco jurídico que ayuda a entender los derechos lingüísticos, los derechos humanos y los Pueblos Indígenas/originarios tanto nacionales e internacionales. Cabe remarcar que en este aspecto también será muy necesario y de mucha importancia la palabra, la opinión, el pensamiento de los actores sociales que son los hablantes tanto de la lengua *Ihimasipij*, hablantes de otras lenguas que forman parte del colectivo que participó en este proceso de formación de la MEIS. Dicen las comunidades de la región Huasteca “Nuestra palabra también vale” por esta razón, la palabra de las abuelas, los abuelos, la niñez, los jóvenes y las personas que compartan su voz será igual de válido que la voz de autores que tienen su palabra escrita.

Con el proceso de la revisión de las fuentes bibliográficas acerca del proceso de la sistematización, nos conlleva a poder reconocer la situación de la lengua mediante un diagnóstico, como bien lo mencionan Montañés y Gutiérrez el diagnóstico:

(...) es fundamentalmente el punto de arranque del autodiagnóstico de los actores sociales participantes. Una tarea clave de los investigadores consiste en encontrar los medios para traducir la jerga de los datos técnicos al lenguaje y la comprensión de los participantes, pero no para convencer de los resultados de sus indagaciones, sino para problematizar el conocimiento de unos y otros; así, el diagnóstico se convierte en una herramienta de reflexión y educación mutuas. (Montañés y Gutiérrez, 2017, p. 47)

Para el reconocimiento de esta realidad en la que se desarrolla la lengua *Ihimasipij*, se hizo uso de técnicas y herramientas propias de la IAP:

- Grupos focales en el pueblo *masipijnin*:
- Se trabajó en la comunidad de Nuevo Chintipán perteneciente al municipio de Tlachichilco, Veracruz, con un grupo de 18 personas entre mujeres y hombres que fluctúan entre las edades de los 25 y 60 años, con ocupaciones de campesinos, albañiles, jornaleros, amas de casa, campesinas y con alguna responsabilidad social y/o cargos comunitarios, al mismo se

caracterizan por ser bilingües, en tanto hablan el *lhimasipij* y español, con los cuales se desarrollaron procesos de reflexión, discusión y análisis de la lengua.

- Trabajo colaborativo intralingüístico:
 - Se conformó un grupo de trabajo entre profesionistas hablantes de diversos idiomas originarios de Veracruz, que trabajan en la administración pública (AVELI), desarrollando acciones de revitalización lingüística de los idiomas *lhimasipij*, zoque-populca, *hñähñu*, *tutunakú*, chinanteco, náhuatl (variantes norte, centro y sur), *otetzame* ‘zoque’, que se describirán con mayor precisión en el apartado de resultados, cuya caracterización se determina por sus estudios profesionales relacionados con la interculturalidad, los derechos humanos, pluralismo jurídico, pedagogía y que tienen al menos algunos de ellos tienen un posgrado en lingüística, cuyas edades son entre los 25 y 50 años, de los cuales fueron 5 mujeres y 5 hombres con un total de 10 personas provenientes de las comunidades originarias del Estado de Veracruz,
 - El trabajo intralingüístico se desarrolló durante el periodo comprendido de septiembre de 2021 a junio 2024, fueron 6 reuniones de trabajo que se convocaron por un servidor, cuyo objetivo fue el desarrollo de acciones para la difusión de las lenguas en los medios de comunicación, específicamente la radio, las cuales fueron entorno a las temáticas de diversidad lingüística, cultural, defensa de los derechos lingüísticos, cuidado del medio ambiente, saberes y conocimientos de los pueblos, cuidados de la salud.
- Conversatorio sobre el estado que guarda la lengua *lhimasipij*, donde participaron 4 hablantes - especialistas de la lengua, organizado por la AVELI, que se desarrolló el 28 de febrero del 2023, en conmemoración del Día Internacional de las Lenguas Maternas.
- Revisión de datos estadísticos sobre el estado actual de la lengua *lhimasipij* y otras lenguas, como parte de los procesos difusión y fortalecimiento de las

lenguas originarias del Estado, que permitieron desarrollar los *podcasts* para el proceso de revitalización lingüística.

- Vinculación con instituciones de apoyo (AVELI, RADIOMÁS y UPAV RADIO), evento de Normalización de la Lengua *Lhima'alh'ama/Lhimasipij* y retribución comunitaria del proyecto “Aprendamos *Lhima'alh'ama/Lhimasipij*, para los procesos de fortalecimiento y difusión de los resultados de revitalización lingüística.

1.5.3 Construcción de las acciones para revalorización lingüística.

En la construcción de las acciones para el proceso de revalorización, como una estrategia de intervención educativa y que me permitiera tener resultados en la sistematización de este proceso, me concentré en el desarrollo de la creatividad mediante la utilización de materiales de audio y programas radiales para la revalorización de las lenguas originarias del Estado de Veracruz, en contextos diversos y donde tiene pertinencia social y cultural los medios de comunicación, tales como la radio y las plataformas digitales, favoreciendo con ello procesos de aprendizaje entre las y los miembros del colectivo, actores comunitarios y audiencias diversas que mediante sus aportaciones y experiencias retroalimentan la pertinencia y pertenencia cultural y social de los aportes de los programas radiales en la difusión de los derechos lingüísticos y culturales de los pueblos originarios.

El trabajo de investigación que se desarrolló lleva a planear una propuesta que define la estrategia educativa a desarrollarse en el proceso de intervención en el desarrollo del proyecto, mediante el establecimiento de una metodología de trabajo que de acuerdo con el objetivo general del proyecto que se define como un proceso de sistematización de la experiencia de posicionamiento de la lengua *lhimasipij* a través de radios estatales RADIOMAS y UPAV Radio, como una estrategia para la revalorización y revitalización de las lenguas originarias del Estado

Por lo tanto, la estrategia de revalorización se establece en el posicionamiento lingüístico de la lengua *lhimasipij* desde los espacios de medios comunicación que promueven procesos de aprendizaje “en y con la comunidad” a partir de la difusión y el quehacer la lengua en contextos comunitarios y la promoción y defensa de los derechos lingüísticos propios del pueblo *masipijni*.

Para su alcance se hace necesario vincular el proyecto con una visión de la interculturalidad y la sustentabilidad, que desde la perspectiva de Merçon, Alatorre y Baronnet (2018), quienes parten del reconocimiento de ellos como campos teóricos-prácticos transformadores.

Tres ideas-fuerza fungen aquí como ejes articuladores: la noción de forma (social, política, epistémica) implícita en las disputas formativas, en la inconformidad como motor de la transformación y en la conformación de nuevos procesos; la noción de diálogo reivindicada por los autores y autoras como medio y fin de una educación intercultural y ambientalmente potente; y los referentes político-epistémicos del Sur, que nos invitan a mirarnos a nosotros y nosotras mismas como fuente de saber y acción, y a pulsar desde nuestras diversidades en la co-construcción de alternativas a las formas hegemónicas de estar en la Tierra. (p.154)

Las tres ideas-fuerza retoman un posicionamiento sobre lo educativo en virtud de que el proyecto de investigación tiene la noción de abrir espacios para el diálogo y la escucha de las lenguas originarias, en específico la lengua *lhimasipij*, en donde se favorezca el diálogo de saberes, el intercambio de conocimientos, y la revalorización de los procesos cosmogónicos propios de la comunidad, mediante la utilización de los medios de comunicación que permiten un alcance mayor en la población y que favorecen la revalorización y revitalización lingüística y cultural a partir de otorgar la voz a los/las actores/actoras y colectivos comunitarios. Que desde la visión de Alatorre se permite la construcción de una sociedad sustentable:

(...) que reconoce los límites de la naturaleza y los derechos de los seres humanos, los animales y las plantas; que promueve la diversidad biológica y

cultural y el diálogo entre distintos sistemas de saberes; que permanentemente distribuye poder y promueve corresponsabilidad evitando relaciones de dominación, sujeción e indolencia; que busca conciliar las tensiones y conflictos que surgen entre los individuos o entre los colectivos humanos; y que asegura equidad entre las distintas culturas, entre los hombres y las mujeres, y entre los niños, jóvenes, adultos y ancianos. (p. 155)

De tal forma que, a partir de ello, la promoción de las lenguas maternas permite la creación de espacios colectivos en donde actores sociales, institucionales, y medios de comunicación propician para visibilizar las acciones comunitarias y colectivas de los pueblos originarios, permitiendo con ello la generación de espacios de reflexión y escucha con los otros, a quienes se les ha negado el aprendizaje y conocimiento de su cultura y lengua.

Los espacios de reflexión permiten la generación de aprendizajes cuya significabilidad se encuentra en el diálogo de saberes que se establece y permite desarrollar encuentros interactorales, intergeneracionales, interseccionales en espacios diversos promoviendo la interculturalidad entre las y los participantes. De tal forma, que la generación de aprendizajes sociales, permiten entender que se sustentan en el aprendizaje como:

(...) participación social. Aquí, la participación no sólo se refiere a los eventos locales de compromiso con ciertas actividades y con determinadas personas, sino también a un proceso de mayor alcance consistente en participar de una manera activa en las prácticas de las comunidades sociales y en construir identidades en relación con estas comunidades. (Wenger, 1998, p. 22)

En este sentido, la propuesta de intervención se caracteriza como un proceso de aprender y de conocer entre los otros/as y los propios/as del colectivo de trabajo, *kintachuxk'an* que se desarrolla en el proyecto de investigación. Es decir, se genera un espacio donde "(...) el aprendizaje consiste en participar y contribuir a las prácticas de sus comunidades; para las comunidades, significa que el aprendizaje

consiste en refinar su práctica y garantizar nuevas generaciones de miembros” (Wenger, 1998, p. 25).

Por lo tanto, podemos señalar que en los procesos de participación pudimos observar que el aprendizaje generado es:

(...) algo que podemos asumir: tanto si lo vemos como si no, tanto si nos gusta la manera en que se produce como si no, tanto si lo que estamos aprendiendo es repetir el pasado como sí es deshacerse de él. Incluso dejar de aprender lo que se espera en una situación dada normalmente supone aprender otra cosa en su lugar. (Wenger, 1998, p. 25)

Por lo tanto, el desarrollo de la estrategia de práctica generó un trabajo comunitario y procuró que los participantes pudieran interactuar, compartir, actuar y tomar decisiones que involucren por completo su propio conocimiento sobre los procesos cosmogónicos, el trabajo comunitario y/o mano vuelta, la expresión del sentipensar del colectivo y la reflexión en tornos a los procesos de desarrollo social y comunitario sobre el contexto de actuación.

Desde esta perspectiva, la propuesta de práctica educativa nos permite comprender las dificultades que enfrentan niñas, niños, jóvenes, sus familias y comunidades en los procesos de revalorización y revitalización lingüística, favoreciendo con ello la construcción colectiva de propuestas educativas pertinentes a las necesidades y expectativas del colectivo, desde un trabajo basado en el diálogo entre los miembros del colectivo de manera intergeneracional e interseccional, lo que favorece la creación y recreación de saberes, expresiones culturales y el desarrollo de tecnologías comunitarias que les permiten el disfrute de su entorno y su supervivencia, de allí la importancia de transmitirla a las nuevas generaciones.

De este modo, el trabajo colectivo nos sirvió como un elemento que nos permitió cuestionarnos sobre el significado de los saberes y las prácticas comunitarias como el intercambio de saberes a partir del diálogo igualitario y las expresiones culturales entre varios pueblos y sus intercambios con otros pueblos



en distintos momentos históricos y de contextos diversos, en tiempos sincrónicos y asincrónicos.

Aunado a ello, podemos retomar de las pedagogías creativas que los aspectos culturales sirven de vehículo para “(...) representar en imágenes la realidad y comunicar dichas representaciones a través de símbolos, la humanidad pudo distanciarse paulatinamente de los avatares de la mera subsistencia, al poder reconstruir lo acaecido, sopesar su significado y visionar lo posible” (Sierra, 2010, p. 175); lo que sirve para desarrollar estrategias de revalorización lingüística en torno a los imaginarios colectivos que se desarrollan en las comunidades, como los cantos, sones, cuentos, leyendas y mitos que determinan el vivir cotidiano de las mismas.

En este sentido, se presenta a continuación los proyectos de revalorización y difusión de las lenguas maternas desde una experiencia de la lengua *Lhimasapij*, que dieron sentido a la sistematización del proyecto de investigación antes descrito y que dan sentido y pertinencia social, cultural y lingüística al mismo y que se describe a continuación:

1.5.3.1 *Aprendamos la lengua Lhima’alh’ama’/Lhimasipij/ (tepehua)*

El proyecto se desarrolló con el grupo focal de hablantes de tepehua de la comunidad de Nuevo Chintipan, para lo cual se siguió una estructura que nos permitió reflexionar de manera conjunta sobre el estado actual de la lengua y que nos sirviera como preámbulo para el desarrollo de una propuesta educativa de fortalecimiento lingüístico. Para ello, en conjunto con el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), se buscó un espacio que permitiera revalorar la lengua en los contextos locales y sirviera de herramienta para los procesos educativos formales del contexto de actuación (Véase anexo 1).

De lo anterior, se puede determinar que el proceso para la conformación de los acuerdos de trabajo se realizaron tres reuniones con los actores sociales de la

comunidad de Nuevo Chintipan perteneciente al municipio de Tlachichilco, que se describen a continuación:

- Durante el mes de febrero 2020 se llevó a cabo una asamblea informativa sobre la realización del proyecto con los actores sociales de la comunidad, reunión convocada por el agente municipal, el enlace del INPI regional y la participación de un servidor, donde se dio a conocer la importancia de los procesos de revalorización de la lengua a partir de la generación de materiales de audio para su difusión en los medios de comunicación, tanto la radio como los digitales, asimismo como su uso en los espacios educativos. Durante estas reuniones, que fueron 3, se obtuvo la participación de los actores donde realizaron comentarios acerca de los siguientes temas:
 - En los espacios educativos poco se enseña la lengua.
 - Las y los jóvenes de la comunidad ya no se interesan por hablar la lengua.
 - Existe mucha migración de las juventudes hacia los espacios urbanos, por lo tanto, se deja de practicar la lengua.
 - La mayoría expresa que solo la gente adulta habla y se comunica en su lengua.
 - Es en los espacios familiares y de trabajo donde se desarrolla su expresión en *lhimasipij*.
 - Expresaron que en los espacios radiofónicos se difunde la lengua y que ello les ayuda a recordar y practicarla.
- A partir de octubre a diciembre de 2021, se llevaron a cabo entrevistas y grupos focales, en los que participaron 6 hombres y 7 mujeres con edades de los 30 a los 60 años, recopilando información respecto al uso de la lengua en los espacios comunitarios y fuera de ella, y de aquellos lugares donde su práctica es esencial para el desarrollo de las actividades, tales como el trabajo comunitario, la milpa, la faena, los rituales, las asambleas y reuniones ejidales.

- En enero de 2022, se trabajó con un grupo focal de la comunidad, integrado por entre 10 a 15 personas, para determinar las principales temáticas que se desarrollarían en los audios, de lo que resultó los siguientes temas:
 - Las formas de saludar,
 - El intercambio de información personal,
 - Las relaciones de parentesco, la numeración,
 - El nombramiento de los animales,
 - Los alimentos que se elaboran,
 - Los utensilios de cocina, las partes del cuerpo humano,
 - Las herramientas que se utilizan del campo/milpa,
 - Los nombres de los árboles,
 - Los nombres de las plantas medicinales,
 - Los colores, los sabores, los olores,
 - Los nombres de los elementos naturales,
 - Los rituales y valores.

Lo anterior se determinó mediante un trabajo participativo donde se registró la participación de los actores sociales, en los que dieron a conocer sus ideas, opiniones y experiencias entorno al uso de la lengua.

- A partir de febrero del mismo año, se empezó a sistematizar la información obtenida mediante la clasificación de las palabras a partir de campos semánticos, que nos permitieron dar orden a la información y que nos permitieran determinar su escritura y pronunciación a partir de la norma de escritura tepehua.
- Durante marzo del 2022 se armaron los guiones de grabación y se eligieron las voces participantes para realizar la grabación del guion. Para ello se eligieron a las personas participantes explicándoles el proceso del uso de lengua, que consta en la correcta pronunciación y cuya grabación sea como una plática entre iguales. Se les dijo, que restaran importancia al uso del micrófono.
- Posterior a ello, se desarrolló la producción de los audios, para ello, se respetó el guion de grabación, se limpiaron las voces y se eligió la

musicalización de los mismos, lo que conllevó a la mezcla de cada audio respecto a cada campo semántico.

Lo anterior, fue un trabajo comunitario sobre los procesos de fortalecimiento lingüístico desde y con las necesidades de sus hablantes y contextos comunitarios.

Posteriormente a ello, se llevó a cabo una revisión de los audios por parte de los actores sociales y autoridades del INPI Sede Huayacocotla, en los que desarrollaron la escucha y permitieron realizar una retroalimentación de los mismos respecto a las palabras utilizadas en el contexto de la comunidad, lo que permitió su revisión y adecuación.

Y una vez finalizado este proceso, se realizaron 250 copias del compendio de audios en formato de CD's, con el propósito de realizar la devolución de resultados a la comunidad y actores sociales de la región, que conlleva a cumplir con los acuerdos establecidos en el inicio del proyecto.

La experiencia de formación profesional y el desarrollo del trabajo comunitario obtenida generaron pautas de trabajo para su réplica en otros procesos de revalorización de las lenguas originarias, por lo que favoreció la participación y colaboración de otras propuestas de difusión de los procesos lingüísticos a partir de espacios radiofónicos.

Tal es el caso, de la colaboración con los integrantes de la Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas (AVELI) a partir de la apertura de espacios de diálogo con las actoras y actores comunitarios, profesionistas, investigadoras e investigadores; e instituciones públicas que tienen como objetivo la revitalización para el desarrollo de las lenguas favoreciendo la vinculación institucional.

De ello se desprende la conformación de dos proyectos de revalorización y difusión lingüística con la Universidad Autónoma del Estado de Veracruz (UPAV) a través de UPAV RADIO; así como con Radio y Televisión de Veracruz (RTV) a través de RADIOMÁS.

En este proceso nos detendremos a explicar la conformación del proyecto entre la AVELI y UPAV denominado *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz* 'Voces Indígenas de Veracruz'.

1.5.3.2 *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz* 'Voces Indígenas de Veracruz'

Con UPAV RADIO se formalizó, en septiembre del 2021, el proyecto radiofónico *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz* 'Voces Indígenas de Veracruz': un programa multilingüe que tiene como propósito reflexionar y difundir la diversidad cultural y lingüística del Estado de Veracruz, a partir de sus pueblos originarios que desarrollan sus saberes, sus costumbres, su música tradicional y las narrativas propias de su tradición oral, que conllevan a una colaboración en el espacio radiofónico con UPAV RADIO.

El proyecto tiene el objetivo de promover la diversidad lingüística y cultural de nuestro Estado de Veracruz mediante un programa de radio las diferentes lenguas indígenas presentes a lo largo de nuestra Estado, además de sensibilizar a la audiencia para que conozca la riqueza lingüística, a su vez, valor las diferentes cosmogonías.

Se desarrolló la planificación de una serie de temáticas respecto a la diversidad lingüística y cultural que se expresan en los pueblos originarios en la que participaron los integrantes del área de investigación de la AVELI que estaba conformada por hablantes de 8 lenguas originarias del estado. Dentro de esta planificación se eligieron temas respecto a la situación de las lenguas en peligro de extinción, las normas de escritura de las lenguas originarias, el uso de la lengua en los jóvenes, entre otros.

En este proyecto, la participación de las personas hablantes, especialistas, actores locales e institucionales fue relevante para la conformación de los audios. Además, la locución fue de forma bilingüe, principalmente en *Ihimasipi* y español;

no obstante, hubo la presencia de otras lenguas: *tutunakú*, chinanteco, zoque popoluca, *tu'un savi* (mixteco), náhuatl de la Huasteca, náhuatl de la Sierra de Zongolica y náhuatl del Sur; así como de la participación de otras lenguas, tal es el caso de las lenguas *bot'una*, también conocida como matlatzinca del Estado de México, y el zapoteco de la región de Oaxaca.

La transmisión de este programa se realizó a través de *streaming* en las páginas oficiales de la UPAV y en las redes sociales como *Facebook life*.

Este proyecto permitió la gestión de un segundo programa radial como parte de las acciones para seguir fortaleciendo la lengua *lhimasipij* y visibilizar, difundir las lenguas nacionales del estado de Veracruz, por ello, fue importante la vinculación con RADIOMÁS y AVELI, que son los puentes para llegar a estos procesos de difusión lingüístico y cultural.

1.5.3.3 *Kintapuwankán nitu lakagspatma kintachiwinkán* "Nuestros pensamientos: Voces que resisten"

El proyecto denominado ***Kintapuwankán nitu lakagspatma kintachiwinkán*** "Nuestros pensamientos: Voces que resisten", surge de un proceso de vinculación RTV específicamente con la subdirección de RADIOMÁS, para concretar un espacio en la barra programática para transmitir un programa radiofónico, se plantea con un formato de radiorevista de contenido social, cultural y lingüístico, mediante un proceso de comunicación popular. La locución es en forma bilingüe (español y *lhimasipij*) con la presencia de otros idiomas en los programas, es decir, en cada programa busca la presencia de una tercera lengua que dependerá de las personas invitadas y/o especialistas. Por otro lado, la agenda temática trata sobre la diversidad lingüística y cultural; cosmovisión, organización comunitaria, derechos humanos y otros.

La construcción del proyecto dio respuesta para el cumplimiento de los derechos lingüísticos, relativo a la difusión de las lenguas originarias en los espacios comunitarios, públicos e institucionales, mediante el uso de los medios de comunicación. En este sentido, el personal del AVELI desarrolló las ideas en un

programa en formato de radiorevista en el que se concretaron las temáticas antes señaladas a partir de reuniones semanales en las que se establecieron diálogos y mesas de trabajo que permitieron conocer los puntos de vista de las y los participantes referente a los temas y su relevancia en la labor del AVELI.

En este formato de radiorevista, se concretaron dos secciones denominadas: *Kunayi* 'el reverdecer de la palabra y *Matimomachtikan totlahtolwan* 'Aprendamos nuestras lenguas' cuya realización participaron los integrantes de la AVELI, donde conllevó a un trabajo colaborativo que permitió revalorar los saberes locales de las comunidades de donde provienen los participantes, y al mismo tiempo se estableció una estrategia de fomento de las lenguas a partir de la microprogramas (cápsulas) donde se dan a conocer las formas de saludo, el parentesco, los números, los colores, etc.



CAPÍTULO II. CONTEXTO DE ACTUACIÓN: TERRITORIO *LHIMA'ALH'AMA/LHIMASIPIJ.*

2.1 Conformación geográfica

El pueblo *ma'alh'ama/masapijni'* que se encuentra distribuido en los municipios de Tlachichilco, Zontecomatlán de López y Fuentes, Ixhuatlán de Madero, en el estado de Veracruz; Huehuetla, en el estado de Hidalgo y Pantepec, perteneciente al estado de Puebla, lo que conforma el territorio tepehua.

Imagen 1: *Territorio masapijni*



En este sentido, se entiende como territorio como “(...) el ámbito definido por el ejercicio del poder político, o sea la producción del miedo: una noción que no tiene nada de natural, sino es totalmente política” (Farinelli, 2008, citado por Marchese 2019, p. 29). Sin embargo, nos lleva al cuestionamiento que no

necesariamente los pueblos originarios definen sus territorios bajo una idea política sino más bien se delimita por sus características culturales, sociales, de intercambio, de bienes naturales, lingüísticos, etc.

De tal forma, el territorio adquiere otros significados desde la mirada de los pueblos originarios que lo definen:

(...) como ser vivo, de acuerdo con las concepciones y categorías relacionadas con lo femenino y lo masculino. (...) estas relaciones con los territorios y lo no-humano parten de las prácticas tanto de las mujeres como de los hombres, y de sus ontologías y epistemologías. (Ulloa, 2016, p. 127)

Esto cobra importancia desde los procesos cosmogónicos de los pueblos originarios y permiten identificar una relación con lo natural desde sus prácticas cotidianas.

En este sentido tomaremos la palabra de los abuelos y abuelas *masipijni* de las comunidades *masapijni* del municipio de Tlachichilco, Veracruz, que se expresan de la siguiente manera: *Ani kinchaqa' ¿untaicha kajk'alh...? ani ktsukulh, ani taknun kimpalun, ani tatsukulh kesat'anin; ani kmaqalinau tan kch'an kili'utk'an: kink'ispa, stapu, tsau, alatica yu paxkaj maqxta' kinatk'an t'un; maqancha apalay le'echa ixjunita kap'ine la'axkan bamun kat'amaj'oye kamat'asp'it'e ch'iyux ya ix'alín xkapu' y jatanti. Maqancha chuxi kat'emaye' la'axkan, lakak'abin, ba yu ix'alíncha. Laqsubalh bachu' xmajk'atsayau aqtamixi.*

Lo anterior, determina una relación de pertenencia con el espacio físico, simbólico, espiritual y de poder, que se interpreta desde el español como 'este es mi hogar ¿dónde habría de ir...? Aquí nací, aquí está enterrado mi ombligo, aquí nacieron *yu 'kesat'anink'an'* 'mis hijos/hijas'; aquí cosechamos lo que sembramos para nuestra comida: maíz, frijol, quelite entre otros alimentos que nos da la madre tierra; antes era diferente ibas al río, volteabas una piedra y encontrabas cosoles (camarones de río) y pescado. Antes encontrábamos de todo un poco de lo que había en los ríos y montes, aunque también a veces pasamos algunas carencias'.

Lo que define al territorio, desde el pensamiento del pueblo indígena anteriormente referido.

En este espacio físico, simbólico, espiritual y de poder, se establecen relaciones entre los colectivos que permiten dar nombre a su entorno y los elementos que lo conforman desde sus procesos cosmogónicos que derivan en prácticas culturales que los identifican de otros colectivos que viven en territorios compartidos.

Por lo tanto, se puede decir que:

Todos los lugares y conocimientos están asociados a nociones de palabras de poder, lo que implica conocimientos especializados y precisos sobre relaciones específicas con el territorio o lo no-humano, y se articula con diversas representaciones asociadas a dichas relaciones. Estas palabras-poder-representaciones articulan conocimientos y seres que habitan los territorios con características y cualidades específicas, los cuales se nombran con palabras que generan acción e incidencia de dichos seres, en procesos simbólicos o cotidianos. (Ulloa, 2016, p. 136)

Desde una perspectiva personal, se puede exponer que a lo largo de estos últimos 15 años he acompañado a algunas comunidades en la región de la Huasteca Veracruzana, en procesos de organización comunitaria; la práctica de vida ritual desde los procesos cosmogónicos de los pueblos, la difusión de saberes locales; la revalorización y fortalecimiento de las lenguas originarias; la defensa del territorio que comprenden los pueblos tepehua, nahua, otomí, tének y totonaco; la promoción de los derechos humanos y colectivos, al dar voz a quienes comparten esta región, voces humanas y no humanas que en ellas existe una relación de reciprocidad, respeto y cuidado de la vida, que se traduce en una relación entre las personas con la madre tierra, la que identifican como un ser vivo cuya relación directa da alimentos, vestimenta, casa, cobijo y que en reciprocidad se cuida mediante rituales a los cerros, el cuidado de los manantiales, los arroyos, los ríos, las cuevas. Por lo que:

(...) bajo los planteamientos de relacionamiento con los no-humano, basados en la ley ancestral, se plantean formas de producir conocimientos, las cuales son diferenciadas de acuerdo con el género y que establecen lugares específicos de circulación del conocimiento, maneras de conocer y palabras asociadas a los conocimientos, que se expresan en prácticas de vida. (Ulloa, 2016, p. 131)

Estas características permiten identificar con mayor claridad los procesos culturales, sociales, geográficos y de relación del pueblo *masipijni*, que permiten la construcción de una organización social, del establecimiento de un sistema normativo, el desarrollo de trabajos colectivos (faenas y mano vuelta), la generación de prácticas agrícolas sustentadas en los procesos rituales, el reconocimiento de los bienes bioculturales que alimentan y cuidan la salud que se traduce como “la integración entre animales y plantas adoptados localmente; la biodiversidad que suele caracterizar las parcelas y sembradíos campesinos para proteger de plagas y enfermedades, proveer alimentos para la familia y animales, y servir de abono medicamentos y herramientas” (Giraldo y Toro, 2020, p. 93).

De tal forma, que su transmisión es resultado “de la interacción en un contexto social, y por lo tanto no podemos separar ningún saber individual de la esfera *nosótrica* en la que estas poblaciones habitan” (Giraldo y Toro, 2020, p. 94). Es decir, que:

Los saberes no se transmiten como los genes entre padres e hijos. Los saberes sobreviven porque cada generación sucesiva puede experimentar en directo como actuar frente algún aspecto de la vida cotidiana, de un modo similar a como lo hacen sus predecesores más inmediatos. (Giraldo, 2022, p. 126)

Lo que posibilita que su transmisión solo es posible mediante un sistema de lenguaje que reconoce los conocimientos y saberes locales.

Por lo que, desde la noción de territorio, la lengua funge como un medio que comunicación entre las personas de una comunidad, donde el ser humano se:



(...) determinará su propia experiencia en el espacio donde habrá de crecer. El lenguaje le proveerá a esa persona el sentido del mundo otorgado por la cultura en la que se encuentra inmerso. Sus experiencias estarán, en gran parte, modeladas por la lengua que esa persona habita.” (Giraldo y Toro, 2020, p. 96)

Se puede determinar, en la lengua *Lhima'alh'ama'/Lhimasipij*, que las relaciones establecidas entre *yu'uncha* (ellas/ellos) permiten la interacción del reconocimiento de su territorio mediante el establecimiento de “(...) toponimias, formas de nombrar y clasificar las plantas, animales, y demás componentes de la madre tierra, las cuales son inseparables de la organización ecológica del paisaje circundante” (Giraldo y Toro, 2020, p. 96).

De tal forma, que la lengua originaria permite bajo “sus ritmos, tonos e inflexiones, sus acentos, metáforas y tropos, están sintonizados en la escala, la rugosidad del lugar, la altitud, el clima, la vitalidad y los contornos del territorio” (Giraldo y Toro, 2020, p. 96). De lo anterior, se puede expresar que la existencia del pueblo *masipijni* se mantiene mediante el reconocimiento de su territorio no solo como expresión geográfica sino más bien como un espacio de intercambios culturales y lingüísticos que vitalizan sus prácticas cotidianas.

En otras palabras:

El territorio es el que inventa los ojos que son capaces de verlo, los oídos aptos de escucharlo, la piel capaz de experimentar sus sensaciones táctiles, el olfato que puede llegar a acariciar sus aromas, la lengua que saborea sus cosechas. El territorio el que se inscribe en el cuerpo como una marca: que el habitante y sus sentidos son el producto, el resultado de los entrelazamientos del lugar. Que son los territorios los que hacen al habitante. (Giraldo y Toro, 2020, p. 106)

Los territorios son lo que hacen al habitante. Esta idea, nos lleva a la reflexión sobre las prácticas cotidianas que permiten llegar al *xamaktan jatsukuntj*, es decir, a estados de armonía – equilibrio que establece la persona con su territorio. Dicha

reflexión debe ser acompañada con la definición del *xamaktan jatsukuntj*, cuya interpretación lingüística se compara con el concepto del buen vivir. La buena vida consiste en alcanzar ciertas condiciones personales, y a la vez, éstas sólo son posibles insertados en una comunidad social y una comunidad ecológica” (Delgado Ramos, 2014, p. 84).

De esta forma, se puede entender como el entramado de relaciones recíprocas que convergen dentro de un mismo territorio y que permiten el establecimiento de acciones que favorecen a un colectivo, por lo que la noción de comunidad se entiende como aquella que “(...) no sólo integra a los seres humanos, sino que puede incorporar además a ciertos animales, plantas, montañas o rocas, los cuales se expresan e interactúan con los humanos de diversas maneras” (Delgado Ramos, 2014, p. 86).

En este sentido, la comunidad *masapijini* se constituye en un entramado de relaciones entre distintos colectivos que realizan actividades de acuerdo a funciones específicas y/o a roles sociales que se establecen para la generación de estadios que permiten propiciar una estabilidad social y donde los conflictos que surgen son atendidos por las mismas personas o desde una conformación comunitaria. Aunado a ello, el sentido de comunidad se refuerza mediante el trabajo colaborativo y que se expresa en faenas, rituales, fiestas, defensa del territorio, cuidado de la salud y de los bienes comunes.

Esta característica comunitaria, se refleja en la mayoría de las comunidades que integran la región de la Huasteca Veracruzana, con ello las relaciones que establecen, desde la perspectiva del Buen Vivir, se generan representaciones “(...) ontologías relacionales, donde no hay una separación entre un mundo social y otro natural, sino que los elementos de uno y otros coexisten, se vinculan mutuamente, y son interdependientes” (Delgado Ramos, 2014, p. 86).

Estas representaciones ontológicas, permiten al pueblo *masapijini* retomar del Buen Vivir “la importancia de las sensibilidades y espiritualidades. Reniegan de posturas que se presentan a sí mismas como desligadas del mundo de los afectos



y las creencias, y en lugar de ocultarlos, hacen visibles esos atributos como un componente indispensable para las alternativas al desarrollo”.

Es decir, que estas sensibilidades son expresadas de manera colectiva en la realización de los rituales ligados a los sistemas agrícolas en relación con los procesos cosmogónicos, de tal hecho que cuando se realiza el ritual *xk'atan yu t'ákta* ‘la fiesta de elote’, se parte desde el permiso a la tierra para realizar la milpa, ofreciéndole de comer y beber para su cuidado y de quienes la integran y/o la habitan.

Como resultado el cuidado de la semilla y la cosecha de los elotes, quienes son protagonistas del ritual descrito y adquieren un significado simbólico para la comunidad y su relación con la naturaleza, con ello los integrantes de la comunidad aportan, comparten e intercambian los productos de la cosecha, esta reciprocidad “implica una cierta relación de simetría, lo que vendría a suponer que los diferentes miembros o grupos están en condiciones homologables de dar y de recibir, actuando de forma similar en ambas direcciones” (Bayon y Flipo, 2010, p. 77).

El Buen Vivir se establece como un estado en el que:

(...) no se trata de hablar bonito, se trata de ser crítico, y aceptar las críticas para mejorar, porque nuestros pueblos ya estamos cansados de ser quienes pongan los muertos en las revoluciones o en las luchas y terminar con la misma pobreza, con nuestros hijos e hijas teniendo que dejar de estudiar para salir a trabajar, donde a las mujeres se les siga viendo cómo sino valieran nada, no. Aquí en nuestras comunidades, claro que queremos un buen vivir, y por eso trabajamos, y por eso no nos cansamos porque sabemos que poco a poco, son más las comunidades que renuncian al consumismo, al individualismo, el egoísmo, al centralismo y a la fama, para tener maíz criollo, para seguir horneando pan, para seguir escuchando y cantando nuestra música, para seguir vengando a nuestros muertos y desaparecidos, porque también eso es buen vivir. (Castañeda Franco, 2016, p. 224)

En este sentido, desde las miradas del sur se entiende al Buen Vivir como una:

vida en plenitud, saber vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del Cosmos y de la existencia, entendiendo que todo está en equilibrio. (...) significa saber existir y cohabitar, que no hay vida más que en relación con todas las formas de vida animada e inanimada, ya que la humanidad misma es naturaleza. (Ruiz Cardoso, Gives Fernández, Lecuona- Miranda, y Nicolás Gómez, 2016, p. 15)

Estos pensamientos ponen en cuestión las ideas occidentales de crecimiento y desarrollo, confrontando la “producción de valor como un conjunto de bienes inmateriales resultado de la cooperación social que ocurre en los ámbitos productivos del capitalismo avanzado” (Gutierrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata, 2016, p. 387); lo que solo genera mediante la producción de bienes consumibles que destruyen los bienes comunes.

Por lo tanto, apostar por un cambio paradigmático del vivir mejor por el buen vivir, que, en palabras de Ramos, señala:

Vivir mejor es un concepto individualista, pues si alguien vive mejor ello implica que hay otro que vive peor. El Buen Vivir hace referencia a vivir en armonía, en equilibrio, es decir, respetando y asumiendo las diferencias, la diversidad, junto con las complementariedades. Se trata también de un vivir bonito, bello, implica una estrecha relación con la naturaleza, la que no es concebida como un banco inagotable de recursos, sino como la Pachamama, la Madre Tierra con la que están en indisoluble relación. Allí florece la vida con belleza y prodigalidad, allí crece el alimento, que a su vez exige de parte de los pueblos el cuidado, el respeto, la atención, el trabajo colectivo, la minga. En relación a la Pachamama se vive el cultivo y la crianza de los animales, así como la danza y la fiesta, todo supone respeto a ciclos naturales, y la sacralidad está presente en forma continua. Trabajo, culto y fiesta son inseparables. (2015, p. 214)

De tal forma, que sostenemos que lo común da cuenta, antes que nada, de una relación social de asociación y cooperación capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de riqueza concreta en calidad de valores de uso. Por tanto, se puede decir que el Buen Vivir se parte de la idea de vivir de manera colectiva, asumiendo con ello una forma de vida que

no se piensa, no se siente como una carga, es así, y contrario a muchas ciudades, en nuestras comunidades, la gente podrá morir de enfermedad, de accidentes o por edad, pero no por hambre, no por soledad, no por no tener dinero, como sucede muchas veces en las ciudades. (Castañeda Franco, 2016, p. 218)

Por otra parte, el Buen Vivir significa un imaginario social que se presenta como

las raíces profundas de formas de sociabilidad de la naturaleza instauradas en los *habitus* y prácticas que se han instituido en las formaciones histórico-culturales de los pueblos y sus ecosistemas, que han resistido a las formas de dominación de la racionalidad moderna. (Leff, 2010, p. 106)

Estas resistencias a las formas de dominación son expresadas en la defensa del territorio de los pueblos originarios, de los derechos colectivos y las formas de organización social, por lo que, desde los pueblos de la Huasteca Veracruzana, se ve reflejada en una constante lucha social, y en este sentido, el pueblo *masapijini* se orienta hacia la construcción de un estado del Buen Vivir, iniciando desde un posicionamiento lingüístico y cultural.

Un ejemplo de ello, es la normalización del sistema de escritura de la lengua *Lhima'alh'ama/Lhimasipij*, la presencia de la lengua en los espacios académicos, la lengua en los medios de comunicación que permite su reconocimiento identitario como nación. Lo cual, favorece que la transmisión de los sentires y pensamientos se desarrolle a partir del compartir de un proceso cosmogónico diverso de los colectivos.

Aunado a ello, otra resistencia que apoya al Buen Vivir, es la soberanía alimentaria, la cual posibilita la conservación de las semillas locales ante la invasión de semillas mejoradas y/o transgénicas. Esta resistencia permite la socialización de los conocimientos y saberes que implica el intercambio de semillas nativas entre los pobladores, que no solo comparten el grano sino también su cuidado y protección en su entorno, dado que con ello se generan movimientos sociales que favorecen la participación de hombres y mujeres como cuidadoras de la naturaleza y sus habitantes que permiten la conservación del patrimonio biocultural a partir de la ritualidad, espiritualidad y uso de prácticas agrícolas locales.

De lo anterior, se retoma la participación de las compañeras campesinas del pueblo *masapijni* que establecen redes que permiten la continuidad de los conocimientos y saberes locales sobre las semillas y las prácticas de cuidado, lo que ha permitido el establecimiento de nuevas relaciones de género, donde la participación de la mujer se ve reflejada en su proceso de integración en las reuniones ejidales, comunitarias y en asumir cargos comunitarios y/o de gobernanza.

Otro factor de reflexión sobre el territorio y el buen vivir surge a partir de los procesos comunicativos, donde las lenguas cobran importancia como medio de transmisión de estos sentires y pensares y la reconstrucción de nuevos espacios de diálogo, es decir que

el pensamiento es hijo de la palabra, no al revés. (...) porque la palabra es un regalo de la comunidad. En realidad, somos porque hablamos y hablamos porque somos. La comunicación es el primer derecho humano, si te quitan la palabra, te quitan la humanidad. (Castañeda Franco, 2016, p. 219)

Por lo que, las lenguas originarias son el medio por el cual se construyen las definiciones del buen vivir y el territorio a partir del conjunto de saberes locales que permiten la integración de colectivos, en la medida que:

(...) los conocimientos están asociados a nociones de palabras de poder, lo que implica conocimientos especializados y precisos sobre relaciones

específicas con el territorio o lo no-humano, y se articula con diversas representaciones asociadas a dichas relaciones. (Ulloa, 2016, p. 136)

Esta articulación es una resistencia social que da vida a los movimientos sociales regionales que se expresan mediante un posicionamiento político ante el discurso hegemónico, patriarcal y occidentalizado que no reconoce la diversidad del pensamiento y de actuación de los pueblos originarios.

En esta realidad, es necesario reflexionar sobre la situación que guardan el pueblo *masapijni* en relación con los procesos de colonización y para ello se debe tener en cuenta que aun con su resistencia social y política, es un pueblo con una población es de 8,884 hablantes (población nacional de 3 años y más) según los datos recuperados del censo de población y vivienda (INEGI, 2020).

Con lo anterior, se hace necesario acompañar los procesos de vitalización lingüística del *Lhima'alh'ama'/Lhimasipij*, dado que tan solo la variante del *lhimasipij* o tepehua del Oeste ubicado en los municipios de Tlachichilco, y Zontecomatlán se encuentra en riesgo no inmediato de desaparición, mientras que el tepehua del Norte, hablado en Ixhuatlán de Madero, Veracruz está en riesgo mediano de desaparición. El tepehua del Sur ubicados en Huehuetla, Hidalgo y Pantepec, Puebla se halla en alto riesgo de desaparición (INALI, 2012).

Aunado a ello, se observa que, en las comunidades del Norte del estado de Veracruz, *yu sat'anin* 'los niños/as' no están aprendiendo la lengua *lhimasipij*, lo que se hace necesario cuestionar sobre los factores que inciden en desvalorización lingüística de las lenguas originarias en contextos comunitarios y con ello nos permite realizar el planteamiento sobre las nuevas formas de apropiación conceptual, simbólica, política y social sobre el territorio y el buen vivir, que se ven enmarcados en la discriminación y laicalización, que influye en el desplazamiento de la lengua en la comunidad infantil, fracturando la transmisión de conocimiento, la cosmovisión, las formas de relacionarse con el territorio.

Por lo que, desde la educación intercultural, que se define “como un derecho humano y un deber social para el desarrollo de la persona dentro de las pautas de



diversidad y participación, con la finalidad de garantizar el disfrute equitativo de los derechos sociales” (Pérez Paredes, 2016, p. 164). Lo que permite abrir una ventana que favorezca los procesos de revalorización, en el que la oralidad de los saberes y conocimientos locales sea la razón de ser del reconocimiento del territorio y el buen vivir.

En este sentido, desde la visión del pueblo *masipijni* los procesos comunitarios se hace necesario reflexionar sobre el espacio que ocupamos y la forma en que generamos los procesos de participación y organización comunitaria, esta reflexión se aborda desde la comprensión de las relaciones sociales, culturales y de poder que se establece desde los colectivos que cohabitan en el ámbito comunitario. De tal forma, que desde una perspectiva cosmogónica se determina que el espacio representa un lugar, un tiempo, un contexto, un aquí, un ahora, un antes y un después.

En este sentido, la relevancia de los procesos comunitarios radica en poder comprender como se construye la noción del espacio, que se “caracterizaría por su valor de uso y podría representarse como un 'campo de posibles'” (Giménez, 1999, p. 27). Desde esta perspectiva podemos mencionar que desde la construcción del pueblo *masapijni* (Tepehua) tiene una aproximación lingüística referida como *kimputaulank'an*.

Tabla 1

Una aproximación a la definición del territorio desde el idioma lhimasipij (tepehua)

<i>Lhimasipij</i>	Traducción al español
Kimputaulank'an	Nuestro lugar que habitamos/nuestro lugar de asentamiento

Esto nos lleva a comprenderlo como un espacio que no tiene límites geográficos, políticos y/o sociales, sino que se establece como un lugar donde vivimos pero que al mismo tiempo se establece como un espacio para el dialogo y la convivencia, el respeto por el otro y respeto por aquello que nos rodea, de tal

forma que al establecer una relación con lo diverso conlleva nombrarlo, respetarlo y convivir en el mismo espacio, determinando los bordes y los límites que de ello derivan. En este sentido, el concepto de territorio, desde la visión tepehua, permite establecer un espacio de tránsito donde se forman relaciones de convivencia con el entorno y que sirve como un espacio de intercambio y ayuda. Ahí se determinan intercambios culturales y de apropiaciones interlingüísticas y de negociación que establecen pautas de convivencia social demarcadas por los sistemas normativos locales que dan sentido a la vida comunitaria. Por lo tanto, desde la visión del pueblo tepehua, se entiende que el espacio es una construcción social que da sentido a un pueblo en su relación con su contexto.

Por ejemplo, desde la visión de los *masipijni*, se establece que una de las principales enseñanzas de las comunidades y pueblos originarios es la forma de ver el mundo, la cual determina y establece las pautas para el cuidado, el respeto y el valor que se tiene a todo lo que nos rodea y determina la vida comunitaria. Desde esta visión del pueblo *masipijni*, podemos conducir la construcción de una aproximación a la interculturalidad puesto que hay relación con otras culturas, que se refleja en constante movimiento y negociación que su construcción no es acabada ni unívoca.

En esta idea no se concibe el mundo sin la vida de lo no humano, sea la más diminuta e invisible o la más grande; sea doméstica, silvestre, que viva en el agua o vuele. Asimismo, las plantas no están ausentes en esta visión del mundo dado que estas alimentan, limpian, dan hogar, cobijo y rejuvenecen *yu xanati t'un* 'señora tierra'.

En este sentido, retomo la perspectiva de las ontologías relacionales que "son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos" (Escobar, 2014, p. 28). Dicho lo anterior, la persona y/o colectivos establecen un vínculo con lo no humano, lo que determinan los espacios y/o territorios como lugares sagrados: los cerros, las montañas, las cuevas, los ríos, arroyos, manantiales. Lo dicho, adquieren una valoración supranatural y simbólica

para los colectivos que les representan respeto y se les valora, y adquieren la connotación como algo vivo y palpable a lo que le denominamos señor, señora o en su caso dueña o dueño.

En el siguiente cuadro se mencionan algunos lugares que forman parte del territorio:

Tabla 2: *Lugares del territorio*

Lugares que forman parte del territorio	Traducción al español	Descripción de la importancia del lugar
<i>Lakasipij</i>	En el cerro	Lugar sagrado donde habitan las deidades principales
<i>Laka'aspajun</i>	En la loma	Lugar sagrado que comunica al cerro para llegar a las deidades
<i>Lakataqayauna</i>	Lugar donde habitó la dueña del agua	Lugar sagrado donde se le ofrenda a la dueña del agua
<i>Laqxqatij</i>	En el pozo/en el arroyo	Lugar donde nace el agua y que se le respeta y ofrenda
<i>La'axkan</i>	Río	Lugar grande que hay vida y alimento
<i>Lakakuxtu</i>	La milpa	Lugar de abundancia, de vida, de organización social, etc.
<i>Xantichaqa'</i>	Casa de flor o de costumbre	Lugar sagrado donde se hacen los rituales.
<i>Lakapulakchibin</i>	Lugar de justicia/agencia municipal	Lugar donde se habla / lugar de resolución de conflictos / lugar de justicia.

Por lo tanto, desde la perspectiva de las ontologías relacionales, la noción de



los territorios “son espacios tiempos-vitales de interrelación con el mundo natural” (Escobar, 2014, p. 60); que determinan los estadios del buen vivir a partir de la comprensión del espacio y el tiempo. De hecho, las acciones no se realizan para un tiempo determinado ni se piensa en un actuar de manera temporal. Estas acciones representan la atemporalidad y la asincronicidad que perpetúan las relaciones intergeneracionales entre las personas que integran las comunidades. Dicha colectividad permite determinar que “la relación del hombre con paisajes y lugares se construye en una doble dirección: proyectamos emociones sobre el paisaje y, al mismo tiempo, los paisajes tienen la capacidad de conmovernos, de despertar en nosotros respuestas eminentemente emocionales” (Luba y Valverde, 2015, p. 6).

Un claro ejemplo de ello, es la construcción cultural que tiene el pueblo *masapijni* sobre el maíz, al cual se le tiene un gran respeto y se percibe como un ser que puede ser niño o niña y a su vez como un padre o una madre, es hombre y mujer, quien fecunda y da vida a la tierra, cuya dualidad siempre acompaña la vida comunitaria. Por lo tanto, el maíz es el motor de las comunidades para mantener activa la vida. Es quien alimenta a las personas y al mismo tiempo permite alimentar la colectividad al mantener en común unidad a las personas mediante el trabajo, la mano vuelta y la reciprocidad, por lo tanto, determina un territorio bajo conceptualizaciones culturales, sociales, geográficas y cosmogónicas. En este sentido, podemos decir que:

El territorio sufre por efecto de la acción humana transformaciones que se sintetizan en las distintas formas de utilización de la materia y la energía, de diversos grados de complejidad. Como un producto social, posee también una propiedad cultural y simbólica, objetiva y subjetiva. (Arreola Muñoz, 2006, p. 75)

En las comunidades *masapijni* ubicadas en la región de la Huasteca Baja en la Zona Norte de Veracruz, podemos afirmar que el territorio tiene una connotación cultural y simbólica, que tiene un valor de uso y valor de cambio. Se entiende desde una visión del trabajo conjunto al que denominamos el mano-vuelta, es decir, la organización de un grupo de personas que trabajan de manera coordinada y en

conjunto sin la necesidad de la moneda, es el intercambio de trabajo lo que cuenta, la confianza, y la palabra siempre están presentes, que dista mucho de la noción de “bien y en mercancía, y por ende se le asigna una dimensión *económica*, asociada a los procesos de acumulación y reproducción del capital que en su interior toman lugar” (Arreola Muñoz, 2006, p. 75).

Otra de las virtudes que tiene el maíz como parte del territorio, es la espiritualidad que se manifiesta en los momentos de los rituales donde refuerzan los tejidos sociales, el diálogo y respeto con los no humanos cuidando siempre la vida y asegurando la transmisión de los conocimientos en el momento que existe la participación de las mujeres, hombres, niñas y niños. El maíz es uno de los pilares de la vida de las comunidades *masipijnin*, como bien dicen en la comunidad de Chintipan, Tlachichilco, Veracruz –el maíz es el que nos da fuerza, el que nos hace caminar todos los días, sino hay maíz no estamos bien.

Imagen 2: La comunidad del maíz



Descripción: la mano vuelta en la siembra del maíz.
Fuente: Maurilio Flores Mina (2020).

En este sentido, la comprensión del significado del territorio como un producto social nos lleva justo a determinar que su conceptualización tiene una trascendencia histórica en el desarrollo de los Pueblos Indígenas, virtud de que el territorio se conceptualiza como:

aquellos asentamientos ancestrales que han mantenido ocupación colectiva y crea los mecanismos para la titulación colectiva de dichos territorios; establece parámetros para el uso de los territorios y la protección del medio ambiente, de acuerdo a las prácticas tradicionales de agricultura, caza, pesca, minería artesanal y otras; crea mecanismos para la protección y desarrollo de la identidad cultural de las comunidades. (Escobar, 2014, p. 79)

En este recorrido nos permite tener una aproximación sobre el territorio que hemos hecho sobre la visión del mundo desde el lente del pueblo *masipijni*, en esta conceptualización parte de la noción mundo y de las relaciones culturales que se establecen. Bajo esta mirada, que podemos decir que existe una relación de reciprocidad, respeto y del cuidado de la vida, que se traduce en una relación entre las personas con la señora tierra, la cual se considera como un ser vivo que provee de alimentos, vestimenta, casa, cobijo y que en reciprocidad se cuida mediante rituales a los cerros, el cuidado de los manantiales, los arroyos, los ríos, las cuevas.

Esta aproximación conceptual nos permite visualizar las prácticas culturales, sociales y la relación de las comunidades *masipijni* que cimientan la organización social, el desarrollo de trabajos colectivos, el quehacer de las prácticas agrícolas sustentadas con los procesos rituales, el reconocimiento de los bienes comunes que alimentan y cuidan la salud, que hacen de sí la constitución de la noción de territorio y de las relaciones interculturales que establecen con otros colectivos y territorios.

Por otro lado, esta aproximación nos lleva a una segunda reflexión en torno a lo expuesto por Giménez (1999) quien debate que la noción del territorio parte de tres ingredientes primordiales: la apropiación de un espacio, el poder y la frontera, que, si bien desde esta perspectiva nos permite definir lo político, lo cultural y económico de un espacio, no siempre tiene una relación con la mirada de los



pueblos originarios quienes determinan al territorio como los espacios que:

están asociados a nociones de palabras de poder, lo que implica conocimientos especializados y precisos sobre relaciones específicas con el territorio o lo no-humano, y se articula con diversas representaciones asociadas a dichas relaciones. Estas palabras-poder-representaciones articulan conocimientos y seres que habitan los territorios con características y cualidades específicas, los cuales se nombran con palabras que generan acción e incidencia de dichos seres, en procesos simbólicos o cotidianos. (Ulloa, 2016, p. 136)

De tal forma, que la construcción del territorio se desarrolla desde la práctica y sus relaciones que establecen con otros pueblos cercanos. Por lo tanto, su construcción es dinámica e intercambia significados según el contexto, el espacio y el tiempo.

Lo anterior dista de la conceptualización occidental sobre el territorio el cual se constituye a partir de la construcción de límites territoriales, entendidos desde la división de la geopolítica y de los procesos de la globalización que se establecen a partir de los procesos de organización y participación en el mismo, lo que conlleva a una noción de límite, de centro de poder y de entramado que determinan las estructuras sociales bajo normas y procesos que reducen la actuación de las personas a un espacio limitado.

Desde esta visión occidental sobre el territorio se ha ofrecido como una alternativa de vida y desarrollo para las comunidades, dado que permite establecer políticas públicas que apoyan el desarrollo comunitario desde sus propios referentes ideológicos sin tomar en cuenta los comunitarios.

Lo que conlleva, a dividir la actuación de los colectivos en un territorio, generando rupturas de organización y participación colectiva en espacios de toma de decisiones y el uso de los recursos comunes. Al mismo tiempo, las políticas públicas que derivan de esta visión occidental, obstruyen los procesos culturales de valorización de lo propio y los procesos de intergeneralización cultural y lingüística.

Por otro lado, esta visión occidental sobre lo que es el territorio, desfavorece la construcción de espacios del buen vivir y de la convivencia social a partir de lo propio; ante ello, los colectivos rurales e indígenas han desarrollado un pensamiento de las resistencias sociales que luchan por la defensa del territorio, de los lugares/rituales, del uso de los recursos comunes y de los recursos no humanos que forman parte de su colectivo.

Asimismo, la idea de territorio que hemos expuesta y que argumenta la geografía económica o la política de estado, sobre el territorio, conlleva a tener implicaciones al concebirlo como espacios hegemónicos con el ejercicio de un control político sobre los pobladores, son entonces espacios para ejercer un dominio.

Lo que contrapone, con la visión de territorio que tienen las comunidades y que definen como los espacios vividos y cuyas autodeterminaciones permiten construir una identidad en tanto que ocupan el lugar en donde nacimos y la construcción y desarrollo de nuestra niñez, los caminos y trayectos muy recorridos, los ámbitos de trabajo o el lugar donde están enterrados los familiares muertos, poseen una carga emocional derivada de la vinculación afectiva de los seres humanos con su medio circundante.

Aunado a ello, podemos decir que la vinculación afectiva antes descrita conlleva a una resistencia social del territorio va contra los procesos de homogenización que favorecen la pérdida de las tradiciones culturales propias de cazadores-recolectores, horticultores tropicales o agricultores plenos, por lo que:

(...) reduce la posibilidad de diferenciación y unifica miradas, actores y culturas – y en nuestro caso, también identidades, demandas, discursos y luchas – con la consecuente pérdida de la riqueza de las especificidades y cosmovisiones particulares de los diversos actores; o bien, en el otro extremo, como un proceso impulsor de la diferenciación subjetual, que, a fin de resistir los embates de la homogenización ilimitada, intensifica y exagera los procesos de distinción. (Hadad y Gómez, 2007, p. 2)

Por lo tanto, desde la mirada de los colectivos indígenas se hace necesario que la noción del territorio y la identidad se desarrolle desde la aproximación cultural, que conlleva justo a la comprensión de la resistencia social, cultural y lingüística que tienen los colectivos por la defensa de lo propio.

A lo que se anuncia anteriormente, es que esta defensa no es una lucha enmarcada en la violencia y la guerra, sino en una serie de acciones que reivindica lo propio como parte del todo y que tiene presencia en la vida comunitaria, que se establece en las asambleas, en las faenas, en el trabajo del común, en la compartencia de los saberes locales surgidos desde la memoria colectiva y que participan en la vida ritual, entre otros espacios de convivencia.

En este sentido la lucha social soslaya a que “los elementos culturales “externos” que circulan y acometen contra las culturas locales, conllevan tanto la posibilidad de pensamientos y prácticas de nuevo tipo (...)” (Hada y Gómez, 2007, p. 3); creando con ello una memoria colectiva que constituye una abierta contradicción con la realidad sobre el significado del territorio.

Desde esta noción del territorio donde cohabitan los tepehuas, podemos reconocer la construcción del pensamiento de los colectivos indígenas, que se establecen en un territorio, y que conllevan la construcción de su autoidentificación individual o colectiva que se pone de manifiesto cuando los miembros de la comunidad asumen en sus propios términos como “*kimputualank'an*” basándose en la residencia, el territorio, la comunidad, el parentesco, el hábitat, la historia, la cultura, la cosmovisión, los sistemas normativos que se comparten.

Por otra parte, se hace necesario mencionar que en el reconocimiento del territorio desde la visión del pueblo *masapijini* con lleva a la recreación de la memoria colectiva donde el territorio no es un

(...) espacio regulado, del espacio trazado; la racionalidad de territorio es una imposición de carácter occidental, concepción que fragmenta al individuo, lo limita y lo obliga a hablar de propiedad o posesión, esto es más evidente desde el mismo momento de la conquista, cuando el indígena otrora se

desplazaba libremente sin ataduras, hasta sus caminos y poblados eran delineados orgánicamente, acomodados a la topografía natural (...). (Agredo Cardona, 2006, p. 29)

En este sentido, apropiándonos a esta aproximación podemos decir que, los pueblos indígenas manifiestan con diferentes nombres su identidad con la tierra y con lo que en ella existe, llamándola como la *pachamama* (en pueblos sudamericanos) y/o *xanatj t'un* en el pueblo *masipijni*.

Esta autoidentificación con lo que es propio se ve cohesionada por la convivencia entre diferentes pueblo originarios que cohabitan en un mismo espacio/tierra/territorio; permitiendo con ello que todo conflicto se soluciona entre sus autoridades propias a partir de sus sistemas normativos sin que exista la intervención del Estado (aparato de reproducción social), consolidando un proceso de autorregulación, a diferencia de la cultura occidental, donde los conflictos se solucionan después de mucho tiempo con intervención del estado y cuando en ocasiones hasta se ha procedido por vías de hecho.

Por lo tanto, cuando queremos acercarnos a una aproximación de la noción del territorio podemos decir que:

(...) para los Pueblos Indígenas el significado de territorio se basa en su principio de autonomía, no como una situación de dominio sobre un lugar, sino que implica y requiere la posibilidad de la toma de decisiones sobre lo que les pertenece por naturaleza propia. (Agredo Cardona, 2006, p. 30)

En este sentido, los pueblos tepehuas, nahuas y otomís han podido desarrollar procesos de organización y participación mutua para el establecimiento de redes de comunicación y comercialización de los productos que originalmente estaban ligados al autoconsumo pero con el tiempo han propiciado la organización comercial llevando consigo que dentro de su propio territorio existan organizaciones tales como la UENOT (Unión de Ejidos Nahua, Otomí y Tepehua) que permitieron por un tiempo determinado la comercialización de productos tales como café, vainilla y maíz.

En esta idea, el pueblo tepehua construye la noción de territorio no como un espacio parcelario donde se extrae los alimentos, sino por el contrario, se convierte en un factor que da sostenibilidad en un periodo determinado por un colectivo o colectivos que habitan en el mismo

Por último, el territorio adquiere una connotación espacial al determinarse como el espacio vivo donde las comunidades rurales, indígenas y/o autodeterminadas desarrollan sus actividades culturales, económicas, de participación pública y/o política, sociales.

Y al mismo tiempo son espacios para la expresión de su espiritualidad y lo sagrado; por lo tanto, este entramado de actividades nos hace pensar en las redes de intercambio que se visualizan en los espacios públicos y privados, lo que hace ver que el territorio no es un bien inmaterial individual sino un bien colectivo que, lleno de significados, reivindica la memoria comunitaria de los mismos.

2.2 Contexto cultural y situación socioeconómica

2.2.1 *Jamasipijnin/ma'alh'a'ama'*

El pueblo *yu jamasipijnin* somos hombres y mujeres del campo, niñas y niños que crecen principalmente en las regiones del Sur de Hidalgo, en la Sierra Norte de Puebla y el noreste de Veracruz. Por centenares se aprende de nuestros ancestros y ancestras a cuidar, a recibir la vida humana, la vida animal, de las plantas y microorganismos; a curar el cuerpo y sanar el alma; a recibir a las y los recién llegados, también a soltar la vida; a curar con las plantas que nacen de la tierra, a leer el tiempo, trabajar con el sol, confiar en la luna. Somos *lapanakni* 'personas' que platican y le agradecen al agua. A la tierra le ofrendan, al fuego le dan su trago, al viento le piden consejo, mientras que a los cerros y montañas les deben respeto. Son quienes por siglos hemos resistido cuidando la palabra, nuestra lengua y su territorio.

A través de la historia, a nuestro pueblo *masipijni* y nuestra lengua *lhimasipij* le llamaron "tepehua", esta palabra viene del náhuatl. El término tepehua está formado por dos palabras: el sustantivo *tepetl* que indica un espacio y lugar que a

su vez significa “montaña” o “cerro” y el sufijo *-hua*, que es el equivalente a “dueño de”. Es por ello que, algunos escritos catalogan a este pueblo con el nombre “tepehua” cuyo equivalente es “dueños de los cerros o gente montañesa”.

Es interesante, a pesar de que en algún momento en la historia fuimos nombrados como tepehuas por el pueblo náhuatl, sin embargo, mantenemos nuestra autodenominación. Por ejemplo: habitantes de las comunidades: *Akxk'aj* (Chintipán), *Sast'ij Akxk'a* (Nuevo Chintipán), *Latat'un* (Tierra Colorada), Arroyo Grande, La Mina, *LakaMoqoti* (El Coyol), *Lakaxkaxk'iuy* (El Mirador), Texca Chiquito, *Laka Xaqxi* (Xalame), La Pagua Chica, Tlachichilco, pertenecientes al municipio de Tlachichilco, al igual que las comunidades de Agua Fría, Lakst'ianpant'in (Tecomajapa), pertenecientes del municipio de Zontecomatlán de López Fuentes y la comunidad de Tzicatlán del municipio de Texcatepec, usan la palabra *masipijni'* para nombrarnos como pueblo.

Cabe mencionar que esta palabra se compone de dos partes: el prefijo *ma-* viene de la palabra *manabin* que significa “dueño de” y *sipij* literalmente es “cerro” o “loma”. En este sentido, el termino *masipijni'* hace referencia las personas “que habitan los cerros” y/o “vienen de los cerros” y/o “dueños de los cerros”.

En tanto, las comunidades de Pisaflores, San José el Salto, El Tepetate, San Pedro Tziltzacuapan y la Palma Capadero de municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz; Barrio Aztlán, Linda Vizta 1 (Mirasol), Cerro de la Luna, San Antonio, El Plan del Recreo, Barrio Cuauhtémoc, Santa Inés, Zicatlán, Santa Úrsula pertenecientes al municipio de Huehuetla, Hidalgo. A demás de las comunidades de Mecapalapa, Cayhuapan, Carrizales, Ameluca, Pacífico, Cebadillas, Progreso de Allende, Ejido Cañadas pertenecientes del municipio de Pantepec; en la Mesa de Metlaltoyuca, Huitzilac, La Pahuá, Moctezuma, Salsipuedes y Los Naranjos pertenecientes al municipio de Francisco Z. Mena además del Ciudad Lázaro Cárdenas del municipio de Venustiano Carranza, estos del estado de Puebla. Utilizan la expresión *ma'alh'a'ama'* para nombrarse como pueblo, que significa

“personas o gente solidaria”.³

2.2.2 Cultura: cosmovisión, rituales y fiestas

Como sucede en las culturas de Mesoamérica, la práctica ritual es un elemento fundamental en la vida cotidiana de los pueblos originarios. Existe un proceso de intermediación con las diosas y dioses; dueñas, dueños o cuidadoras, cuidadores de los bienes comunes. Los rituales, son un lazo de comunicación con las personas antepasadas, con quienes un día estuvieron y hoy no están. Son, desde lo que observamos en la visión de los pueblos nahua, otomí y tepehua en la región huasteca veracruzana, momentos del tiempo y espacio en donde se mueven energías que buscan el bienestar de la sociedad en general. Plantas, animales, la tierra, el viento, el agua, el sol, las estrellas y demás bienes comunes que encarnan las energías del universo y que en los rituales su propósito es la búsqueda del equilibrio entre las energías cósmicas y humanas.

El ritual, como una realización *cíclica* y atemporal, recrea tradicional y míticamente los saberes ocultos de los pueblos originarios, su visión del mundo, sus simbolismos y convenciones culturales específicas desde las que entretejen el universo-casa, la tierra y la corporeidad humana. (Peña Islas, 2019, p. 13)

En este sentido en la lengua *lhimasipij* se le nombra *kilakapo'atk'an* a toda aquella actividad, pensamiento, la forma de ver la vida; es el reconocer que el entorno o los bienes comunes como la tierra, el agua, el viento, el fuego, los cerros y otros son entes, son padres y madres, son hermanos y hermanas, son hijas e hijos, abuelas y abuelos, es decir, son seres y dueños de los espacios de todo aquello que componen este universo. *Ixlimato'oyakank'an*, que se traduce en el

³ Información que se retoma de una relatoría de la Segunda Reunión 2021 de la Normalización del Sistema de Escritura de la Lengua *Lhima'alh'ama/Lhimasipij* (Tepehua), celebra del 20 al 22 de octubre del año 2021 en las instalaciones del auditorio municipal de la cabecera municipal de Huehuetla, Hgo. En esta reunión asistieron representantes de las comunidades *masipijni* y *lhima'alh'ama* del estado de Veracruz, Puebla e Hidalgo, autoridades locales y municipales, El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), La Academia Veracruzana de Lenguas Indígenas (AVELI), La Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo (UIEH).

respeto y a través de los rituales que se celebran en diferentes momentos del año.

La importancia que tienen estos rituales radica del como lo expresan las personas hablantes de las comunidades *masapijini*, tal como nos comenta el curandero Mario Canuto Ríos, de la comunidad de Nuevo Chintipán del municipio de Tlachichilco, Veracruz: *-kejnank'an kmakayau yu kilakapotk'an tancha yu kintamasunin yu maqaniak pant'in. Incha jantu kamato'oyananau, jantu kamakayau tu kintamasunin maqaniaj pant'in kats'anqaya', xliyucha maqsk'ini' katayla'o makanan yu jamato'oyanti, yu kilakapo'atk'an...* 'hacemos nuestra costumbre como nos enseñaron nuestras antepasados. Si no ofrendamos, no realizamos lo que nos dejaron enseñado, se va a perder, por eso es necesario seguir practicando los rituales, hacer lo que es de nuestra cosmovisión'. (Comunicación personal, 2016).

Son estas formas de agradecer, pedir y celebrar, pero también de convivir con las tristezas y los miedos. El ritual es un compromiso, es un valor espiritual, es un saber en la praxis. En la cosmovisión tepehua existen varios rituales, rituales de curación, rituales de recibir y celebrar la vida, rituales para los sistemas agrícolas (sembrar y cosechar), para agradecer y hacer petición de lluvia, la buena cosecha y otras tantas formas que invocan a las energías del universo en la búsqueda del Buen Vivir.

Parte esencial de quienes también participan como mediadores son los ritualistas mujeres y hombres que se les conocen como *jakuch'unun* o también se les nombran como *kulunun* (curanderas o curanderos), son las y los intérpretes o personas guiadoras que manejan un lenguaje diplomático ante las deidades, que tienen el don y fuerza moral de los procesos a seguir en la intermediación con las fuerzas universales y la vida humana.

2.2.2.1 *Yu k'ispa*

Para el pueblo tepehua, el maíz es algo esencial para la vida. Quizá puede que haya la mayoría de alimentos; verduras, semillas o algún tipo de carne y otras proteínas, pero el maíz no puede faltar. Es triste para el pueblo *masapijni* cuando no hay maíz, porque la gente sufre. Es el alimento principal y su ausencia es una amenaza para las comunidades.

Yu k'ispa 'el maíz' no es una cosa, dicen las abuelas y abuelos es nuestra madre, es padre, es hija e hijo. Desde el pensamiento de las comunidades *masapijni*, el maíz tiene vida, también siente, sufre. Tiene sed y hambre, por eso es importante cuidarlo y respetarlo. La abuela Marciana Morales Mateo (Doña Chana) de la comunidad de Tierra Colorada, Tlachichilco, Veracruz, (ya finada) cuando se desgranaba el maíz decía: *Kalakasakt'i ni k'ispa jantu kamak'aumati laqatan, ba kamak'aumaye' yucha kaqaluna', kamaqaninana'. Kapaxk'at'i ni k'ispa incha jantu ka'alina' ¿Tichuncha kuyaucha?* Que se traduce como “*Recoge el maíz y no dejes ni uno solo, si lo dejas, el maíz va a llorar y se pondrá triste. Cuida el maíz, sino hubiera ¿Qué vamos a comer?*”

Así como dice la abuela Chana, el maíz se considera como un ente que se debe de procurar con los cuidados, el valor y el respeto. Es por ello que el maíz se le muestra respeto en los rituales. Las comunidades *masapijni* del Municipio de Tlachichilco y Zontecomatlán del estado de Veracruz, para sembrar el maíz se lleva a cabo un ritual, al igual en la primera cosecha de elotes, y en el resguarda en casa después de la cosecha.

En los tiempos del mes de mayo y abril las comunidades *masapijni*, sobre todo, en la región norte del Estado de Veracruz, inician a trabajar la tierra para sembrar el maíz a principios de junio. Antes de la siembra se acostumbra elegir las mazorcas más sanas, más grandes, se desgrana y dejar listo para el día de la siembra.

Sembrar no es un juego, sino implica un ritual que simboliza el respeto al maíz principalmente, por ello, se preparan desde la organización de quienes ayudarán

para la siembra, pero también para ofrendar la semilla sagrada. Lo que observamos en la comunidad de Tierra Colorada, Tlachichilco y lo que nos cuentan habitantes de la comunidad *masapijini* de Tecomajapa, Zontecomatlan, Veracruz, en la víspera de la siembra se ofrenda al maíz. Por eso las familias que van a sembrar hacen su primer ritual ofrendando a la semilla que será depositada en las entrañas de la tierra. Velas, aguardiente, tabaco, copal, agua, o en tiempos actuales algún tipo de refresco u otra bebida embriagante toman lugar en el altar junto con el maíz.

Dicen las abuelas y abuelos que se tiene que alimentar el maíz porque iniciará una etapa de vida, desde el pensamiento se figura un embrión y que por lo tanto debe proveerse de alimento. El día siguiente, mientras encaminan al maíz hacia el campo, con gran júbilo lo cargan y la alegría se pone a todo su esplendor, risas, gritos de alegría se escuchan entre los senderos, y caminos.

Sembrar el maíz en las comunidades *masapijini* es sinónimo de celebración a la vida. Al llegar al lugar donde se depositará la semilla, justo en el centro de la parcela, se reúnen las personas que harán esta hermosa labor. Mientras, se le platica a la tierra y se le ofrendan flores, ceras, aguardiente; se le pide que cuide el maíz y que lo haga crecer; se le platica al viento para que no se enoje y se le ofrenda tabaco, se le pide al sol para que no lo queme y se le pide a la lluvia que es muy necesaria para que la milpa crezca. Por otra parte, en casa de la familia que siembra, la reunión y organización de las mujeres hacen posible la convivencia, preparan comida para celebrar la siembra, dicen que debe de haber alegría y se comparte la comida para que el maíz germine y crezca con la esperanza de una buena cosecha.

Otro de los momentos muy importantes en el ritual en torno al maíz es en el momento de la primera cosecha de elotes. Este ritual es el más grande y elaborado, y se necesita la asesoría y el liderazgo de un curandero o ritualista. El proceso inicia desde los preparativos para buscar la flor que adornará el altar, lugar donde se venera a los elotes.

El ritual puede durar dos días, y consiste en preparar el altar y que al mismo tiempo en grupo se va a cortar los elotes necesarios para compartir, con música



ritual de los tríos y copal se recibe la cosecha en casa o en el lugar del ritual. Las abuelas y abuelos, con copal y velas prendidas, visten a los elotes en pares con papel de china de diferentes colores, posteriormente se colocan en el altar previamente acondicionado. Mientras cae la tarde, la ritual toma forma, la música sagrada empieza a sonar con el rasgueo de las cuerdas y la vibración de las cajas de los instrumentos (violín, jarana y huapanguera). La labor del curandero indica los procesos a seguir.

Los sones invitan a danzar con los elotes vestidos, mujeres y hombres bailan y danzan. Por otra parte, de la cosecha de elotes se cocina y se prepara el *kubiskiti* (xamil o tamal de elote), el atole de elote y elotes hervidos para convivir y compartir. Mientras llega al final del día, a la media noche se agradece a los bienes comunes que han hecho posible la cosecha; la ofrenda a la tierra, al fuego, al aire y el agua, al mismo tiempo el maíz nuevo. Caldo de pollo o guajolote, aguardiente, atole, café, pan, galletas, variedades de refrescos se les presenta a las fuerzas del universo en gratitud porque la cosecha se ha dado. Saludan a las estrellas mientras amanece, como parte del ritual hay que recibir y agradecer al sol. Los animales son importantes en este ritual, por ello, se les platica de manera amigable y simbólica a los tejones, mapaches principalmente, se les pide que no causen tanto daño a las milpas. El ritual dura, prácticamente el día anterior, toda la noche y parte de la mañana del día siguiente. Todo esto refleja el valor que tiene el maíz en las comunidades *masapijini*.

2.2.2.2 La perspectiva de la vida y la muerte en el pueblo masapijini (tepehua).

Como en la mayoría de las culturas de México y Mesoamérica, la vida y la muerte son procesos de la misma existencia es este mundo. El pueblo tepehua no está exento y funciona bajo esta lógica, por eso celebran la vida y la ausencia de la misma. Para vivir hay que tratar de estar en paz o en armonía con la sociedad que nos rodea, al igual que con nuestro entorno, y lo mismo sucede cuando se está a

un paso de la muerte.

Cuando una persona tepehua llega a este mundo la familia celebra la vida, es esencial la convivencia y la reunión entre la familia más cercanas, a pesar del paso de los tiempos, en algunos hogares, una forma de expresar la alegría es la ayuda en los quehaceres de la persona que pario.

Hace un par de décadas, en la mayoría de las comunidades *masipijni* las mujeres que daban a luz eran asistidas por las parteras que con anticipación seguían el cuidado y desarrollo del embarazo hasta llegar el día del parto; así como de los cuidados posteriores a ello. Las parteras o *yu jasaknan* siempre tuvieron un papel fundamental en los nacimientos *masipijni* quienes dirigían el ritual de recibimiento.

En la actualidad, solo algunas comunidades o familias requieren el servicio de la asistencia de las parteras, ya sea por la situación geográfica, cultural o económica, dado que la mayoría, por la influencia de enfermeras y médicos, asisten a las clínicas y hospitales para que se les atienda.

Durante el tercer o cuarto día del nacimiento se desarrolla uno de los sucesos más importantes que celebraban las comunidades *masapijni* es el temascal, cuyo componente principal es el baño de la persona recién llegada, la sanación del cuerpo de la mujer, la presentación de la niña o niño ante la comunidad. Es un hecho de corta duración, aunque implica una preparación que participa toda la familia y parte de la comunidad.

La esencia del temascal, es que, según la sabiduría de nuestras comunidades *masipijni* es un espacio de sanación, pero también es un espacio donde se le confiera una labor cotidiana en la que podrá desempeñarse a futuro al infante. Como, por ejemplo: anteriormente, si es una niña, en el proceso del baño en el temascal se imitaba la labor de moler en metate el nixtamal, si es un niño, se imitaba la tarea de pescar.

En la actualidad, si bien se realiza este ritual, las labores que se imagina la familia a futuro para esta persona suele sobresalir algunas prácticas profesionales,



sumando los oficios o tareas cotidianas de la comunidad.

Asimismo, el temascal vuelve a aparecer cuando una persona tepehua muere, en el segundo día de su muerte se realiza el temascal, donde los familiares del difunto participan bañándose, acción que simboliza el nacimiento de los mismos, en tanto que una parte de ellos mueren con el difunto y por lo tanto se renace para seguir caminado, en este acto se deja en otro plano al difunto y se concibe que su caminar será tranquilo, como bien dice doña Teresa Mina López: *Mulanikan Xaqaj yu ninii, exi chuncha, jantu kalakaspijnilh ne xamaqtancha ka'alh*, es decir, “se le pone temascal a la persona que muere, es un baño que simboliza de que la persona o el alma se vaya limpio”. El temascal esta presenta presente en el surgimiento de la vida y al final de la misma.

Esta práctica en los tiempos actuales ya no son recurrentes por la influencia del sector salud y/o por las ideologías religiosas.

2.2.2.3 Fiestas

Otro de los rituales que tiene que ver con la vida y la muerte es el día de muertos, que con el paso del tiempo se va evolucionando en las comunidades *masapijni*, sin embargo, está muy presente. Un ritual que consiste en compartir la nueva cosecha de la milpa de temporada (mayo-octubre), pero también en celebrar la vida con las personas que en algún momento estuvieron, pero que ahora ya no están. Es un ritual, un momento del año donde el recordar a las personas antepasadas regocija el corazón y el alma.

Ixk'atan kininik'an se nombra en la lengua *lhimasipij* “la fiesta de muertos”. En una plática con doña Francisca Ángeles Dolores de la comunidad de Tierra Colorada del municipio de Tlachichilco, Veracruz, nos dice: *Xk'ilij mak'atsaninin yu lifunto tan lakachin yu k'atan* “Nos pone alegres los muertos cuando llega la fiesta”. En esta ocasión, los días de preparación inicia con la siembra del maíz y la flores que se utilizan para el altar: flor de muerto, flor de olote y mano de león. Es como

en el siguiente apartado nos cuentan las comunidades *masapijini* de Tlachichilco, Veracruz.

2.2.2.3.1 “Ixk’an kininink’an la ixputaulanin jamasipijnin lakapulaknan Tlachichilco, Veracruz”

*Po’aqteni tan ch’ankan k’ispā malhkuyu’ junio, chuncha tan putamaktaicha yu ani malhkuyu’ tamamay pulkixanti, pakamistu, pap’asa xanti; tan ostolh’ancha yu xauti bachu’ucha talakch’an alati lhi’uti. Chuncha taila’an yu ixputsuku ne yu ixtapastak’atk’an jamasipijnin la ixputaulanin laka pulaknan Tlachichilco, Veracruz. Malhkuyu’ septiembre ba xk’ilij talay tan ta’uy t’akta, na bachu’, ani malhkuyu’ ba ta’uksk’atsaicha tanmaqatunkuj tsukunk’un ne tan qalhtoqoxay, yu lapanakni tanujun “lik’atsacha tan talakanuicha ixk’atan yu ninin”. Chuncha laka putaulanin yu julchan jantucha laqcha’an na balaicha tan poqlh lakan kubalej yu maqaniaj pant’in tan tachin yu kint’aukk’an ne kimpapk’an yu tamaqtoqoxatacha yu jantucha katatsukulh ani tan okxuyanau kejnank’an, tanajun “chilhcha julhchan tan poqlhcha kalakana’ la kilapanaknik’an, tamintacha yu p’unaj kintamukujun ani lakamanakpa”. Yucha ani jamato’oyanti, ani k’atan tajuni **Ixk’atan Kininink’an**, yu nomputunta ixlamak’atanikan yu kininik’an.*

Laka putaulan jamasipijini tanajun ba tan chinchā 18 julchan octubre ba laqlaqa’ikancha yu jantu oxi taputsilh linin: yu talaqpaqlhi, tataqajulh, yu ta’ask’aj’ulh la’axkan, yu laqmaknikalh; xanatin yu tanilh tan tamasat’analh ne alaticha yu jantu katamukalh taqa’ati.

Yu 31 julchan malhkuyu’ octubre, uxicha maxantin yu palaqa’in tan lakpulaqa’ikan yu sat’anin (ba laqlisat’an), laqmoqslanikan “yu maqxta’ xanati t’un”. Bachu’ laqmamaqte’anikan maputunkunu’, lakmoqslanikan yu jantu lhkaka pulaqlhi piyu’ ne alaticha yu ukan.

Yu 01 julchan malhkuyu’ noviembre ba laqli’ayan tan laqlilaqa’ikan yu licha’alh ixtap’ask’an yu jamachaqa, lakts’uninin ba yu alinchā moqskan kubalcha ni pan, lhtik’ita ne alaticha yu maqalinkan lakat’un.

Yu alinchalh sast’in ne alaticha yu maqxta xanati t’un jantu bamun

moqslanikan yu janinin, bachu' lipoqlikan yu lapakni ta'ukxuyanalh, xliyuchā 2 julchan noviembre t'alapanakni talalani yu lapaxkan, talaqáinin bachu' yu tapaqch'ixnintā, siya machaqan, talat'a'uy yu tamaqalin. Lakachinchā 3 julchan noviembre poqlhchā ta'an laka putaknun tan talaklanchoqoichā ixnink'an.

Yu jamasipijnin tanajun “ba paqtan, paqt'uy tamin xliyuchā poqlh kalakalh laqachaqa', jantū lukuj kalakalh, xamaktan kat'ukxuntayakalh, lis jantū yu kininink'an ba tamaqaninin ne talajqalun, yu'unchā ba pe'ex tamintā laqatsinin xlapanaknik'an yu tachā ta'ukxubilanalhchā, bachu' talaqmaqxtō' xlibaik'an yu kata'uya' taun ch'atin” exi chunchā tan tas k'atachā kataminchoqoya'.

Esta información, fue recabada de entrevistas y pláticas con hombres y mujeres de las comunidades de Tierra Colorada y Nuevo Chintipan, del municipio de Tlachichilco, Veracruz en el año 2014. La traducción al español es la siguiente:

Traducción: “La fiesta de nuestros muertos en las comunidades *masipijni* de Tlachichilco, Veracruz”.

Todo comienza con la siembra del maíz a inicios del mes de junio, y semanas después (a finales del mes) se siembra la flor de muertos, la mano de león y la flor de olote; mientras crecen las matas de maíz, en la milpa se van integrando otros cultivos. Y así marcha la vida y el pensamiento de las comunidades *masapijni* del municipio de Tlachichilco, Veracruz.

En septiembre les ocupa la cosecha de elotes, que, al mismo tiempo, el aire fresco anuncia la próxima llegada de quienes “antes de nosotros estuvieron aquí.” Es cuando poco a poco en estas comunidades el tiempo se va deteniendo para convivir con sus antepasados, con las abuelas y abuelos que habitaron estos territorios y que físicamente ya no están. Dicen “Es el día de reafirmar los lazos familiares que atraviesan los procesos de vida terrenal y al más allá.” Este ritual, esta fiesta a la vez le llaman *ixk'atan kininink'an* que significa “la fiesta de nuestros muertos”.

En el pueblo *masapijini* para el 18 de octubre se recibe a quienes murieron en desgracia: personas que perdieron la vida en accidentes, que se ahogaron en los ríos, que les quitaron la vida; mujeres que murieron en la hora del parto y de otras muertes que no ocurrieron de manera natural.

El 31 de octubre, arcos colocados y coloridos previamente reciben a los difuntos infantiles, en la ofrenda se comparte “lo que la madre tierra ha dado”. Además, se colocan velas de cera, tamales de pollo sin picante y otros alimentos que una persona en sus primeros años pueda consumir.

El 01 de noviembre se reciben a difuntos de la comunidad adulta. En la ofrenda se ofrece de todo un poco de lo que el esfuerzo familiar haya conseguido, desde pan, atole, tamales y todo lo que se ha cosechado de la tierra.

El compartir de la cosecha del maíz nuevo y otras cosechas no es solo para quienes nos visitan, sino también con la comunidad física, es por ello que el 2 de noviembre las familias, compadrazgos, vecinos, se comparten la ofrenda. Mientras que el 3 de noviembre se visita el cementerio para acompañar en su regreso a los difuntos.

El pensamiento *lhimasipij* dice “que estos días la familia debe estar unida, no debe haber pleitos, malestar entre las personas, porque los difuntos se ponen tristes y lloran, ellos/ellas solo vienen a saber de la familia y a su paso llevan sus alimentos que les va durar todo el año” en espera de su próxima visita.

2.2.2.3.2 *Lajqamanti* ‘El carnaval’

La celebración, las fiestas, la convivencia es importante dentro de las comunidades *masapijini*. Es una forma de reafirmar los vínculos entre las personas y de compartir la alegría; son espacios en el tiempo para recargar energías y seguir tejiendo la organización comunitaria. En las comunidades *masapijini* del municipio de Tlachichilco, Veracruz, al igual que en el municipio de Huehuetla, Hidalgo, se lleva a cabo *yu lajqamanti*, es decir, “el carnaval”.

En una entrevista que tuvimos en enero del 2019 con doña Dolores Cristóbal Guerrero, de Huehuetla, Hidalgo, nos cuenta sobre el carnaval: *Xachola'* así le llaman a la persona que representa el indio en el carnaval de Huehuetla. Su principal y característica vestimenta es el penacho con plumas de aves de guajolote; *xachaula'*, baila entre las brasas del fuego.

El carnaval es de cada año, y da inicio en algunas comunidades en tres o cinco días y que su término coincida con el miércoles de ceniza, incluso en algunas comunidades *masapijni* como es el del municipio de Tlachichilco, Veracruz inician un sábado y finalizan el miércoles de ceniza, este día es el último día de carnaval. Por otro lado, lo que nos dice doña Dolores, que en Huehuetla, Hidalgo, el carnaval son en dos momentos: se celebra en un par de días que termina el miércoles de ceniza, pero transcurriendo ocho días llega el segundo momento para el cierre de esta gran fiesta, llamado octavario, donde el protagonista es el *xachaula'*.

En las siguientes líneas recuperamos las palabras de doña Dolores Cristóbal Guerrero, de Huehuetla, Hidalgo:

El baile del *xachola'* se lleva a cabo en octavo día después de que ya pasó la fiesta del carnaval, un miércoles que le antecedió el miércoles de ceniza. Hacen la lumbre con leña de encino, ojite, y de sahumerio que proveen los capitanes del carnaval. Hacen como una melga o como una carretera de brasas y cenizas. El señor *xachola'* o “indio” cuando es el momento en el octavario del carnaval se metía y danzaba en la lumbre, a veces hasta se caía y apaga el fuego. Muy antes esta persona solo traía como shorcito. Comía el fuego y pareciera que no le pasaba nada, a pesar que se miraba que el fuego ardía. Francisco García, es el señor quien hacía el papel de *Xachola'*. A veces, el señor regañaba a la gente cuando mencionaban a Dios en el ritual, les decía que no era momento de acordarse de “diosito”, que ese baile y ese momento juega el diablo o *tlacatecolotl*. Es el diablo quien baila o está participando decía don Francisco. La gente le tenía miedo a este señor, si no obedecían traía con él una vara y te pegaba en la espalda, la gente

quietecita y seriecita. Ese señor sí que le respetaban y cuando salía del fuego hasta daba miedo.

Continuamos leyendo a Dolores Cristóbal Guerrero, de Huehuetla, Hidalgo:

Antes, los días de carnaval eran de guardar, entonces, las muchachas acarreaban agua antes del mediodía del lunes o martes. Si no respetaban estos días, estaban los comanches que son personas disfrazadas que también participan, quienes rondaban. Si una muchacha, muchacho, niña o niño andaban por las calles o caminos de la comunidad, los tomaban y los colocaban en sus hombros para llevarlos a veces al monte o al camposanto.

El carnaval era prácticamente para la gente mayor y de hombres. No participaban mujeres, ni niñas y niños (se resguardaban). Lo mismo pasaba con los muchachos. Era para gente mayor, no como hoy.

Nosotras las mujeres muchas veces también quisimos ver como se hacía el carnaval, pero también teníamos miedo y nos encerrábamos en la casa. Al caer la noche podíamos salir a mirar, pero, acompañados con los papás.

El carnaval no es una fiesta cualquiera, sino para personas maduras se dice. Actualmente el carnaval se sigue practicando, los señores como don Francisco dejaron dicho: *Kataili'alhcha yu anu k'atan, siempre tas tut'ajuncha jantu kataka'uklhi* dicho en otras palabras 'que siga esta fiesta y que no se olviden las nuevas generaciones'.

Tanto en las comunidades *masapijini* del Estado de Hidalgo y Veracruz, el carnaval es importante en la cosmovisión, aunque actualmente, esta fiesta o ritual se le otorga respeto al mal o diablo, cuyo significado se adjudica en “buscar un equilibrio entre el bien y el mal” como lo dice el profesor jubilado Lucas Dimas Pérez, de la comunidad de Tierra Colorada, Tlachichilco quien, además, es catequista de la comunidad.

En este sentido, podemos observar que la doctrina católica y otras religiones a lo largo de los años ha transformado el significado de las fiestas o rituales de las



comunidades indígenas, incorporando aspectos religiosos que desvirtúan la espiritualidad de los pueblos.

Es importante mencionar que las abuelas y abuelos *masapijini* en las comunidades de Tlachichilco, comentan que cuando es carnaval, no se trabaja, son días de acompañar la fiesta y apoyar en este caso a las personas que asumen el cargo de capitán. Cuando hablamos del cargo de capitán, son personas que se encargan de organizar la festividad en la comunidad, que generalmente son varias personas de los cuales son nombradas cada año por invitación de los capitanes salientes.

Con una organización previa, el último día de carnaval se nombra a los capitanes quienes son responsables de la celebración para el año siguiente, son capitanes para la comida, para pagar la música de trío o banda de viento que amenizan en el día y en las noches de baile; capitanes para bebidas, cohetes, para leña y otras personas que ayudan para desarrollar esta fiesta.

“No vayas al monte, si te vas se te aparecerá el diablo. Te asustará el mono decían las abuelas antes”. De alguna manera esta festividad, en tiempos atrás, podemos observar que se le dedicaba a la tierra, a la fauna, a los procesos de inicio de los trabajos agrícolas. Todo disfraz que se usaba en el carnaval aludía los habitantes del monte. Máscaras de madera que representaba la fauna, desde un ave, hasta un mapache, una ardilla.

Actualmente, estos disfraces se han transformado, en los últimos años, se observan la utilización de plástico o hule tanto en las máscaras y disfraces en general, trajes más elaborados que implica un costo para quienes la portan. Un ejemplo, es la utilización de accesorios como los penachos comprados, los trajes de capotes, entre otros. De tal forma, es notorio la transformación del significado del carnaval y la evolución de lo que se usa en estos tiempos.

Las fiestas de las comunidades *masapijini* que se realizan hasta el momento han permitido mantener la esencia del conocimiento y el significado del universo, donde la lengua es uno de los elementos fundamentales para la transmisión de todo



lo que conllevan las festividades.

2.2.3 Lengua

En relación con la lengua *lhimasipij*, es poca la información que se tiene desde cuando la lengua ha tenido contacto con el español, sin embargo, lo que podemos observar es la convivencia que ha habido con las otras lenguas. En el caso de la región otomí-tepehua en Hidalgo, ha tenido contacto con la lengua otomí, principalmente; en el estado de Puebla, por la Sierra Norte han convivido con las lenguas tutunakú, otomí y, en el caso del Estado de Veracruz. Históricamente, los hablantes de la lengua tepehua ha tenido contacto con los hablantes de las lenguas: náhuatl, otomí y tutunakú en la región de la Huasteca Baja.

A pesar de la interacción lingüística del tepehua que se ha desarrollado en las regiones que se desenvuelven sus hablantes, podemos observar que existen personas que pueden comunicarse en dos o más lenguas, como por ejemplo el tepehua y náhuatl, el tepehua y otomí en algunos casos muy particulares de personas que hablan tepehua, náhuatl y español o tepehua, otomí y español.

Por otro lado, podemos decir que hace un par de décadas personas de la tercera edad en su mayoría eran monolingües, ya que su lengua principalmente era el tepehua. Actualmente, y retomando los datos estadísticos del INEGI, 2020 aún se registran personas hablantes de la lengua tepehua y que no hablan español. Por ejemplo, en el estado de Puebla se registran dos personas monolingües, en el estado de Hidalgo se registran 26 y, en tanto, en el estado de Veracruz, se registran 230.

No cabe duda que los hablantes de la lengua tepehua han vivido un proceso de intercomprensión con hablantes de otras lenguas que cohabitan en un mismo territorio, lo que les ha permitido un proceso de comunicación interactoral favoreciendo el intercambio de saberes, la organización y el desarrollo de la propia cultura *masipijni*.

En este sentido, el español no ha sido la excepción, desde el primer momento

que han tenido contacto con el tepehua y hasta en los tiempos actuales se generó un proceso intercomprensión consciente e inconsciente. Por tal motivo, a la fecha podemos confirmar que de los 8,884 hablantes de la lengua tepehua, 8,556 también conocen y hablan la lengua española.

La lengua tepehua, al igual que la mayoría de las lenguas nacionales de México, se encuentran en una condición de vulnerabilidad. Retomando los datos del INALI (2012), que clasifica la lengua tepehua en tres variantes (tepehua del sur, tepehua del norte y tepehua del oeste), la situación en la que se encuentra es la siguiente: el tepehua del sur se describe con alto riesgo de desaparición grado 2; el tepehua del norte se registra en mediano riesgo de desaparición grado 3, mientras que el tepehua del oeste se encuentra en un riesgo no inmediato de desaparición grado 4. Ante este escenario, cada variante requiere de una atención inmediata para buscar los mecanismos de la revalorización, difusión que permita el florecimiento de cada una de ellas.

Por otro lado, revisando los datos de años anteriores, el INEGI (2010) registra un total de 8,968 hablantes de 3 años y más después de una década, en el 2020 el INEGI, contabiliza un total de 8,884 hablantes de 3 años y más. Con estos números que arroja el INEGI, hay un descenso en el número de hablantes tepehuas en diez años con un total de 84 hablantes menos.

Los datos que hemos mencionado nos ofrece un panorama de hablantes a nivel nacional, sin embargo, es importante comentar que existe un proceso de movilidad humana, que conlleva a un desplazamiento de sus hablantes hacia otras regiones y latitudes, fenómeno que ha sido más frecuente en los últimos años, como por ejemplo en la comunidad de Tierra Colorada, al menos uno o dos integrantes de cada familia se encuentra radicando en otro lugar en búsqueda de algún trabajo que apoye al sustento familiar. Este fenómeno ha permitido que la lengua y la cultura, al igual que la gastronomía y la música en muchas ocasiones germinan en otros contextos y territorios.

Un ejemplo que podemos exponer es lo que observamos en las últimas décadas en el municipio de Tlachichilco, Veracruz, cada vez más, viajan a los

estados de Nuevo León, Tamaulipas y a la zona centro como el estado de México, así como a los Estados Unidos desde los años de 1990. Mujeres y hombres *masipijni* buscan las formas de cruzar la frontera buscando una mejor vida para sus familiares, llevando consigo la lengua *lhimasipij*, la cosmovisión, la forma de ver el mundo y la vida, formando en el mejor de los casos, grupos o células que posiblemente pueden activar y desarrollar la lengua, la cultura en otros espacios.

Una lengua no se detiene ante una línea imaginaria, no depende de un pasaporte en una aduana o no ve restricciones en límites territoriales políticos, sino que llega dónde lo hacen sus hablantes.⁴ En este sentido, la lengua no entiende de fronteras y mientras las personas hablantes de la lengua *lhimasipij* se muevan de un lugar otro, podemos determinar que el número de hablantes de la lengua tepehua exista una posibilidad de aumento en sus hablantes.

2.2.4 Actividades de producción y comunitarias

En el territorio *ma'alh'ama'/masipijni*, las actividades principales que se desarrollan están vinculadas directamente con la tierra, en este sentido, se dedican a la agricultura en la siembra de semillas importantes como: algunas variedades de maíz y frijol, chile, jitomate chico, calabaza y café. Por otro lado, también cultivan verduras que complementan su alimentación: quelite, pápalo, endivia, hierbabuena, cilantro, xunacate o cebollina, nopal; algunos tubérculos: yuca, camote dulce, jembero y otros.

De las frutas que cultivan en las comunidades *ma'alh'ama'/masipijni*, podemos encontrar algunos cítricos (principalmente naranja, mandarina y limón), chalahuite cubierta, chayote, plátano, algunas variedades de mango, ciruela, anona, papaya, sandía criolla. Es importante mencionar que dentro de las frutas se pueden encontrar diversas frutas silvestres, entre los que podemos mencionar el zapote mamey, zarzamora, capulín, tomatillo, ojites, tempesquite, chirimolla y otras frutas

⁴ Retomado de la página: <https://www.proyectowakaya.com/las-lenguas-no-entienden-de-fronteras/> fecha de consulta 12 de abril de 2024.

que provee la flora.

Es importante referirse, que la producción en los cultivos estas comunidades, es esencialmente para el autoconsumo y una mínima parte del excedente se destina para el comercio, aunque, en la actualidad se ha introducido la siembra de nuevos productos agrícolas como la pimienta, vainilla, limón, canela y aguacate. Los responsables de esta actividad son las mujeres y hombres que con la experiencia y conocimiento colectivo han mejorado cada vez más las técnicas de cultivo y cuidado de las semillas criollas.

En el territorio del pueblo *Ma'alh'ama'/Masipijni*, también se encuentra la actividad ganadera, aunque es en menor medida. Esta se basa en la crianza del ganado bovino y la compra-venta. La ganadería se efectúa en las familias que cuentan con una extensión mínima de hectáreas de parcelas o tierras (de 3 a 10 hectáreas) a lo que se denomina potreros.

Asimismo, se tiene la actividad de la pesca en aprovechamiento de los ríos que existen en estos espacios geográficos, utilizando las herramientas de pesca como los chuzos o pistolas de madera con resorte, las atarrayas, el anzuelo y la puesta de los chiquigüites⁵. Generalmente esta la actividad es para autoconsumo de las familias.

Otras de las actividades que han desarrollado las comunidades *masapijni*, es la crianza de los animales domésticos, las mujeres son quienes han tomado el control sobre esta actividad por décadas. Los pollos, guajolotas, guajolotes, patos y puercos son de los alimentos que provee de proteínas para el cuidado de la salud de las familias enteras, que a la par, al tener una buena crianza de estos animales abona en la entrada mínima de la economía familiar.

La suma de las actividades de las mujeres es amplia, porque no solo asumen los roles domésticos, el cuidar la casa y la familia entera, sino que también realizan oficios como la costura, el bordado; elaboración de ollas, copaleros y comales; las

⁵ También se le conoce como salh o chorin en la lengua *lhimasipij*, es una canasta de forma de cono hecho de carrizo u otatillo que mide entre 2.5 a 3 metros aproximadamente, que se coloca a contracorriente en los ríos, atados a una viga de madera, que, a su vez, están ancladas con montículos de piedras del río.

mujeres son también curanderas, parteras, hueseras y ritualistas. Sus actividades son infinitas y no remunerados.

Existe una lista de otras actividades con menor o mayor impacto en el ingreso económico, estos son los trabajos de jornal en el campo o albañilería que ayuda a solventar los gastos familiares, o en algunos casos el trabajo de carpintería, panadería, comerciante o músico.

Las comunidades *masipijni* han estado atravesando, una situación compleja en los tiempos actuales, el campo ya no es como antes, las cosechas son menos abundantes, es el impacto de los monocultivos y el uso de los agroquímicos. Por otro lado, debido a las carencias, las personas *masipijni* tienden a migrar a otros lugares en busca de oportunidades para mejoras de vida de sus familias, los pocos campos o parcelas que se tiene, también se han descuidado. Es de pensar que estos espacios se vayan minimizando, ya que son los espacios y contextos donde la lengua *lhimasipij* se desarrolla.

2.2.5 La organización de las comunidades *masapijnin*

Las comunidades *masipijni* al igual que otras comunidades encontraron su propio sistema para mantener un orden en sus contextos, y que ha sido la base para encontrar un equilibrio en los tiempos y espacios entre esta población. La asignación de cargos, la distribución de tareas, el reconocimiento de la experiencia de las abuelas y abuelos. Los mismos rituales, las fiestas, la lengua es parte de un sistema de organización; las faenas comunitarias, las asambleas, la mano vuelta, las tomas de decisiones y otras tantas actividades que llaman a una forma de actuar.

Las formas de organización de las comunidades *masipijni* han permitido justamente su evolución como sociedad, aquí es en donde la palabra, las acciones de cada persona se considera relevante, porque vislumbra los compromisos y las responsabilidades que empujan hacia un bien común, un bien colectivo. Por ejemplo, para elegir a las autoridades comunitarios en las comunidades *masipijni* del municipio de Tlachichilco, la experiencia de las personas es relevante.

Para elegir un agente municipal, a la persona que se propone debe ser

alguien responsable, y esta responsabilidad se demuestra por su trayectoria al cumplir con los compromisos como persona en su colectividad. Cumplir con las faenas y aportar las cooperaciones, cumplir con sus cargos de rango bajo o medio, tiene el respeto de las personas porque tiene el compromiso moral. Al tener estas virtudes es apto para tener un cargo como agente municipal, comisariado ejidal o de bienes comunes o algún otro cargo que esté en este nivel. Estos cargos requieren de toda la experiencia porque es la confianza que se les da a las personas elegidas para mantener un orden, tener la capacidad de mediar los conflictos sociales y las gestiones correspondientes para el desarrollo comunitario.

El procedimiento para la elección de estas autoridades es en asamblea y a mano alzada, aunque en la actualidad en algunas comunidades retoman el sistema oficial del Instituto Federal Electoral, aunque no participa la institución, toman el modelo de que eligen a voto secreto depositando su confianza en una urna.

Es importante mencionar que el caso particular de la comunidad de Tierra Colorada, Tlachichilco, Veracruz, la elección de sus autoridades comunitarias en el cargo de agente municipal, solo participan las personas que se les denomina comuneros y avecindados. El resto de la ciudadanía jóvenes y mujeres quedan excluidas.

Otra de las novedades que sucede en general en las comunidades de los pueblos indígenas de Veracruz, es que los agentes municipales anteriormente no percibían un reconocimiento monetario de parte del Estado. Sin embargo, en la actualidad la situación ha cambiado, hoy perciben una remuneración económica, de cierta forma es una ventaja para estas personas que les otorgan el cargo, pero también ha corrompido la organización comunitaria.

CAPÍTULO III. MARCO TEÓRICO

En el presente apartado se realizará una revisión teórica sobre la importancia de las lenguas originarias en el marco de un país pluriétnico y multicultural como México, poniendo énfasis en los procesos sociales, culturales y económicos que han derivado en el desplazamiento lingüístico.

Así como en las acciones de revitalización lingüística y cultural que se han desarrollado desde los procesos comunitarios y el desarrollo de políticas públicas en el contexto mexicano, lo que nos permitirá tener una perspectiva amplia sobre el rol social de las lenguas originarias en los procesos educativos y de transmisión de los saberes y conocimientos propios de los pueblos originarios.

Con ello su incidencia como un derecho humano hacer difundido a través de los medios de comunicación masiva que desarrollan una función social y/o cultural con y desde las comunidades indígenas.

3.1 Un acercamiento al reconocimiento de la diversidad lingüística en México

México se caracteriza por su gran variedad cultural que desarrollan sus pueblos originarios a lo largo de la geografía que la componen, que trae consigo procesos sociales diversificados han dado vida a sus aspectos religiosos, espirituales, de tradiciones, de creencias y mitos, que conforman su cosmogonía y determinan su transcendencia derivando procesos comunicativos que establecen para el compartir de la palabra, las ideas y los conocimientos que le son propios, donde las lenguas originarias ocupan un lugar preponderante, en virtud de su capacidad estructurante de toda interacción social.

En este sentido, nos lleva a reflexionar sobre la importancia de las lenguas en los procesos de intercambio de saberes y conocimientos entre los habitantes de los colectivos indígenas, y al mismo tiempo sirve de medio de comunicación para los procesos de manifestaciones culturales y sociales que se han desarrollado en México. De esta forma, podemos determinar que una lengua es “la manifestación concreta que adopta en cada comunidad la capacidad humana del lenguaje” (Quevedo y Neuman, 2004, p. 91). Siendo esta manifestación la que del sentido

social a un pueblo lo determina a partir de los procesos interactivos que establece entre sus integrantes y con a quienes reconocen como parte de su contexto, por lo tanto, se convierte a la lengua como un hecho social que permite los procesos de socialización y educación que vinculan las acciones sociales con el sentido de pertenencia y pertinencia comunitaria.

Asimismo, podemos decir que la lengua no se limita a la palabra, al enunciado o al argumento, sino que se define como la floración del pensamiento que expresa el sentir y el pensar de un individuo y su colectividad; por lo tanto, se asienta en contextos diversificados y permiten entrelazarse con múltiples lenguajes disponibles que le son propios y ajenos a un individuo según su contexto de actuación, cuya manifestación se encuentra en el gesto, los aromas, la música, las pinturas, la ropa, las tareas del campo y de la colectividad, que se manifiesta en la identificación de las cosas y los objetos, es decir, todo aquello es producto de sus procesos cosmogónicos para nombrar a un mundo natural y social que coexiste en un determinado territorio.

Por lo tanto, cuando hablamos de lengua necesariamente nos lleva a pensar en el lenguaje, cuyas aproximaciones conceptuales suelen referirse como:

(...) un sistema de códigos con la ayuda de los cuales se designan los objetos del mundo exterior, sus acciones, cualidades y relaciones entre los mismos. Esta definición la considero interesante dado a la importancia que le presta a los códigos para la delineación de objetos, ya sean concretos o abstractos, los cuales en gran medida nos ayudan a visualizar el mundo que nos rodea considerando nuestros preceptos socioculturales. (Luria, 1977, p. 55)

No obstante, también puede conceptualizarse al lenguaje como “un sistema de comunicación biológico especializado en la transmisión de información significativa e intraindividualmente, a través de signos lingüísticos” (Pavio y Begg, 1981, p. 125).

Por lo tanto, es un sistema complejo que incluye un “sinnúmero de símbolos significantes, pero también algo más (...) El lenguaje es un sistema que implica tanto

los elementos como las estructuras, como en todo sistema, podemos definir las unidades elementales y estructurales a distintos niveles, según el propósito” (Berlo, 2000, p. 78); que interactúan entre sí dando significado a las cosas y acciones que realizan dentro de un proceso colectivo que establecen los individuos.

Desde una perspectiva intercultural podemos tener aproximaciones a la definición del lenguaje que se hace necesario para la comprensión del presente trabajo, de tal forma que el lenguaje es un “medio colectivo de comunicación del pueblo y, por lo tanto, símbolo externo de su integridad cultural y nacional desarrollada históricamente” (Meyin, 1981, p. 36); lo que implica, el reconocimiento de las interacciones que establece el sujeto con su entorno natural, social y cultural propio de su territorio lo que conlleva a definirlo y determinarlo como propio y ajeno.

Esta perspectiva nos lleva a comprender que el lenguaje justamente remite a una actividad humana que está ligada con su existencia y su actuación en este mundo. Esta relación dialéctica con el mundo nos lleva a derivar una multiplicidad de significados que conforman la realidad histórico-social que se construye un tiempo y espacio determinado, donde surgen las simbolizaciones lingüísticas y la interacción del lenguaje en la realidad y las realidades que construyen los colectivos.

Es en estas realidades donde la función del lenguaje consiste en captar las experiencias sociales en forma conceptual, y universal y hacerlas comunicables para conservarlas históricamente, creando con ello su memoria biocultural, que pone de manifiesto su interacción con su entorno y sus colectividades.

Por lo tanto, se convierte en un conjunto de experiencias sociales, que orienta respecto a la manera de cómo crearse las experiencias sociales nuevas, abonando aquellas experiencias históricamente construidas. En tal sentido, podemos afirmar que el lenguaje no sólo mira hacia el pasado, sino que, anticipa futuras actividades vitales que se desarrollan dentro de un territorio específico.

Desde la territorialidad, el lenguaje no sólo sirve de medio de comunicación, sino también de medio de pensamiento y conocimiento, y por eso desempeña,

además, un papel activo en la estructuración de la conciencia humana, por lo que el lenguaje forma la identidad.

En este sentido, el lenguaje es el medio principal que:

transmite sus creencias, valores y normas es el lenguaje. Este es un sistema aprendido de símbolos, usado para representar las experiencias de una comunidad geográfica o cultural, además es el principal medio de pensamiento e interacción con otros miembros de una cultura. (Rice, D Ambra, y More, 1998, p. 48)

Lo anterior, sirve de preámbulo para determinar lo que es la diversidad lingüística, en tanto que cuando hablamos del lenguaje al ser algo íntimamente ligado al ser humano y estar inmerso en varios aspectos de nuestra vida diaria, ha sido estudiado desde diferentes perspectivas de pensamiento, conllevan a poder comprender lo que significa las realidades de esta diversidad.

Desde la diversidad lingüística podemos argumentar que los procesos comunicativos que establecen los integrantes de los colectivos se ve revestido por el intercambio de significados, conocimientos, saberes y experiencias resultan del entramado de procesos socioculturales en los que se reconoce las diferencias lingüísticas, los procesos identitarios y la construcción de estadios de buen vivir que dan sentido a su ser y estar en un territorio determinado.

Por lo tanto, cuando hablamos de los estadios del buen vivir, nos lleva a pensar por un lado sobre la construcción de la memoria histórica de los pueblos originarios en un contexto específico que determinan los saberes locales como una muestra de la diversidad lingüística existente en el mundo, y que determina la resistencia social de los pueblos ante los procesos colonizantes y eurocentristas que permearon en la vida de los pueblos originarios y que trajo la aniquilación de algunos pueblos y por ende de sus procesos culturales e identitarios a partir del establecimiento de necropolíticas.

De lo anterior, es una muestra, que conlleva a que hoy en día existan solo un poco más de 8 mil lenguas que se hablan en el mundo, según el *Atlas Mundial de las Lenguas* realizado por La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), 2018.⁶

Esta diversidad lingüística, permite comprender la ubicación de México en el contexto internacional dado que "(...) ocupa el décimo sitio entre los estados del orbe. En América Latina, sólo después de Brasil, es la segunda nación con más lenguas originarias" (Gómez Salazar, 2021, p. 17). El reconocimiento lingüístico en el contexto internacional, permite dimensionar el patrimonio cultural existente que resulta justo de una relación intercultural promovida en un espacio multi y pluricultural, la coexistencia de muchas naciones en una sola.

Esta relación intercultural genera un posicionamiento epistemológico y filosófico de cada pueblo, que nos permite entender y comprender la relación que establece el hombre con su entorno, con los otros y con los recursos comunes existentes en un determinado territorio, los cuales no pueden ser definidos con marcas y límites geográficos, sino más bien que coexisten a partir de esta relación.

No obstante, se reconoce que la mayoría de las lenguas originarias atraviesa una situación de riesgo como resultado de los procesos de conflicto que genera la globalización, el mercantilismo, la migración y el desplazamiento de pueblos, entre otros factores, como se menciona en el libro México: *Lenguas Indígenas Nacionales en Riesgo de Desaparición* publicado por el INALI (2012).

En este escenario, en el 2020 según datos del INEGI, se contabilizaban que el número hablantes en México sumaban un total de 7, 364, 645 personas de 3 años y más de edad que hablan alguna lengua indígena, lo que representa el 6 % de la población total. Las entidades con mayor número hablantes eran: Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Guerrero, Hidalgo, Quintana Roo y Campeche. Anteriormente, Veracruz se encontraba entre el tercer lugar de los estados con mayor número de hablantes;

⁶ <https://mexico.un.org/es/155287-unesco-elabora-atlas-mundial-de-lenguas>

sin embargo, después de una década el censo reciente del INEGI lo coloca en el noveno lugar.

Otros datos que se muestra en el censo es que los estados con menos números de hablantes de lenguas indígenas son: Zacatecas, Guanajuato, Aguascalientes y Coahuila, como resultado de los procesos de migración y discriminación por cuestión de identidad, autoadscripción a un pueblo originario, situación económica y situación escolar, que han obligado a que la tercera generación de los integrantes en los hogares de las familias que habitan en las comunidades originarias, solo entiendan algunas palabras de su lengua originaria y la mayor parte de los procesos comunicativos se realicen en español, adjudicándola como lengua originaria y/o materna, información que resulta de las entrevistas que han obtenido de los procesos de revitalización lingüística de los programas de radio comunitaria que se han trabajado a lo largo de los últimos diez años.

Estos estudios nos permiten visualizar el estado que guarda cada una de las lenguas originarias en su territorio y su relación con las políticas públicas existentes que conllevan a sectores de la sociedad mexicana a vivir en un estado precario y en un entorno en donde diversas formas de violencia son practicadas.

3.2 Desplazamiento de las lenguas originarias

Para fines del presente trabajo se hace necesario conocer los factores que inciden en el desplazamiento lingüístico de nuestras lenguas originarias, en tanto, que se tiene como referente que dicho desplazamiento conlleva a la muerte de las lenguas, que se acentúa como un fenómeno actual, teniendo como referente que a lo largo de “la historia de la humanidad se estima al menos que 30.000 lenguas se extinguieron sin dejar huella” (Trujillo Tamez y Terborg, 2009, p. 128). No obstante, este fenómeno se hace aún mayor, debido a los procesos de globalización económica, que han acelerado el proceso, por lo que se pronostica, según organismos internacionales, que entre el 50% a 90% de las lenguas habladas actualmente morirán en el curso del presente siglo.

Esta tendencia mundial de desaparición de las lenguas afecta a una gran cantidad de las lenguas indígenas que actualmente se hablan en México, pues es “uno de los ocho países que concentran la mitad de las lenguas que se hablan en el mundo” (Trujillo Tamez y Terborg, 2009, p. 128).

Desde una perspectiva global sobre:

las lenguas indígenas en México, ha buscado describir la dinámica del multilingüismo que vive el país. Con respecto a la situación de uso o mantenimiento de las lenguas indígenas postula tres tipos generales de comunidades lingüísticas: ‘de persistencia, de mantenimiento y de desplazamiento lingüístico.’ (Diaz Couder, 1996, p. 56)

Cabe resaltar que, en el contexto mexicano, la situación de vitalidad o desplazamiento de una lengua es consecuencia del uso o no de la misma por parte de los hablantes pertenecientes a un territorio.

Por lo que, una situación de vitalidad lingüística supone que una comunidad hace uso de la lengua local, a pesar de ser una situación en la que se puede producir su desplazamiento. En el momento en que una comunidad comienza a elegir otra lengua en ámbitos en los que habitualmente se ha utilizado la local, comienza el desplazamiento.

Este es el proceso que “supone la sustitución o el abandono completo de una lengua (...), los miembros de la comunidad han elegido colectivamente una lengua para las situaciones y los ámbitos en los que antes utilizaban otra” (Moreno Fernandez, 1998, p. 251).

Este fenómeno social se puede visualizar en las poblaciones originarias, cuando se empiezan a desarrollar intercambios de prácticas y significados culturales entre colectivos distintos, en donde se incluye el uso de la lengua, y donde predomina una lengua más que la otra, trayendo consigo problemáticas sociales donde se ven inmersos factores psicológicos, sociales y económicos, lo que deriva en el proceso de discriminación y desigualdad social, cultural y económica.

3.2.1 La violencia de los derechos lingüísticos en Veracruz.

En el Estado de Veracruz, en el año 2010 la Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas (AVELI), identificó las siguientes lenguas mesoamericanas: mixe popoluca, mixe, zoque popoluca, zoque, tének, tsotsil, mixteco, mazateco, hñähñu, zapoteco, chinanteco, tutunakú, *lhimasipij/lhima'alh'ama'* y Náhuatl, de las cuales derivan 31 variantes dialectales, mismas que pertenecen a 5 familias lingüísticas de las 11 en todo el país; todas estas lenguas están distribuidas a lo largo y ancho del estado de Veracruz, según los datos estadísticos de del INEGI, realizado en el 2020, en la entidad existían 663,503 personas mayores de 3 años de edad que son hablantes de una de estas lenguas.

Las lenguas con mayor número de hablantes son el náhuatl, totonaco, tének y zoque-popoluca, aunque por otro lado existe la amenaza de que las lenguas minoritarias están en peligro de extinguirse como el popoluca oluteco, el totonaco del sureste y el textistepequeño, lenguas que ya no son necesariamente habladas sino se les cataloga que solo hay personas recordantes, es decir, que no se usa para comunicarse entre determinados grupos o en la comunidad.

Ante esta situación es importante seguir reflexionando en que:

(...) existen tres causas principales para la pérdida de una lengua que son las causas físicas, conceptualizadas a partir de la desaparición de todos sus hablantes, por cuestiones catastróficas, genocidios, epidemias y migraciones; por causas económicas y sociales, derivadas principalmente por la presión de una economía más poderosa, la creación de una clase social superior, la lengua dominante y la lengua dominada; por causas políticas, que se concentran en la ideología del Estado, el rol lingüicida del Estado, los instrumentos de ejecución diferida como el ejército, los medios de comunicación y la escuela, lo que ha generado procesos de discriminación lingüística, cultural y racial. (Hagège, 2000, p. 103)

Y en este sentido, traemos a la reflexión como caracterizamos al territorio desde la visión del Estado el cual es determinado como una estructura geopolítica, no del pueblo, no de la sociedad, no de la ciudadanía y ni de los colectivos.

Por lo tanto, se puede decir que, desde la mirada de las políticas institucionales, el Estado sobre lo que:

(...) le hace la guerra a su propia población en el territorio compartido: imaginario de muerte, necropolítico. El necropoder coexiste con la raza y el gobierno de control en el sentido de Foucault. Ocupar el espacio no para conquistarlo, ni vencer a su población para hacerla esclava, ocuparlo para vaciarlo de la presencia de cuerpos en movimiento, de comunidades al alba, ocuparlo para que esta ciudad transnacional conformada de esclavos y excluidos, sostengan y produzcan en su temporalidad espacio-territorial la ciudad global-transnacional, excluyente, racista, ecocida, amante del lujo y del espacio cerrado privilegiado. (Navarro Fuentes, 2021, p. 420)

En este sentido, nos lleva a pensar que las violencias estructurales entendidas, como un conjunto de estructuras que impiden satisfacer las necesidades más elementales y provocan su negación y por lo tanto “pueden condenar a un pueblo a cambiar su estructura y cultura podría poner en riesgo también los derechos humanos” (Galtung, 1998, p. 51).

Asimismo, se conceptualiza a la violencia como todo acto “(...) que, siendo evitable impide, obstaculiza o no facilita el desarrollo humano o el crecimiento de las capacidades potenciales de cualquier ser humano” (Jiménez Bautista, 2012, p. 18); refuerza la idea de que los procesos estructurales del ejercicio del poder hegemónico han conllevado a contrarrestar el derecho humano de las personas a comunicarse en su propia lengua desde los espacios de educación formal, los espacios para la defensa de los derechos humanos, los espacios públicos y de poder y aquellos que dan cuenta del acceso a la información y comunicación en los idiomas de los pueblos originarios.

Un claro ejemplo de ello, es que:

(...) puede decirse que en este estado de Veracruz no se cuenta con una ley reglamentaria a la reforma constitucional de 2001 en materia de derechos indígenas (...) Con un marco legal insuficiente y sólo algunas leyes que han incorporado especificaciones relativas a los derechos de los pueblos indígenas, pero sin una ley indígena que reglamente de forma clara y precisa el artículo 5º de la Constitución del estado. (Mendoza Zuany, 2009, p. 129)

La anterior aseveración nos permite comprender el rol del estado en la obstaculización de políticas públicas para el reconocimiento del derecho humano de las personas a comunicarse en su propia lengua materna, generando con ello vacíos jurídicos o de interpretación generalizada que obstaculizan la defensa de los derechos humanos de las personas a una vida plena.

3.2.2 El rol lingüicida del Estado: Reto de la diversidad lingüística

Un Estado lingüicida se define como la “eliminación concertada de una o varias lenguas como medidas políticas explícitas” (Hagège, 2000, p. 114); lo que contrarresta el papel social de una lengua.

Lo anterior elimina aquello que nos permite nombrar el mundo de una manera diferente, tener otras prácticas de vida, una forma de organizarse; de hacer justicia, conciliar algunos conflictos o buscar soluciones ha sido históricamente la forma de vida de las comunidades y pueblos indígenas de todo el mundo.

De tal forma, que desde el periodo colonial se han promovido otras prácticas de vida, otras formas de pensar, posicionando una religión que reemplaza la espiritualidad de los pueblos, lo que ha favorecido al establecimiento de procesos de violencia que se definen como “como la ruptura de un orden establecido, de una armonía preexistente, de unas condiciones de vida en las que se cifran las expectativas de existencias de la especie humana” (Molina Rueda y Muñoz, 2004, p. 225).

En este sentido, se ha presentado procesos de violencia en el desarrollo de las lenguas provocando la extinción de muchas y otras en riesgo de desaparición

en los últimos tiempos como bien lo menciona el INALI. De tal forma, que, para el Estado de Veracruz, existe un riesgo inminente de la desaparición de tres lenguas (Popoluca de Oluteco, el Totonaco del Sureste y el Texistepequeño) lo que visibiliza una violación de los derechos lingüísticos de las personas hablantes al no ser atendido contrarrestado tal situación.

Al mismo tiempo se presentan otro tipos de violencia que acompañan a los hablantes de las lengua originarias como son la discriminación, el racismo, el clasismo, la falta de procuración de la justicia, la atención de la salud y la promoción de espacios de comunicación en lenguas originarias que hacen que las políticas públicas en materia de las lenguas originarias tengan una mejor promoción como un derecho humano, como lo explica la Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLPI) que este 2023 cumple dos décadas de su promulgación.

La falta de atención de las lenguas y de sus hablantes siguen viviendo una violencia sistemática y por lo tanto cuando se habla de “violencia siempre lo ubicaremos en el contexto del conflicto, dado que puede haber violencia sin conflicto y conflicto sin violencia” (Calderón Concha, 2009, p. 65); y tomando como referencia a Galtung en términos de violencia, y aterrizando hacia los hablantes de lenguas indígenas podemos decir que atraviesan una violación en tres fases: violación directa porque atenta a las necesidades identitarias y de libertad, en la cual experimenta una etapa de resocialización, por consiguiente experimenta también la represión y expulsión; violación estructural, las personas hablantes de lenguas de las lenguas indígenas al no hablar o conocer la lengua dominante (español) en caso México, suelen ser marginados y fragmentados por parte de un sistema de justicia y desde luego, en otros ámbitos del mismo estado al no hacer efectivos los derechos lingüísticos y por lo tanto los derechos humanos.

Por otro lado, la violencia cultural las personas hablantes de las lenguas indígenas siguen experimentando el fenómeno discriminatorio, el racismo, la indiferencia por parte de la sociedad en este caso de quienes hablan la lengua mayoritaria como es el español, en muchas ocasiones las personas hablantes de

sus idiomas son presentados como folclor por parte de instituciones públicas o privadas.

3.3 Marco legal de las lenguas originarias

Las políticas públicas determinan como marco legal al régimen jurídico o legal que determina el actuar y conducir de las personas o las cosas en relación con la nacionalidad o el territorio.

Por lo tanto, determina en consideración a la naturaleza de las cosas o al territorio en que se radica y que al mismo tiempo tienden a responder a las exigencias del entorno internacional, de conformidad con los acuerdos y tratados establecidos en la comunidad internacional.

En la república mexicana existe una diversificación lingüística contenida en 68 lenguas originarias reconocidas como lenguas nacionales, estas conforman 365 variantes dialectales; todas tienen un lugar dentro de la esfera legislativa constitucional del país; así como en la social, que involucra diferentes componentes, pero en el que juega un papel importante la sociedad civil que se moviliza en el interior de la vida cotidiana de las diferentes comunidades.

En este marco, conlleva a la reflexión sobre el estatuto legal y social de las lenguas indígenas a partir del estudio interdisciplinario que involucra al derecho, la educación, la historia, la antropología, la lingüística, la sociología que conlleve al análisis del discurso y del contenido del mismo marco legal.

Por lo que, en el actual marco legal en torno a la diversidad lingüística en México, es resultado de los acuerdos nacionales e internacionales a los que debe de avocarse. Uno de los primeros acuerdos internacionales es la Convención de Pueblos Indígenas de 1989 convocada por la Organización Internacional del Trabajo, siendo uno de los primeros acuerdos que ratifica México en 1990.

Asimismo, desde 1992, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos reconoce e incluye la presencia de diversos pueblos indígenas en su artículo 4; sin embargo, no es sino hasta la reforma del Artículo 2 en 2001, que se

señala la responsabilidad que tiene el gobierno para identificar y establecer las políticas públicas necesarias para garantizar los derechos de tales sectores de la población.

Estas reformas constitucionales son resultado del movimiento social de los pueblos originarios de Chiapas, a partir de las acciones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que desembocaron en la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar en febrero 1996 por el gobierno del presidente Ernesto Zedillo.

Sin embargo, el cumplimiento parcial de los mismos se empezó a desarrollar hasta el inicio de la administración del presidente Vicente Fox, en 2000. En materia cultural, se concedía a “los pueblos indígenas el derecho para utilizar, promover y desarrollar sus lenguas, costumbres y tradiciones, en relación con aspectos políticos, económicos, sociales y religiosos” (Ocampo, 2005, p. 45).

En este mismo sentido, en marzo de 2003 es decretada la Ley General de Derechos Lingüísticos para los Pueblos Indígenas, en donde se reconocen y protegen los derechos individuales y colectivos de estos sectores de la población y se asume la obligación del Estado mexicano de respetar el uso de las lenguas indígenas.

Dada la importancia que reviste dicha ley para el presente documento, se cita textualmente:

Artículo 7. Las lenguas indígenas serán válidas, al igual que el español, para cualquier asunto o trámite de carácter público, así como para acceder plenamente a la gestión, servicios e información pública. Al Estado corresponde garantizar el ejercicio de los derechos previstos en este artículo, conforme a lo siguiente:

a). - En el Distrito Federal y las demás entidades federativas con municipios o comunidades que hablen lenguas indígenas, los Gobiernos correspondientes, en consulta con las comunidades indígenas originarias y migrantes, determinarán cuáles de sus dependencias administrativas

adoptarán e instrumentarán las medidas para que las instancias requeridas puedan atender y resolver los asuntos que se les planteen en lenguas indígenas.

b). - En los municipios con comunidades que hablen lenguas indígenas, se adoptarán e instrumentarán las medidas a que se refiere el párrafo anterior, en todas sus instancias. La Federación y las entidades federativas tendrán disponibles y difundirán a través de textos, medios audiovisuales e informáticos: leyes, reglamentos, así como los contenidos de los programas, obras, servicios dirigidos a las comunidades indígenas, en la lengua de sus correspondientes beneficiarios.

Es de observancia que dicho artículo permite que los pueblos y las comunidades indígenas tengan acceso a cualquier servicio que ofrezcan las entidades gubernamentales en todo el territorio mexicano, así como el acceso a la información pública, deberá observar y respetar los derechos lingüísticos de aquellas comunidades en las que haya presencia de hablantes de lengua indígena, incluyendo explícitamente los medios informáticos y de comunicación.

De manera similar, la Ley General de Transparencia y Acceso a la Información Pública promulgada en 2015, señala lo siguiente:

Artículo 13. En la generación, publicación y entrega de información se deberá garantizar que ésta sea accesible, confiable, verificable, veraz, oportuna y atenderá las necesidades del derecho de acceso a la información de toda persona.

Los sujetos obligados buscarán, en todo momento, que la información generada tenga un lenguaje sencillo para cualquier persona y se procurará, en la medida de lo posible, su accesibilidad y traducción a lenguas indígenas.

Por lo que, el uso de lenguas indígenas no solamente es un derecho que se reconoce la diversidad cultural del pueblo mexicano, sino que implica el deber ser del estado mediante el cumplimiento de sus obligaciones, que conlleve a que la

información y los servicios que brinda el gobierno, sean accesibles a estos sectores de la población, sin discriminación alguna.

Por otro lado, es preciso describir las acciones que se realizan para el reconocimiento de las lenguas originarias en el contexto internacional y con ello se puede mencionar algunas de las acciones que establece la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como la promulgada el 18 diciembre de 2019 referido al Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (DILI) a llevarse a cabo del año 2022 al 2032

Lo anterior, favoreció el desarrollo de un Plan de Acción Global en el marco del DILI, que toma como documento base la Declaración de los Pinos [Chapoltepek]. Además, la resolución invita a los Estados miembro a establecer mecanismos regionales y nacionales para la implementación del Plan de Acción local en colaboración con los pueblos indígenas.

En este sentido, se busca que se desarrolle y se geste un empoderamiento de los hablantes de las lenguas indígenas mediante la aplicación de los derechos internacionalmente reconocidos de los pueblos indígenas, que se recogen en particular en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 y el Plan de Acción de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2017, y otros instrumentos normativos, como la Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza de 1960, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966).

En este marco del DILI, se busca la defensa de los derechos de los pueblos indígenas como un derecho humano a la libertad de expresión, a la educación en su idioma materno y a la participación en la vida pública utilizando sus idiomas, como requisitos previos para la supervivencia de los idiomas indígenas, muchos de los cuales están actualmente al borde de la extinción.

Con respecto a la participación en la vida pública, se destaca la importancia de permitir el uso de los idiomas indígenas en los sistemas de justicia, los medios de comunicación, la esfera laboral y los programas de salud. También señala el potencial de las tecnologías digitales para apoyar el uso y la preservación de esos idiomas y justo en este marco es en el que suscribe el presente documento, que busca la revitalización lingüística a partir del uso de los medios de comunicación digitales y analógicos.

En el espacio público, se puede determinar que la defensa de los derechos lingüísticos como un derecho humano se conlleva en las acciones de interpretación y traducción que se describen a continuación.

3.3.1 La interpretación y traducción en lenguas indígenas: Un conflicto lingüístico.

Uno de los aspectos fundamentales que se enfrenta ante la diversidad lingüística es el hecho de dar cumplimiento del derecho a contar con un intérprete traductor en los diferentes ámbitos públicos a los hablantes de alguna lengua indígena, tal como está escrito en la LGDLPI (2023), en su Artículo 10 donde menciona que los hablantes tienen el derecho de que:

Las autoridades federales responsables de la procuración y administración de justicia, incluyendo las agrarias y laborales, proveerán lo necesario a efecto de que en los juicios que realicen, los indígenas sean asistidos gratuitamente, en todo tiempo, por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua indígena y cultura.

Además de que las autoridades estatales y municipales con comunidades indígenas busquen los mecanismos necesarios para dar cumplimiento a este artículo. En este sentido, le concierne al estado y es su obligación de formar, capacitar, así como acreditar o certificar a personas profesionales en la interpretación y traducción en lenguas indígenas nacionales y español, tal como lo menciona el artículo 13 en la LGDLPI (2003) en sus fracciones que a continuación se menciona:

XI. Apoyar la formación y acreditación profesional de intérpretes y traductores en lenguas indígenas nacionales y español;

XII. Garantizar que las instituciones, dependencias y oficinas públicas cuenten con personal que tenga conocimientos de las lenguas indígenas nacionales requeridas en sus respectivos territorios;

Todo esto se sustenta en las reformas de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), donde establece en su art. 2 que reconoce la composición pluricultural de la nación mexicana sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país.

Con base en ello, la existencia, formación y profesionalización de personas especializadas como intérpretes y traductores en lenguas indígenas aún no termina de suceder. A pesar de que tienen un papel importante en un país con mucha diversidad lingüística tal y como es México, el que haya personas traductores e intérpretes es un deber del estado mexicano para que la justicia llegue en todas las comunidades indígenas, y sea con pertinencia lingüística, cultural y jurídica.

Por otro lado, podemos mencionar que “los procesos de formación de intérpretes de lenguas indígenas-español son una dinámica emergente para responder a una necesidad urgente y deben trascender e institucionalizarse adecuadamente.” (Kleinert, 2016, p. 619) Se trata de una tarea que no termina de aterrizar el Estado mexicano para así garantizar los derechos lingüístico de los pueblos indígenas. Es lamentable que aun en los tiempos actuales en el país existan 7,011 personas provenientes de los pueblos originarios estén en prisión, las cuales “el 85,2% de ellas no tuvo acceso a un intérprete.” (Mortera, 2021, p. 1)

Con estos aspectos que hemos mencionado, se sigue confirmando que la atención a la población indígena es prioritaria, y fundamental la formación de intérpretes y traductores en todos los estados del país, y seguir planteando acciones para prevenir y erradicar la discriminación,

Asimismo, es labor del legislativo en la formulación de políticas lingüísticas, y de mecanismos que exijan la igualdad lingüística en el uso de las lenguas indígenas y las lenguas dominantes para el acceso a los servicios públicos.

Lo anterior permitirá minorizar las acciones de discriminación lingüística que se desarrollan en los espacios de atención en temas de justicia, salud, educación y defensa del territorio sea inexistente o poco atendida, provocando con ello la violación constante a los derechos humanos de las personas por un buen vivir.

Lo que conlleva a dar respuestas a los requerimientos de la DILI que menciona en el apartado -Lenguas indígenas en la justicia y los servicios públicos- sobre el reconocimiento de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas en la legislación nacional. Establecimiento de mecanismos pertinentes para la formulación y aplicación de políticas en lenguas indígenas, en particular las relacionadas con el sistema jurídico y los servicios públicos.

3.3.2 Los procesos de discriminación lingüística como espacio para el trabajo de la paz y una aproximación a la resolución de conflictos lingüísticos

La resolución del conflicto en el ejercicio de los derechos lingüísticos es posible en tanto que exista la suma de fuerzas, la insistencia y vigilancia de las poblaciones indígenas, y al mismo tiempo cumplimiento de la ley en materia bajo la responsabilidad de los gobiernos en sus tres niveles de ejercicio.

Y al mismo tiempo en el establecimiento de acciones muy concretas en la formación y profesionalización de las personas intérpretes y traductores, lo que permitirá tener un registro y mapa de actores en las diferentes lenguas originarias que permitan el ejercicio de los derechos lingüísticos.

Lo anterior resulta relevante como un espacio de actuación en la medida que en México como en la mayoría de los países de Latinoamérica se observa que las organizaciones indígenas han identificado una serie de condiciones para la

sobrevivencia, adecuación y el desarrollo como pueblos distintos al ejercicio de un estado único.

Como, por ejemplo, el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional surgido en Chiapas en el año 1990 ha permitido la reformulación de las condiciones sobre el “buen vivir”, como las reivindicaciones en el reconocimiento de sus derechos humanos y el acceso a la justicia que han llevado a su expresión cada vez más en términos legales como derechos: el derecho al territorio, al autogobierno, a la educación propia, al uso y respeto de sus lenguas.

Por lo tanto, y como lo hemos mencionado anteriormente los derechos lingüísticos conllevan al derecho a identificarse con su propia lengua, a usarla en contextos sociales y políticos relevantes como son la educación y administración y a contar con los recursos necesarios para desarrollarla. Incluye también el derecho a aprender su lengua en un contexto diverso.

Para poder comprender el papel de actuación para la generación de espacios de paz, se hace necesario redirigir la mirada a los estudios de sociolingüística global, en la que podemos observar la existencia de un conflicto lingüístico que se genera entre lengua nacional y lenguas indígenas en América Latina que se caracteriza por “una diglosia sustitutiva, que se entiende por una relación asimétrica entre una lengua dominante y otra dominada” (Hamel, 1995, p. 80).

Lo anterior es producto de los procesos de colonización del pensamiento que conlleva observar la existencia de las políticas públicas que expanden la lengua dominante (español) lo que conlleva al desplazamiento de la lengua indígena en su extensión geográfica, en su valor funcional y en las estructuras discursivas y gramaticales.

Asimismo, se observa cada vez más clara resistencia lingüística y étnica que se concentra normalmente en la comunicación interna de las comunidades y familias, las actividades tradicionales y, como factor de identidad, en la conciencia lingüística de los hablantes, para la perduración de su idioma en las relaciones intergeneracionales que coexisten en un territorio específico.

De tal forma, que se apuesta por trabajos comunitarios e interactorales que posibilitan acciones de educación popular en los procesos intergeneracionales que permitan sensibilizar y reeducar a los hablantes (niñeces y jóvenes en una tercera generación de las comunidades indígenas) en la incorporación de textos escritos en lengua originaria, patrones de interacción verbal, marcos de referencia discursiva, técnicas de argumentación y neologismos, entre otros, que producen una reestructuración discursiva y un potencial enriquecimiento del repertorio bilingüe colectivo.

Y al mismo tiempo, la utilización de los espacios de comunicación para los procesos de revitalización lingüística y cultural que permite el acercamiento a las nuevas generaciones sobre el reconocimiento de la diversidad cultural existente en los entornos donde se caracterizan acciones de resistencia social en contextos globalizantes.

Por lo que es favorable abrir espacios en territorios virtuales para el uso de las lenguas originarias y la promoción de los procesos culturales. En estos es necesario la suma de esfuerzos tanto de hablantes, como de instituciones, colectivos y otros agentes, tal como se presenta en la siguiente figura:

Figura 1

Experiencia de las lenguas originarias en medios de comunicación



Fuente: Elaboración propia



3.4 Los medios de comunicación: su importancia en la revalorización de las lenguas maternas.

Las lenguas originarias son un acervo valioso de conocimiento cultural, histórico y ecológico, su diversidad es también un patrimonio de la humanidad, es por ello, que encontramos en los medios de comunicación virtuales y analógicos, el espacio para la generación de procesos de revitalización lingüística.

En este contexto, podemos expresar las acciones de planificación que se han desarrollado para los procesos de revitalización de la lengua *masapijini*, donde tratamos de responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo motivar el uso de la lengua en los espacios comunitarios? ¿Cómo suscitar la transmisión intergeneracional de conocimientos en la lengua *masapijini* en los medios de comunicación? ¿Qué tipo de actividades colectivas pueden posibilitarlo? ¿Cuáles son los contextos espacio-temporal para generar los procesos de revitalización lingüística? ¿Qué medio usar? ¿Qué temas y ámbitos de la vida incluir? ¿Por dónde empezar?

Para dar respuesta a estas interrogantes, se hace necesario mencionar que en los años ochenta, se buscaba desarrollar estrategias de revitalización cultural y lingüística mediante acciones que permitieran

(...) rescatar, conservar y difundir la cultura indígena, junto con la propuesta de participación de la audiencia, constituyó el modelo de trabajo radiofónico. La programación organizada a través de la música local y regional, así como el servicio de avisos, se perfilaron como los pilares más fuertes de dicho modelo. (Cornejo Portugal, 2010, p. 56)

Este proceso de revitalización cultural y lingüística permitió que:

Las emisoras indigenistas se basaron en la preclasificación denominada “otras radios”. Con dicha preclasificación se intenta dar cuenta, en la mayoría de las indagaciones, de lo que sucede con el conjunto de radiodifusoras no comerciales, es decir, radios permisionadas sin derecho a comercializar el

tiempo aire, las cuales están constituidas por estaciones ligadas a universidades y organismos gubernamentales. (Cornejo Portugal, 2010, p. 57)

Estas experiencias de las radios comunitarias y/o indigenistas, son la esencia que permitió la construcción de nuestra radio revista, en tanto que, se buscaba un procesos de comunicación desde los pueblos originarios a través de medios radiofónicos tradicionales y nuevos donde se desarrollara la experiencia vivida por ésta a través de sus diversas prácticas culturales, sociales, comunitarias, económicas, sustentables, etc, mediante las cuales se reconfigura la identidad individual y colectiva de los pueblos originarios.

En este sentido, desde las políticas públicas, se señala que las radios “se han convertido en un puente de comunicación entre el mundo indígena y el no indígena” (CDI, 2006); y en cuyos objetivos generales de las radios detallan la función de este puente es la promoción y difusión del conocimiento de las culturas indígenas entre la población no indígena en una campaña permanente de respeto a la diversidad cultural.

Con base en ello, las propuestas de radiorevista *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz' y *Kintapuwankán nitu lakagsputma kintachiwinkán* 'Nuestros pensamientos: Voces que resisten' que se desarrollaron en el presente, tienen como objetivo la revitalización en el uso de la lengua en el ámbito comunitario y de suscitar la transmisión intergeneracional de conocimientos en lengua originaria.

Por medio de la misma se buscó despertar el interés de los colectivos para participar en este proceso, en tanto que se buscaba que al escucharse se reconocieran como actores sociales. Así su participación orientaba al diálogo de saberes generado en la transmisión inter e intrageneracional, enfocándose en un aprendizaje desde la interacción con sus pares. En este sentido, el proceso de revitalización se centra en la comunicación y desarrolla distintos modos de la expresión en un contexto realista y culturalmente apropiado de alto interés para la

sociedad. Esta estrategia se ajusta a su ritmo, se practica la corrección mediante el ejemplo, se recrean epistemologías locales desde un trabajo cooperativo.

De tal forma, se buscó que la radio revista generará un proceso de aprendizaje colectivo y asincrónico que se centrará en las prácticas de la vida cotidiana que son significativas para los colectivos y/o comunidades, siendo el uso de las plataformas de radio virtual y analógicas, el puente de comunicación.

De tal forma, que las personas, en especial las y los jóvenes tienen los medios y la forma de conectarse con sitios electrónicos bilingües y/o escuchar una estación de radio su propia lengua, tal es el caso de la lengua *Ihimasipij* y su competencia con otras lenguas como el náhuatl, Otomí, tenek, tutunakú.

Por lo que, la participación de las juventudes en los procesos culturales y lingüísticos permiten “(...) la participación activa de los jóvenes en la producción y reproducción cultural, y la importancia para la información local y la defensa del territorio” (Gasparello, 2012, p. 134); por lo que, a lo largo de los resultados del desarrollo de la propuesta podemos mencionar la participación activa de las y los jóvenes que trabajan por un lado en espacios institucionales, quienes fomentan políticas lingüísticas y por el otro lado, la participación de personas jóvenes que habitan en las comunidades, quienes transmiten el sentir, el pensar y el hacer de las mismas mediante sus expresiones culturales, sociales, políticas y de participación ciudadana.

Ante ello, se integró un colectivo interlingüe, que se establece desde la AVELI con la participación de actores comunitarios y sociales que desarrollan actividades de promoción cultural y lingüística en sus regiones de origen, aspecto que presentaremos en el apartado de resultados.

Desde esta mirada podemos afirmar que como Gestor Intercultural, la producción de radio desde las lenguas originarias, favoreció la construcción de espacios de participación entre las y los indígenas y sus familias, las y los colectivos comunitarios, que se generan a partir del uso internet, teléfonos celulares, las plataformas digitales (app) y radios analógicas, lo que llevó acercar al individuo a

sus raíces, sus costumbres, de establecer un espacio de dialogo, de enviar el saludo y el informar sobre su estado y situación personal en espacios que por condiciones geográficas y culturales no es posible acceso del internet y/o por el contrario el uso del internet para interactuar con las poblaciones migrantes.

De tal forma que la radiorevista, en las diversas lenguas indígenas, ha servido como una propuesta de intervención educativa que permite la socialización de la información desde y con las comunidades indígenas a partir del abordaje de diversos temas sociales. Por lo que, el darles el micrófono a las y los indígenas, no sólo en las acostumbradas felicitaciones o avisos, conlleva al análisis y reflexión sobre el desarrollo y promoción de las lenguas originarias, el desarrollo de políticas lingüísticas en contextos diversos, el reconocimiento de las lenguas originarias como un derecho humano, en el marco del Decenio de las Lenguas Originarias y, asimismo, se reflexionó de las problemáticas de las regiones interculturales del estado de Veracruz, tales como la poca participación de las juventudes indígenas en los procesos de revitalización cultural y lingüística, los procesos de migración y su papel en el desarrollo lingüístico, desde las miradas de los actores sociales, colectivos y de agrupación cultural.

Por lo tanto, cuando hablamos de la relación de los medios de comunicación y los pueblos indígenas, necesariamente nos referimos a la coexistencia de:

dos procesos están transformando radicalmente el lugar de la cultura en nuestras sociedades de fin de siglo: la revitalización de las identidades y la revolución de las tecnicidades (...) un nuevo modo de producir, inextricablemente asociado a un nuevo modo de comunicar, convierte al conocimiento en una fuerza productiva directa. (Barbero, 2002, p. 10)

En este sentido, los trabajos que se desarrollan para los procesos de revitalización lingüística desde la mirada de los hablantes de las lenguas originarias ha permitido que las y los indígenas contemporáneos se apropien y construyan en los medios de comunicación espacios que permitan el ejercicio del control cultural y político sobre los mismos, como por ejemplo los espacios promovidos por

organismos no gubernamentales como lo es Radio Teocelo, Radio Huayacocotla que comunican los procesos comunitarios, de defensa del territorio y la promoción de los derechos humanos, así como el acompañamiento a movimientos sociales en la defensa de sus sitios sagrados y la conservación de sus recursos comunes.

Ante ello, el presente trabajo nos lleva a reflexionar sobre el papel de los pueblos indígenas que por un lado están

(...) buscando nuevas formas de expresar la identidad indígena a través de los medios”, pero por otro lado la misma tecnología comunicativa “amenazaría con ser un asalto final a la cultura, la lengua, el imaginario, las relaciones entre generaciones y al respeto por el conocimiento tradicional. (Ginsburg, 1995, p. 96)

Por lo que los procesos de mediación lingüística y social deben trazar directrices que no permitan la folklorización de la cultura y sí la defensa del derecho humano a expresarse en una lengua originaria que le permita transmitir su identidad y cultura.

Desde una mirada intercultural podemos decir que el alcance del proyecto de investigación es considerar a la radio como un territorio que se reconoce como propio y, al mismo tiempo, el derecho al territorio fundamenta el derecho a transmitir lo que hemos sido, somos y seremos. Por lo tanto, la palabra que las radios comunitarias indígenas difunden permiten reforzar el sentido de identidad entre los radioescuchas, que, por condiciones de trabajo, migración y/o en el desarrollo de sus actividades locales se escuchan y se retroalimentan; asimismo, refuerza la identidad territorial que estos comparten, al ser un medio que tiene raíces en un lugar, del que se cuenta la historia y la realidad.

Por lo tanto, los procesos de comunicación indígena, que se encuentra al servicio de las comunidades, generan espacios de convivencia entre población indígena y no indígena que suele ir más allá de establecer comunicación en una lengua, sino que por el contrario se busca el entendimiento para la defensa y revitalización de las lenguas indígenas, en donde los primeros sensibilizan y motivan

a los segundos, por lo que de manera conjunta se busca la denuncia de los proyectos extractivistas, la reivindicación de los saberes y prácticas indígenas en relación con el medio ambiente y al territorio, acciones que se han iniciado con el intercambio de la palabra entre los hablantes del *Ihimasipij*, Náhuatl del sur, Nahuatl de la Huasteca, Nahuatl del centro, Totonacu, Chinanteco, Zoque-Populucá y Otomí, lo que genera una red de trabajo colectivo y un espacio para el desarrollo de acciones a preservar, difundir y encaminar el cuidado del territorio y la defensa de la lenguas como un derecho humano y en tanto posibilita que la comunicación indígena, se constituye como resultado de la apropiación tecnológica que se inicia en las primeras décadas del siglo XX y que actualmente aporta innovación y modernidad al ejercicio global de la comunicación, en que las expresiones de las nuevas identidades juveniles se desarrollan en los contextos diversos.

CAPÍTULO IV. YU KMAQALH 'LO QUE SE COSECHÓ'

En lo personal, es bien interesante qué justo cuando inicio este apartado me viene la imagen de las milpas que realizan en las comunidades *masapijini* (Tepehua), y que muchas veces es ahí donde aprendí gran parte de lo que es la vida, la vida comunitaria, el trabajo de la mano vuelta, el delicado cuidado del maíz y de la vida. Y se traen al presente, las imágenes de las mujeres *masapijini* que cargan la leña a espaldas y son estas imágenes con rostros indefinidos en pleno sol y los pies pisando charcos y lodos, que traen consigo los productos de la milpa, esas imágenes que evoco, se veían reflejadas en Doña Chana y Don Maurilio (abuelos paternos). Veo los rostros y en mi cabeza escucho las charlas y pláticas con las personas de las comunidades *masapijini* y de otras culturas de la región Huasteca Veracruzana y de la región Otomí-Tepehua en el estado de Hidalgo.

Y por lo tanto determinar que el diálogo que se establece, es el mismo que se desea dejar escrito en el presente capítulo, queda claro que en la experiencia que vamos a plasmar a continuación, no alcanzaría la mínima parte del camino que hemos recorrido, porque hay mucho de qué platicar, pero en esta ocasión, nos ocupará narrar las acciones en torno a lo lingüístico, en la experiencia con la lengua *lhimasipij* y lo que fue detonando en otros proyectos sobre la diversidad lingüística y cultural que se ejecutaron en los diferentes espacios y contextos radiales. Hoy pensando en concluir, apenas estoy comenzando.

4.1 Experiencias de la revalorización de las lenguas originarias en los medios de comunicación

A continuación, se presentará un ejercicio de revalorización de la diversidad lingüística de los pueblos y comunidades, buscando a la par, la sensibilización de la sociedad en general sobre la importancia de la lengua *lhimasipij*. Tomando en cuenta, que cada una de las lenguas indígenas representa una visión, una forma distinta de ver el mundo, tienen y merecen el mismo valor que todas, sin sobreponer una a la otra.

Por ello, se presenta la construcción y desarrollo de una serie de programas radiofónicos que favorecieron el proceso de revitalización lingüística mediante el uso de los medios de comunicación, especialmente el uso de la radio y de las plataformas en donde se desarrolla su transmisión.

En este sentido, podemos determinar que cada proyecto radiofónico implicó la participación de las y los integrantes del colectivo de trabajo, de tal forma que cuando hablamos del proceso hablamos de todas y todos.

La construcción refleja el pensamiento y el sentimiento de los participantes a través de la voz de quienes buscamos generar procesos de sensibilización.

4.1.1 Proyecto Aprendamos *Lhimasipij* (tepehua)

A inicios del año 2020, se plantea el proyecto denominado “*Aprendamos Lhimasipij* (tepehua)”, con el propósito de implementar una estrategia de difusión y revalorización de la lengua *lhimasipij* a través de cápsulas radiales, a la vez, generar material de audio que ayude a la enseñanza de la lengua en los espacios educativos regionales. Por lo que, el proyecto cobra vida a partir del 20 de febrero del año 2020, donde la comunidad de Nuevo Chintipán se reúne en asamblea comunitaria donde se respalda el proyecto.

Es necesario mencionar, que este planteamiento, también buscó visibilizar a las lenguas maternas, y dejar constancia que se pueden realizar diferentes acciones para su evolución, fortalecimiento y difusión, utilizando las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) además, de que nos permite acumular un acervo lingüístico y cultural que pueda servir de consulta para un público general interesado en el aprendizaje de una lengua nacionales.

Con esta visión nació el proyecto *Aprendamos Lhimasipij* (tepehua), con el respaldo de comunidad de Nuevo Chintipán, Tlachichilco, Veracruz, ubicada en la región Huasteca Baja. La lengua materna en ese territorio es el tepehua de la variante lingüística *lhiimasipij* (tepehua del oeste). Según datos del INEGI, 2020 esta

comunidad tiene una población total de 423 habitantes de los cuales 222 son población femenina y 201 población masculina.

Al igual que otras comunidades hablantes de lenguas nacionales, en las últimas décadas, en la comunidad de Nuevo Chintipan, se observan fenómenos de clasismo, racismo y discriminación sobre todo por el caciquismo existente y el ejercicio del poder de las autoridades municipales ante las comunidades originarias de la región.

Por otro lado, se puede mencionar las expresiones que las abuelas, los abuelos y los padres y madres de la comunidad, sobre los castigos severos que recibieron por hablar sus leguas en los centros educativos, centros de salud y/o espacios públicos.

Derivado de estas experiencias los ha orillado a que de alguna manera la lengua y la misma cultura se hayan venido desvaneciendo. Por tal motivo, se observa que las últimas generaciones de los habitantes de los pueblos de la Huasteca Veracruzana han crecido con la idea de que hablar una lengua es motivo de discriminación, por lo que no existe como tal un arraigo cultural y lingüístico.

Desarrollar este tipo acciones requiere la suma de las personas de la comunidad hablantes de la lengua, pero también, se requiere la participación de las instituciones públicas y de la sociedad civil, es por ello, que se inicia la gestión en el INPI, Sede Huayacocotla, Veracruz; para conseguir los apoyos necesarios, así mismo, facilitar los procesos de planeación y producción de materiales auditivos que fomentarán la lengua *lhimasipij*.

El acercamiento con el INPI para este planteamiento, buscó fortalecer la lengua *lhimasipij* (Tepehua), y realizar la producción de audios didácticos que permitan la generación de un proceso de valorización lingüística al pueblo tepehua, particularmente con la comunidad de Nuevo Chintipan, Tlachichilco, Veracruz.

Imagen 3

Entrega de apoyos comunitarios de parte del INPI



Descripción: Reunión de autoridades de la comunidad de Nuevo Chintipan, Xalame y Chintipan con los responsables de proyectos de comunicación intercultural y medicina tradicional con la presencia del INPI-Huayacocotla. Chintipan, Tlachichilco, Veracruz.

Fuente: Araceli Sampayo Badillo, 2021.

4.1.1.1 Diagnóstico

Ante la aprobación y el respaldo comunitario, y a pesar, de que el proyecto se planteó a principios del 2020, las actividades se fueron desarrollando de manera paulatina derivado de la contingencia sanitaria producida por el COVID-19, que derivó en una pandemia que puso de cabeza al mundo entero, y que trastocó de una y otra manera las comunidades de la Región Huasteca Veracruzana, quienes accionaron para proteger a la población, lo cual no permitió una movilización como en cualquier otro momento. La comunidad de Nuevo Chintipán no fue la excepción. Fue entonces, que el 2021 cuando se reúne y se inició a procesar la información que nos permite saber a grandes rasgos del estado de la lengua y, por otra parte, la generación de un vocabulario base en la lengua *lhimasipij* y la identificación en

los contextos de uso de estas palabras. Las pocas reuniones y las pláticas informales del 2020 al 2021 fueron los espacios precisos para este proceso.

En este sentido, como parte de este intercambio de información que se llevó a cabo, permitió un reconocimiento de las prácticas sociales del lenguaje en los distintos contextos, en primer momento, en las visitas en las comunidades fue necesario observar los espacios comunes y escuchar el habla de las personas, identificando algunas palabras. Por ejemplo, si era un espacio de encuentro entre familias y vecinos se escucharon los saludos: *maqlhtunkún*, *maqlht'o'oxay*, ¿*untay tap'incha*? ¿*Tacha unit'acha*? Otro ejemplo es en la compra y venta, donde se escucharon los números: *laqatan*, *laqat'uy*, *lat'ut* y otros que dependió si compraron cierta cantidad de algún producto o en el momento de informar de un costo. Y así sucesivamente, fuimos registrando una serie de palabras según el contexto la práctica de la vida cotidiana de las personas hablantes de la lengua *lhimasipij* en las comunidades de Tlachichilco.

Para esta sistematización, podemos determinar una serie de valoraciones cualitativas en el uso de la lengua. En este sentido, se enmarca tres espacios/ámbitos donde la población utiliza el *lhimasipij*:

Familia y espacios comunitarios. En este ámbito se observan las siguientes prácticas de lenguaje: compartir de manera oral experiencias personales y familiares a partir de la compartencia de información sobre las actividades que permiten intercambiar acontecimientos comunitarios que generan la convivencia; como, por ejemplo: en el seno de las familias tepehuas, se transmite la información para “curar” un metate, donde las abuelas y las madres indican a sus nietas e hijas la forma en que debe tratarse un metate ‘*xba'at*’, es decir, indican que con la ayuda de un machete le van picando la base en donde se muelen los granos o se repasa la masa, de tal forma, que la mano del metate ‘*jamaka*’ se deslice y muele de manera uniforme, de no hacerlo los granos o la masa pasa martajado y por lo tanto a la hora de su cocinado, se parten o no alcanzan a “esponjarse” las tortillas.

En el caso de las actividades donde intervienen los hombres, se transmite en la lengua tepehua la forma de “apilar” el maíz, el cual consiste en elegir un espacio libre de humedad y que este ventilado, posterior a ello, se ocupa madera para construir la troja que es una estructura que almacena y protege de la intemperie a los granos; de tal forma, que cuando se acomodan las mazorcas se hacen por filas entretejidas de las mismas evitando que se caigan, esta forma es muy particular de cada familia, y su aprendizaje requiere de la observación y la práctica.

Difusión del conocimiento local: En este ámbito se pudo detectar que los hablantes de la lengua buscan, seleccionan y comparte información de interés comunitario; desarrollan espacios para la interpretación de la información; intercambian conocimientos socioculturales en aras de la diversidad cultural y lingüística; difunden información de interés común en su propia lengua; lo anterior lo desarrollan en espacios comunitarios y públicos.

De lo anterior, se puede expresar que se da la organización y la participación social a partir de las “faenas”, que es el trabajo comunitario realizado por hombres y mujeres, que se puede desarrollar para la realización del trabajo en el campo, como es el caso de la siembra o cosecha del maíz, donde las personas apoyan en su siembra o recolección y que obtiene un beneficio mutuo y/o en el trabajo que se desarrolla en los rituales, donde las mujeres trabajaban de manera conjunta para la puesta del altar o la preparación de los alimentos que se compartirán.

Interacción con la naturaleza: En relación con el tercer ámbito, se pudo observar que los hablantes de la lengua, transmite conocimiento al compartir relatos de la tradición oral mediante la transmisión oral entre abuelos y nietos; por otra parte, se comparten experiencias de vida particular y comunitarias; así mismo se hace una transmisión de los consejos que da la gente adulta o sabios locales para la convivencia con la naturaleza y el entorno.

En este sentido, podemos mencionar que cuando se inicia la siembra de la milpa, se desarrolla un dialogo con los entes del territorio donde se les pide su ayuda para que las personas puedan trabajar la tierra, que no les falte el agua a sus matas,

que el sol no les llegue a quemar mucho, y que el viento no los llegue a tumbar y para ello les ofrendan con comida, bebidas, tabaco, copal, ceras, flores y recortes de papel.

Lo anterior, nos permitió darnos una imagen de la construcción social de la lengua y su uso en la población donde se realizó el proyecto “Aprendamos *Lhimasipij*” y por lo tanto el uso del *lhimasipij* derivó en la clasificación de campos semántico, tales como:

Contenido:

1. Saludos y despedidas
2. Intercambio de información personal
3. Parentesco familiar
4. Los números
5. Los animales
6. Las frutas
7. Las verduras y legumbres
8. Los alimentos
9. Los utensilios de cocina
10. Las partes de cuerpo
11. Las herramientas del campo
12. Los árboles
13. Las plantas medicinales
14. Los colores
15. Los sabores
16. Los olores
17. Los elementos de la naturaleza.
18. Los rituales y las festividades de la comunidad
19. Los valores

De estos campos semánticos, se derivaron 25 audios, cada audio contiene de 10 a 15 palabras por campo con un formato de podcast con una duración entre 2:30



a 3:00 minutos, en diálogo a dos voces (femenina y masculina), donde se aprende las palabras la lengua *lhimasipij* y su traducción al español, posteriormente se hace un ejercicio de repetición de las palabras, como por ejemplo al saludar a una persona se le dice *maqlhtunk'un*, que significa buenos días, el cual se repite al final de cada audio.

4.1.1.2 Grabación, montaje y reproducción de cd's

En esta etapa de trabajo, se preparó la pareja radiofónica para la locución. Fue interesante porque algunos se animaban, sin embargo, les ganaba los nervios a ver el equipo de grabación, al final, se logró concretar una voz femenina y masculino. Por lo que se procedió a la grabación de los 25 guiones. En esta parte del camino fue necesario que algunas personas de la comunidad escucharan la grabación de las voces que, posteriormente, permitió emitir algunos comentarios y observaciones. Por ejemplo, Carlos Rayón Canuto y Don Fidel Rayón Antonio, dijeron que en la comunidad de Nuevo Chintipan la palabra *tanti* (significado) le faltaba el prefijo ja- por lo que mencionaron que era necesario corregir la grabación por *jatanti*. Y así sucedió y se retomó la opinión de las personas.

Después de la corrección de la primera grabación de las voces se procedió al montaje y producción a cada una de las cápsulas que consistió en la mezcla y fusión de las voces, cortinas musicales y ambientación, lo cual sucedió a finales del 2021 y a inicios del 2022.

Debido al apoyo que se tuvo del INPI en la adquisición de un equipo básico para la grabación, fue también necesario informar de los avances en cada etapa y proceso.

Para el producto final, fue necesario realizar un tiraje de cd's con una cantidad de 150 piezas para devolución en la comunidad de Nuevo Chintipan, pero también la entrega de otras comunidades hablantes de la lengua *lhimasipij*, además, de la distribución en los centros educativos de nivel básica y media superior del municipio de Tlachichilco, sobre todo donde hay estudiantes que hablan la lengua.

4.1.1.3 Compartencia de resultados

La compartencia de las capsulas se desarrolló en espacios educativos, comunitarios y en los medios de comunicación con el propósito de incentivar y sensibilizar el uso de la lengua Tepehua, como parte de los compromisos que se acordaron con la comunidad de Nuevo Chintipan, que respaldó el proyecto.

En este sentido, se presenta la forma en que se desarrolló la socialización de las capsulas que contribuyen a la revalorización de la lengua.

4.1.1.3.1 El primer encuentro de mujeres *masipijnin* (tepehuas)

Se presentó y distribuyó el CD's de los audios en el evento denominado "El primer encuentro de mujeres *masipijnin* (tepehuas)" que se llevó a cabo el 3 de septiembre del año 2022, en el marco del 5 de septiembre "Día de la Mujer Indígena", que se desarrolló en la galera de la comunidad de Chintipan, Tlachichilco, Veracruz. En este evento estuvieron presentes, habitantes y autoridades de las comunidades de Nuevo Chintipan, Xalame, El Coyol, Tierra Colorada, la comunidad anfitriona y la Cabecera municipal de Tlachichilco, además, hubo presencia de las autoridades y representantes escolares del nivel básico y media superior de las comunidades *masapijini* de Tlachichilco. Por otra parte, hizo presencia el Ing. Héctor Valencia Mendoza, Director del INPI Huayacocotla y la C. María Luisa Santes Santes, Directora General del Instituto Veracruzano de Asuntos Indígenas (IVAIS).

Ante la presencia de parteras, hierberas, hueseras, curanderas y otras mujeres sabias, se presentó el material de audios, mismo que se les hizo entrega tanto a las autoridades de las comunidades *masapijini*, las instituciones educativas y el público en general asistente.

Cabe mencionar, que a todas las autoridades comunitarias y educativas se les entregó un paquete de cinco a diez discos con el fin de que utilicen en la labor de la enseñanza de la lengua *lhimasipij*, en tanto, a las autoridades locales se les

hizo la entrega para difundir, pero también, con la finalidad contar con un material de consulta en sus comunidades.

Imagen 4

Entrega de material de audio a comunidades masipijnin



Descripción: Evento en el cual se presenta y se distribuye en primer momento, la producción de las 25 cápsulas, como resultado del proyecto “Aprendamos Lhimasipij (tepehua)”.

Fuente: Carlos Alberto Cruz González. (2025).

4.1.1.3.2 Reunión con autoridades de la comunidad de Nuevo Chintipán.

El 1 de octubre del año 2022, se realizó la devolución de la grabación de los audios, en presencia de las autoridades locales de la comunidad, donde las autoridades retroalimentaron los resultados del proyecto general, desarrollando comentarios como el vertido por Carlos Rayón Canuto (promotor del INPI) quien dijo: *tachā klakjunichā, kinchibintik’an jantū maksk’ini kats’anqalh. Kala’aqteju’ tan kamakakalh ani litapatsā yu kalaqtsítapasalh yu lhimasipij*, que traducido es “(...) como les digo en la comunidad, nuestra lengua no debe perderse. Por eso es

necesario respaldar estos trabajos que nos ayude a visibilizar y fortalecer la lengua Ihimasipij”.

De igual forma, el Sr. Mario Canuto Ríos, curandero y catequista y subagente de la comunidad, comentó *“que la lengua representa nuestra identidad, una forma de ver el mundo, nosotros nombramos los animales, las hierbas, los lugares sagrados, con la lengua podemos decir en qué pueblo pertenecemos”*. Y que posteriormente recalcó: *“que es muy importante hacer trabajos para motivar a los niños y no olviden el Ihimasipij”*.

De lo anterior, nos permitió generar un espacio de dialogo, donde los integrantes de la junta reflexionaron en torno a los comentarios, expresaron sus opiniones, experiencias y sentires, lo que provocó que vieran en los audios como una herramienta que permitiera que la lengua tepehua no se pierda, sino por el contrario se utilice para que en las escuelas, las casas e incluso en las reuniones se use para que se siga escuchando la lengua, además se preguntó que si los audios se transmitirían por la radio para que pudieran prestar atención e invitar a la comunidad a escucharlos, y ver que lo que ellos y ellas firmaron como proyecto ahora es parte de su cultura y escucha.

De tal forma, que la concreción del proyecto se hizo relevante porque aporta en el fortalecimiento lingüístico y cultural, en la medida que actores sociales, autoridades locales, autoridades de gobierno participaron en la construcción del mismo, asumiendo con ello el compromiso para su difusión en los espacios y el resguardo del material como un legado comunitario que sirve como un instrumento de aprendizaje en la comunidad.

Imagen 5

Entrega de material de audio a comunidades masapijnin



Descripción: Entrega del material de audios (25 capsulas) a las autoridades locales y vecinos, en la comunidad de Nuevo Chintipan, Tlachichilco, Ver.

Fuente: Carlos Alberto Cruz González, (2022).

En este sentido, el proyecto aprendamos *masapijini* (tepehua), tiene una pertinencia cultural, en tanto, contiene la palabra y el aval de la comunidad, se desarrolló entre y con los miembros de la misma; y cuya utilización trascendió a los espacios de enseñanza de la lengua *lhimasipij* en las escuelas primarias de Tierra Colorada y Chintipán, pertenecientes al municipio de Tlachichilco.

Asimismo, actualmente se utiliza como material didáctico en los cursos de enseñanza de la lengua *lhimasipij*, como segunda lengua, que otorga la Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas (AVELI), así como, en la participación de los talleres de enseñanza de la lengua *lhimasipij* en el Foro Internacional de Lenguas

Maternas por el Mundo, evento académico que desarrolla anualmente la Universidad Veracruzana, a través del Cuerpo Académico en Consolidación “Revitalización y mantenimiento de las lenguas y culturas de los pueblos originarios” (UV-CA-527) adscrito a la UV-Intercultural y de la Facultad de Idiomas. La funcionalidad que tiene este material, es que los aprendices identifican los sonidos, al mismo tiempo que les permite tener un vocabulario básico. El material de audio, tiene esa facilidad de tenerlo en la nube o almacenarlo en un dispositivo portátil y disponer del mismo en cualquier momento.

Por otro lado, este material también ha servido en talleres y charlas sobre la diversidad lingüística y cultural, que, al combinar la plática con estos audios, acerca a la audiencia a la curiosidad de conocer la lengua, además, de la sensibilización entorno a la riqueza lingüística que existe.

4.1.1.4 *Aprendamos Lhimasapij (tepehua) en los programas radiales.*

Uno de los propósitos del proyecto aprendamos *Lhimasapij* (tepehua) es difundirlo a través de los medios de comunicación o plataformas digitales, sin embargo, la apuesta fue buscar espacios radiofónicos que alcanzan a las poblaciones hablantes del *lhimasipij* y de otras lenguas para incentivar y motivar el uso de la misma lengua.

En primer momento de compartir estos materiales de audio fue en la radio de XEZON “La Voz de la Sierra de Zongolica”, una radio que se ubica en Zongolica, Veracruz, México y que transmite con 10 mil watts de potencia. El 10 de junio del 2022 en el programa “Voces y Sentimientos con Tradición” se tuvo la oportunidad de platicar sobre el proyecto, sus objetivos y el respaldo comunitario que se tuvo que a la par, se reprodujeron los materiales de audio.

Por otro lado, este material *lhimasapij* sirvió de insumos importantes para los programas de radio revistas denominadas *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz “Voces Indígenas de Veracruz” y *Kintapuwankán nitu lakagsputma kintachiwinkán* 'Nuestros pensamientos: Voces que resisten' (del que más adelante, se platicará como acciones estratégicas).

4.1.2 Radiorevista *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz* “Voces Indígenas de Veracruz”

Una de las acciones que se realizó para el fortalecimiento de la lengua *Ihimasipij* y las otras lenguas maternas de Veracruz, fue el trabajo de colaboración con instituciones como la AVELI, organismo descentralizado, que tiene por objetivo, “promover el desarrollo, estudio, preservación, fortalecimiento y difusión del uso de las lenguas indígenas existentes en la Entidad” (AVELI, 2024, pág. 2) y que desarrolló un vínculo de trabajo con la UPAV, con el propósito de llevar acciones de manera interinstitucional para promover las lenguas nacionales de Veracruz.

En este sentido, a principios del año 2021 en coordinación con el Mtro. Victoriano de la Cruz Cruz, como Subdirector de Investigación en la AVELI, y como una necesidad que tiene esta institución para difundir y dar a conocer a través de los medios de comunicación sobre la diversidad lingüística y cultural de Veracruz, se plantea de manera conjunta un proyecto de programa de radio, cuyo contenido, ayude a visibilizar la riqueza de las lenguas, pero también, la situación que guarda cada una de ellas. Con esta visión, se aterrizó la idea de un programa de radiorevista, la cual permitiera la creación de contenidos radiofónicos con información acerca de las lenguas de Veracruz, con la participación de hablantes de las lenguas indígenas, especialistas e instituciones que tienen la tarea de ejecutar los derechos lingüísticos de los Pueblos Indígenas.

A mediados del 2021 se realiza una propuesta de un formato de programa radiofónico con una estructura de radio revista, la cual se define como:

Una modalidad de programa en el que se combina la información y opinión con el entretenimiento y el espectáculo. No es un programa exclusivamente informativo (...) No se define tanto por la homogeneidad de sus contenidos cuanto por la estructura que encierra y organiza la diversidad de los contenidos. (Cebrian Herreros , 1994, p. 481)

En este sentido, se planteó con dos titulares en el programa y con un contenido temático, con entrevistas presenciales y/o grabadas, complementado información con cuñas o spots sobre datos estadísticos y de información cualitativa sobre las lenguas y al mismo tiempo se compartía música popular de las regiones del Estado de Veracruz.

En junio del mismo año, la AVELI y UPAV llevan a cabo una reunión para dar a conocer la propuesta en la cual estuvimos inmersos en su elaboración, y a la vez, se establecieron algunos acuerdos del trabajo de colaboración y se determinó, que sería un programa coproducido. Por un lado, la AVELI, toma la tarea de realizar la parte de preproducción que consistió en llevar siempre una propuesta de agenda temática trimestral, investigación, programación de entrevistas, realización de escaletas y vestir el programa. Además de la producción de insumos como spots, cuñas, entrevistas grabadas o algún otro material de audio.

Por otro lado, UPAV, pone a disposición el espacio para la transmisión vía streaming, una transmisión por internet, pero, además, en su plataforma de las redes sociales como el *Facebook life*. Este programa no solo es audio, sino también, en pantalla y en vivo, ofreciendo voz e imagen. Por lo que la UPAV, apoya con una infraestructura de transmisión y un equipo humano para la realización del programa.

Construcción del Proyecto de radiorevista *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz'

Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz', es un proyecto de producción radiofónica, con un enfoque de comunicación popular, y con el objetivo, principalmente, de buscar el fortalecimiento lingüístico y cultural de los pueblos de Veracruz, a través de las TIC, que busca la participación de actores comunitarios, colectivos, especialistas en la lingüística; mujeres y hombres hablantes de lenguas indígenas, instituciones y otros actores que tienen el interés en difundir la riqueza lingüística y cultural de Veracruz y del país.

La principal característica de este formato radiofónico, es un programa multilingüe que tiene como propósito reflexionar y difundir la diversidad cultural y lingüística del Estado de Veracruz, de sus pueblos originarios, saberes, costumbres, música tradicional y narrativas de la tradición oral.

Esta radiorevista se creó con el objetivo, de promover la diversidad lingüística y cultural de nuestro Estado de Veracruz mediante un programa de radio en diferentes lenguas indígenas presentes a lo largo de la entidad veracruzana. Además, sensibilizar a la audiencia para que conozca la diversidad lingüística, y a su vez, valorar las diferentes cosmogonías de los pueblos.

Por el tipo de formato está dirigido al público en general, pero particularmente enfocado en la población de los Pueblos Indígenas. Por otro lado, el contenido de la programación se entreteje con la palabra de las personas hablantes de las diferentes lenguas nacionales de Veracruz, especialistas, autoridades de las instituciones gubernamentales y de la sociedad civil; la música de las diferentes regiones del estado y del país y la participación del auditorio a través de sus comentarios en las redes sociales o vía telefónica.

La programación es semanal, los miércoles de 9 a las 10 horas del día con una duración de 60 minutos. La modalidad de transmisión fue vía *streaming* en la página oficial de UPAV y *Facebook*.

Cabe mencionar que la participación de las instituciones es crucial para esta acción. En primer lugar, la AVELI, cuenta con personal que tiene el conocimiento de los pueblos indígenas, hablantes de las lenguas nacionales de Veracruz. Conocedores de sus cosmovisiones y con un interés de fortalecer la lengua, la cultura, además, de buscar los espacios y sumar esfuerzos en el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Originarios. Como una institución del Estado, tiene la obligación de cumplir con sus objetivos favoreciendo las lenguas indígenas de Veracruz.

Por otro lado, la participación de la UPAV es fundamental ya que proporciona el espacio para la transmisión de los programas en vivo en las modalidades de audio



y visual en la difusión de las lenguas. Además, dispone de la infraestructura y equipo tecnológico para la transmisión vía *streaming*, y del equipo humano para la realización de cada transmisión.

4.1.2.1 Solamente entre todas y todos podemos más

Para la ejecución del proyecto radiofónico *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz', fue importante la consolidación de un equipo de trabajo. En este sentido, desde la AVELI, se nombró a dos personas como responsables del programa. Dentro de sus actividades tenían que desarrollar las etapas de preproducción, producción y la posproducción. Además, el formato de programa exige la participación de dos personas para la locución e interacción, con la intención de hacer escuchar dos o más lenguas.

En el inicio del programa radiofónico se nombró como responsable a María de los Ángeles Mondragón Domínguez. Ella, es originaria de la comunidad zoque del Ejido La Nueva Vida, del municipio del Valle de Uxpanapa, Veracruz. Es hablante de la lengua *otetzame* (zoque), variante de Chapultenango, es una persona que tiene una formación profesional como Licenciada en Gestión Intercultural para el Desarrollo por la Universidad Veracruzana.

En su trayectoria académica, realizó trabajos de investigación y de gestión en las comunidades de su región. Dentro de sus actividades concretas: ha participado como facilitadora en talleres para el fortalecimiento y revalorización las lenguas nacionales, particularmente en la lengua zoque. Durante su participación en este programa de radio *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz', estuvo como personal de la AVELI en el puesto de lingüística zoque.

Por otro lado, desde el inicio del proyecto radiofónico hemos estado acompañando, primero, porque tenemos la experiencia de realizar trabajos de producción de contenidos radiofónicos. Segundo, tenemos un interés en particular de desarrollar este tipo de proyectos. Tercero, estamos convencidos de aprovechar

las TIC, como herramientas que permiten el intercambio, difusión, interacción y fortalecimiento de las lenguas nacionales de Veracruz y sus culturas, además de manifestar nuestra forma de pensar y las necesidades que existen. Por último, se da esta oportunidad de coyuntura con la experiencia que hemos hecho en la producción radiofónica, el cursar estos dos años la MEIS, por último, el estar laborando en la AVELI.

Somos dos personas María de los Ángeles Mondragón Domínguez e Inoscencio Flores Mina quienes comenzamos como responsables de este proyecto radiofónico desde septiembre del 2021. En diciembre del 2021, la compañera *otetzame*, decide dejar este proyecto porque termina la relación laborar con la AVELI y se regresa a su región de origen (Sur de Veracruz), más adelante hubo una participación en los programas de acuerdo a sus posibilidades para seguir fomentando la lengua zoque y la cosmovisión de la misma.

Desde enero de 2022, este programa *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz' se le ha dado seguimiento, gracias al aporte y apoyo del colectivo entre compañeras y compañeros hablantes de las lenguas nacionales de Veracruz, y que son parte del personal técnico y operativo de la AVELI y que formaron parte del colectivo para este proceso.

Fue muy importante la participación de personas hablantes de otras lenguas, como es el caso del Mtro. Victoriano de la Cruz Cruz, hablante náhuatl de la Huasteca veracruzana, originario de la comunidad de Tepoxteco, Chicontepec, Veracruz. Escritor en lengua indígena, intérprete/traductor en el ámbito de justicia en lengua náhuatl y en español; productor de contenidos radiofónicos, facilitador en la enseñanza en la lengua náhuatl. Subdirector de Investigación en la AVELI en el periodo 2021 al 2023. Además, de una amplia trayectoria en otros ámbitos como de derechos de Pueblos Originarios, académicos entre otros. Fue muy necesario el respaldo y acompañamiento de esta acción radiofónica, además, de contribuir como hablante del náhuatl, especialista y con la voz e información en las producciones de materiales de audio y logístico.

Imagen 6. Victoriano de la Cruz Cruz



Mtra. Mariana Alicia García Pérez, hablante de la lengua náhuatl del Centro. Originaria de la comunidad de Xochitla, Mixtla de Altamirano, Veracruz. Escritora y autora de materiales didácticos y otros materiales en lengua náhuatl. Además, es facilitadora de cursos en lengua náhuatl especialmente en la variante del Centro de Veracruz. Marianatsin, como algunas personas cercanas la conocen, tiene una gran experiencia en el trabajo en el sector educativo indígena en Veracruz, en nivel preschool como docente frente a grupo y en la parte administrativa. En los últimos años estuvo como lingüista en la AVELI, y actualmente es encargada de la Sección de Planeación y Seguimiento de Proyectos Lingüísticos en esta institución.

Imagen 7: Mariana Alicia García Pérez



Uno de los aportes que realizó la compañera Mariana, es el compartir la experiencia que ha venido generando en la enseñanza de la náhuatl, particularmente con el canto y el juego en las transmisiones en vivo. Además, de manera colectiva y con su acompañamiento, se creó una sección radiofónica que lleva por nombre *Matimomachtikan totlahtolwan* 'Aprendamos nuestras lenguas', como parte del contenido del programa *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz'.

Lic. Dionicia Márquez Pascual, hablante de la lengua *nuntajiyi* (zoque popoluca). Originaria de Soteapan, Veracruz. Es traductora en su lengua indígena y viceversa, también, es facilitadora de enseñanza de la lengua *nuntajiyi* como segunda lengua.

Imagen 8: Dionicia Márquez Pascual



Descripción: hablante de la lengua Nuntajiiyi' (zoque popoluca) originaria de Soteapan, Veracruz.
Fuente: Fuente: Inoscencio Flores Mina, (2023).

La compañera 'Dioni' (cómo la llamamos en el colectivo, ha compartido su voz y sabiduría para la producción radiofónica. De hecho, es importante mencionar, que ella, en los inicios del programa no quería prestar su voz por miedo al micrófono, sin embargo, poco a poco se fue adaptando a estos aparatos, al grado que actualmente mucho de la producción de materiales de audio incluye su voz en lengua *nuntajiiyi'* y español, desde rúbricas de entradas y salidas, de algunas secciones, campañas radiofónicas en torno a los derechos lingüísticos y culturales, entre otras. Además, participó y lo sigue haciendo en los programas en vivo

compartiendo de su cultura, gastronomía, saberes y otros conocimientos del pueblo del pueblo zoque popoluca.

Muchas voces fueron necesarias para realizar este programa y su contenido, por ello, la colaboración de la Mtra. Leonarda Hernández Hernández, quien es originaria de la comunidad de El Limón, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Su participación, consistió desde el compartir su palabra a través de los programas en vivo difundiendo la lengua náhuatl, platicó sobre la vida comunitaria, sobre todo, de su comunidad natal.

Imagen 9: Leonarda Hernández Hernández[†]



Descripción: hablante de la lengua náhuatl de la Huasteca veracruzana, originaria de la comunidad de El Limón, Ixhuatlán de Madero, Veracruz.
Fuente: Fuente: Dionicia Márquez Pascual, (2024).

Otra de las cosas que abonó la compañera, es la difusión a través de este espacio, la publicación materiales textuales en la que ella misma, fue de su autoría

con el apoyo de las instituciones gubernamentales, como es la AVELI y otras. Leonarda, también participó en varias producciones radiofónicas en la que formaron parte del contenido de esta radiorevista *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz* 'Voces Indígenas de Veracruz'.

Antrop. Nancy Jimenez García, hablante de la lengua tutonakú de la región del Totonacapan. Nancy, como le llamamos las personas que la conocemos comparte charlas, pláticas que van en torno a la concientización y revalorización de la diversidad lingüística y cultural, generalmente en las escuelas de nivel básica, además, de participar en cursos o diplomados en la formación de servidores públicos en Veracruz.

Imagen 10: Nancy Jimenez García



Descripción: Tutunakú, de la región Totonaca.
Fuente: Fuente: Inoscencio Flores Mina, (2023).

Dentro de las actividades que contribuyó en el programa de *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz* 'Voces Indígenas de Veracruz', es la prestación de la voz

para la producción de campañas con las temáticas de derechos lingüísticos, derechos de los Pueblos Indígenas, género, entre otros temas. Quedó como responsable en coordinar la preproducción de la runa sección que lleva por nombre *Kunayi* 'el reverdecer de la palabra', el cual tiene por objetivo, dar a conocer los diferentes saberes y cosmovisiones de los Pueblos Indígenas de Veracruz.

Lic. Ana Cristina Francisco Salazar, hablante de la Tsa Ju Jmí (chinanteca), originaria de la comunidad Poblado Uno Ideal de Arriba, Tierra Blanca, Veracruz; ella, es traductora en la lengua chinanteca. Dentro de su aportación en el programa radial, compartió sobre la gastronomía y a lengua chinanteca en los programas en vivo. Además, tradujo y prestó su voz para la producción de spots y campañas radiofónicas.

Imagen 11: Ana Cristina Francisco Salazar



Lic. Miguel Gaona Pérez, hablante de la lengua Tutunakú de la Sierra, originario de Coxquihui, Veracruz. Tiene interés por los temas de los derechos humanos desde un enfoque del Pluralismo Jurídico. Es facilitador en cursos en la enseñanza de la lengua Tutunakú de la Sierra como segunda lengua; es traductor y perito intérprete en lengua indígena viceversa.

Imagen 12: Miguel Gaona Pérez



La aportación en el programa radiofónico *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz', ha sido importante, en abrir debate y análisis sobre el derecho positivo, justicia positiva y los sistemas normativos comunitarios de los Pueblos Indígenas, además, de compartir las experiencias, saberes y cosmovisiones del pueblo Totonaco. El compañero Miguel, siempre apoyó en la producción de materiales de audio que formó parte del contenido de esta radiorevista.

La conformación de este colectivo y como equipo de trabajo, fue elemental para el desarrollo del programa radiofónico, y que, a su paso, se sumaron otras

colaboraciones que nutrieron con su conocimiento lingüísticos y cultural. El Mtro. Noel Pérez Pérez hablante de la lengua Hñähñü de la variante ñuhü (otomí de la Sierra), el Mtro. Félix Antonio Jáuregui, hablante del náhuatl del Sur de Veracruz, quienes, con su aporte en la traducción, realización de vocabularios, recopilación de saberes comunitarios se generan una serie de materiales de audio que alimentaron la producción radiofónica.

4.1.2.2 La producción de la radiorevista *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz'*

En producción de la radiorevista de *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz'*, desde su inicio como creación de contenido radiofónico, septiembre 2021 a julio de 2024, se realizaron un total de 112 programas, las cuales se transmitieron completamente en vivo (en tiempo), a través de la plataforma vía *streaming* en la página: <https://www.upav.edu.mx>, y *Facebook Live*: <https://www.facebook.com/upav.edu>, en un horario de 09 a 10 de la mañana en los días miércoles. En este sentido, el total de programas transmitidos trataron temas relacionados con la situación de las lenguas indígenas; la diversidad lingüística; la organización comunitaria de las comunidades; los sistemas normativos de las comunidades indígenas; la gastronomía y festividades; los rituales y los sistemas de agrícolas; los derechos humanos y lingüísticos; en el que participaron aproximadamente 120 personas entre especialistas, actores sociales, académicos y gestores culturales, los cuales tuvieron la organización del grupo de trabajo de la AVELI.

Cabe mencionar que, para la realización de este programa radiofónico, fue necesaria la planificación trimestral con una agenda temática, relacionadas con la diversidad lingüística y cultural. Enfocadas en el análisis, situación, desarrollo, evolución, difusión y desafíos de las lenguas de Veracruz y en todo el país. También, se trataron temas de prácticas culturales compartiendo la sabiduría, cosmovisión, simbolismos y espiritualidad, sin dejar a un lado, los temas de

derechos de los Pueblos Indígenas. En este sentido, la participación de actores, sabias y sabios, artistas y autoridades comunitarios, fue necesario e importante, además de la participación de especialistas,

Cada uno de los programas en vivo, tuvo como objetivo el análisis, la reflexión en torno a la temática, en donde, poner la palabra sobre la mesa de las personas que participaron en cada momento fue uno de los propósitos para escuchar la viva voz y de sus sentipensares acerca de las situaciones que aquejan no solo en los aspectos lingüísticos y culturales, sino también, fueron espacios de discusión en torno a los derechos humanos especialmente los derechos de los Pueblos Indígenas, sus territorios, la soberanía alimenticia; ámbitos de la salud, educación, justicia, cambio climático entre otras problemáticas emergentes.

La voz a través de las lenguas nacionales en los programas fue importante para mantener el intercambio de comunicación entre las personas desde la emisión de información y las personas receptoras (radioescuchas), de hacer programas con pertinencia lingüística y cultural. Por ello en las locuciones se escucharon las lenguas *otetzame*, *hñähñü*, *nuntajñyi'*, *tsa ju jmí*, *tutunakú*, el *náhuatl* en sus tres variantes (Huasteca, Centro y Sur de Veracruz) y otras lenguas nacionales, pero principalmente la locución se realizó en la lengua *lhimasipij*, además del español.

4.1.2.3 Al aire: *Lhimasipij* en *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz* 'Voces Indígenas de Veracruz'

Desde la creación de esta radiorevista, se acordó con el colectivo que el nombre del programa, sería en una de las lenguas naciones que existe en Veracruz, fue así que se le denominó ***Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz*** nombre compuesto desde la lengua *lhimasipij*, que, dicho en español, significa **'Voces Indígenas de Veracruz'**.

El objetivo de ponerle el nombre en *lhimasipij* es básicamente porque el programa está dirigido a las lenguas, por lo que pareció razonable, que, al

enunciarlo, también contribuye en difundir la riqueza lingüística generando conciencia e incentivar a la revalorización por parte de las personas radioescuchas o televidentes.

Ahora bien, retomando de los datos anteriores, de los programas transmitidos desde septiembre 2021 a julio de 2024, en la que sumaron un total de 112 transmisiones, de estas, el 11.2% que equivale a 10 transmisiones dedicó a la lengua *Lhima'alh'ama'/Lhimasipij* con el fin de compartir y reflexionar sobre los procesos que han vivido los hablantes, la situación en la que se encuentra la lengua actualmente. Se platicó sobre su territorio, su cosmovisión, las prácticas culturales, la tradición oral y de los procesos de fortalecimiento lingüístico que se va desarrollando en los últimos años.

Estos 10 programas, el intercambio y diálogo tanto en locución y las personas invitadas en la gran mayoría fue *lhimasipij*. Se trató siempre de usar poco el español, sin la intención de minimizar, en este caso el español, sino también, darles espacio a las lenguas nacionales de Veracruz, que tiene una mínima parte en los medios de comunicación a diferencia del español.

En estos que se desarrollaron en vivo, las personas que compartieron la palabra y la voz, son campesinos, curanderos, albañiles, algunos servidores públicos y profesores de educación primaria. También se tuvo la oportunidad de compartir la voz y la palabra de especialistas académicos hablantes del *lhimasipij*.

En el siguiente cuadro observaremos las temáticas que se abordaron en los programas en vivo de *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz', desde la perspectiva de la lengua *lhimasipij*. El orden en la que se visualiza, es como se fueron transmitiendo de septiembre 2021 a julio 2024 a través de la plataforma de UPAV RADIO.

Tabla 3

Programas en Ihimasipij en Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz

Programas en <i>Ihimasipij</i> en la radiorevista <i>Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz'</i>			
#	Tema	Personas entrevistadas	Aspectos abordados en la entrevista del programa en vivo
1	La cosmovisión del pueblo <i>Lhima'alh'ama'/Lhimasipij</i> (tepehua).	Mtro. Agustín Senovio Aquino, hablante de la lengua <i>Ihimasipij</i> . Originario de la comunidad de Chintipán, Tlachichilco, Veracruz.	<ul style="list-style-type: none"> - Aspectos generales sobre la lengua <i>Lhima'alh'ama'/Lhimasipij</i> (tepehua) - Territorio <i>masipijni</i>. - Autodenominación de la lengua y pueblo. - La visión del mundo en el pueblo <i>masipijni</i>. - La relación que tienen con los espacios comunes (su entrono). - La expresión en la espiritualidad y religiosidad. - Procesos de evolución en la forma de vivir y pensar en el mundo <i>masipijni</i>.
2	La presentación del alfabeto <i>Lhima'alh'ama'/Lhimasipij</i> (tepehua).	<p>Mtro. Nelson Martínez Pérez, hablante de la lengua zapoteco de Oaxaca; y coordinador de investigación básica del INALI.</p> <p>Mtro., Eleuterio Olarte Tiburcio, hablante de la lengua <i>Tutunakú</i> y fue Director General de la Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas.</p> <p>Prof. Efraín de la Cruz Tiburcio, Hablante la lengua <i>Ihimasipij</i>, de la comunidad de Tierra Colorada, Tlachichilco, Veracruz.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - El proceso de la norma de escritura de la lengua <i>Lhima'alh'ama'/Lhimasipij</i>. - La institucionalización de la lengua. - La lengua es un territorio que se compone de de tres estados. - El alfabeto, una herramienta para registrar la lengua. - La norma es la suma de trabajo de hablantes, autoridades e instituciones. - Una norma debe ser social, un alfabeto/norma con vida, se debe usar...

3	El carnaval en la Huasteca veracruzana. Comunidades <i>masipijni</i> de Tlachichilco, Veracruz	Prof. (juvulado) Lucas Dimas Pérez, hablante de la lengua <i>Lhimasapij</i> de la comunidad de Tierra Colorada, Tlachichilco, Veracruz.	<ul style="list-style-type: none"> - El carnaval en las comunidades <i>masipijni</i> de Tlachichilco. - El significado del carnaval - El carnaval <i>masipijni</i> de la comunidad de Tierra Colorada, Tlachichilco: antes y en los tiempos actuales - Los disfraces que se ponen - El carnaval es una promesa que tiene sus tiempos y que se deben de cumplir.
4	La ofrenda del maíz en los pueblos <i>masipijni</i>	Curandero y ritualista Mario Canuto Ríos, hablante de la lengua <i>lhimasapij</i> , de Nuevo Chintipan, Tlachichilco, Veracruz.	<ul style="list-style-type: none"> - Los preparativos para ofrendar el maíz almacenado (<i>eximulati</i>), el 1 de febrero. - La ofrenda a la media noche. - El agradecimiento del viento, al agua, a la tierra, al fuego (sol), que nos dan la voluntad de que crezca el maíz. - La ofrenda al maíz es importante porque nos da fuerzas. El maíz nunca muere. - La situación económica que atraviesa las familias a veces dificulta para ofrendar como debe ser. - El maíz es niña/o. - No se debe perder esta forma de pensar, con los rituales recordamos nuestras personas antepasadas.
5	Puch'a 'La siembra del maíz'	Prof. Efraín de la Cruz Tiburcio, Hablante de la lengua <i>lhimasapij</i> de la comunidad de Tierra Colorada, Tlachichilco, Veracruz y miembro del comité de planificación lingüística de la nación <i>masipijni</i> .	<ul style="list-style-type: none"> - La siembra del maíz siembra. - El proceso de limpiar la tierra. - El ritual que se le hace las semillas que se siembra. - La siembra del maíz nos alegra. - La siembra reúne. - Trabajo de mano vuelta. - La mano vuelta para la siembra. Trabajo de hombres y mujeres.

6	Saberes <i>masipijni</i> , una forma de contar el mundo	Prof. Efraín de la Cruz Tiburcio, Hablante de la lengua <i>lhimasipij</i> de la comunidad de Tierra Colorada, Tlachichilco, Veracruz y miembro del comité de planificación lingüística de la nación <i>masipijni</i> .	<ul style="list-style-type: none"> - La Tradición oral, una forma de enseñar a cuidar la vida, de mantener un equilibrio y en respeto a la sociedad, de cuidar el mundo. - La enseñanza de las abuelas y abuelos a través de historias, cuentos, leyendas, mitos y otros saberes. - Los espacios de transmisión de estos conocimientos: en los rituales, en el fogón, en la milpa, en la pesca y otros. - La importancia del tiempo y espacio para la transmisión de los conocimientos través de la tradición oral. - La vulnerabilidad de que pueda perderse estos conocimientos en los tiempos actuales.
7	La lengua <i>lhimasipij</i> en los espacios educativos	Prof. Efraín de la Cruz Tiburcio, Hablante de la lengua <i>lhimasipij</i> de la comunidad de Tierra Colorada, Tlachichilco, Veracruz y miembro del comité de planificación lingüística de la nación <i>masipijni</i> .	<ul style="list-style-type: none"> - El significado de hablar la lengua <i>lhimasipij</i> - En las comunidades ¿La lengua <i>lhimasipij</i> sigue siendo el medio para comunicarse? - En las comunidades <i>masipijni</i> del municipio del Tlachichilco ¿El español y <i>lhimasipij</i> están en el mismo nivel de habla? ¿Cuáles la qué más se usa? - La lengua <i>lhimasipij</i> y la escuela - De las escuelas que existen en las comunidades <i>masipijni</i> ¿Se imparten clases en la propia lengua de la comunidad? - ¿Cómo le hacen los maestros y maestras para dar clases en la lengua <i>lhimasipij</i>? - Las niñeces y la lengua <i>lhimasipij</i>.

			<ul style="list-style-type: none"> - La lengua <i>lhimasipij</i> tiene un poco más de 8 mil hablantes - ¿Qué mensaje nos das?
8	El aprendizaje y uso de la lengua <i>lhimasipij</i>	Lic. Odilón Flores Mina; hablante de la lengua <i>lhimasipij</i> / trabaja en el H. ayuntamiento de la Tlachichilco, Veracruz.	<ul style="list-style-type: none"> - El aprendizaje y uso de la lengua <i>lhimasipij</i> - Aspectos generales del pueblo <i>masipijni</i>. - Tiempo en el que se aprendió la lengua <i>lhimasipij</i>. - Edad en adquirir y aprender la lengua <i>lhimasipij</i>. - Espacios de enseñanza y aprendizaje. - Espacios del uso de la lengua en los tiempos actuales. - La importancia de no perder la lengua <i>lhimasipij</i>.
9	El carnaval <i>masipijni</i> : Recuperación de experiencia	Don Odilón Flores Morales, hablante de la lengua <i>lhimasipij</i> , de Tierra Colorada, Tlachichilco, Veracruz	<ul style="list-style-type: none"> - Aproximaciones del significado del carnaval. - Es una fiesta sana para diversión y de respeto. - Las máscaras de antes, se confeccionaban en la comunidad. No se compraba. - El carnaval es un compromiso, quien se compromete tiene que realizarlo. - El carnaval y la música - Antes contrataban música: Trío huasteco (violín, jarana y huapanguera). Hoy música de viento. - Antes solo era 4 capitanes, pero hoy ha cambiado. Se ofrecería frijoles, pemuche, así sencillamente daban de comer. - El carnaval y la comida de antes y de hoy. - Hacer carnaval es voluntario no es obligación.

10	El impacto del cambio de clima en las comunidades <i>masipijni</i> . Calores intensos y estrés hídrico	<p>Lic. Odilón Flores Mina; hablante de la lengua <i>lhimasipij</i> trabaja en el H. ayuntamiento de la Tlachichilco, Veracruz.</p> <p>C. Ubaldo Mateo Luciano, halante de la lengua <i>lhimasipij</i> y Agente municipal de Tierra Colorada, Tlachichilco, Veracruz.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Sobre la situación por las altas temperaturas que vivió la región en el 2024. - El calor nos pone tristes. - Escases de agua: arroyos secos. - Si no hay agua, no hay milpa. - Hacer conciencia y sembrar más árboles. - El calor modificó las horas de trabajo jornal en el campo. - Retomar la práctica de nuestros abuelos. Hacer costumbre para pedir agua.
----	--	---	---

De los temas que se muestran en la tabla anterior, se enfocaron concretamente en el fomento de la lengua y cultura *masipijni*, lo interesante del proceso de la transmisión de los contenidos fue el trabajo de equipo y colaboración de actores sociales, especialistas en la lengua, educadores, promotores culturales y personas sabias locales de las comunidades *masipijni*.

Este trabajo implicó un diálogo constante derivado de conversaciones en el seno de la comunidad, el trabajo en las escuelas, de encuentros académicos, en los que a partir del uso de las grabadoras reporteras se pudo registrar la voz de las personas en relación con las temáticas antes descritas, en algunos casos se expresaba el sentipensar de las y los abuelos sabios de las comunidades, de los actores sociales, de las familias y de las niñeces; y por el otro lado, se escuchaba la voz de los especialistas, educadores y actores institucionales sobre los mismos temas pero desde una perspectiva académica y/o institucional.

De tal forma, que el formato de radio revista permitía contener ambas miradas que eran retroalimentadas por los conductores y radioescuchas quienes emitían sus opiniones, experiencias y saberes que dan riqueza al contenido del programa, permitiendo un proceso de sensibilización en la diversidad cultural y lingüística de la lengua antes descrita.

Por otro lado, el formato radiorevista permitió el uso de las plataformas de videoconferencias en tiempo real como *Zoom* que se utilizó como una herramienta que nos permitió acercarnos a la gente, escuchar su voz y observar su participación en las redes sociales, donde su participación era comentada por sus contemporáneos, por gente de otras latitudes, por migrantes, por oficinistas, y en algunos casos era parte de las clases de universitarios, quienes veían la transmisión y tomaban nota sobre lo vertido.

De este modo, el formato de radio revista, tuvo un alcance mayor en tanto que por un lado se escuchaba la lengua en voz de sus hablantes nativos y por el otro su análisis por especialistas y académicos, quienes vertían sus estudios respecto al uso de la lengua y la diversidad lingüística, por lo tanto, se generó un canal de comunicación único en el que se habla desde la lengua y se comparte desde el sentipensar de los participantes, generando dinámicas que motivaron al encender la radio o ver la transmisión por Facebook Live en un horario específico, en el que la audiencia estaba al tanto.

Algo importante de este formato, fue que se creó un repositorio virtual, que los radioescuchas pudieron consultar posterior a su transmisión en vivo, y que pudieron comentar sobre el tema o los temas tratados, generando así aprovechamiento en el uso de las redes sociales con la finalidad de la difusión lingüística y cultural de los pueblos originarios de Veracruz.

4.1.2.4 *Del otro lado del micrófono*

Una radio no existe sin las personas que están del otro lado del micrófono, en este sentido, es ideal que las personas que escuchan, no solo disponen de sus orejas, sino también de su voz. Los medios de comunicación siempre deben ser un espacio donde se comparten pensamientos, circunstancias, problemáticas, necesidades y experiencias al aire; además de hacer público las violaciones de los derechos en la búsqueda de la justicia social, y que se sean escuchadas a través de las lenguas de las personas oyentes.

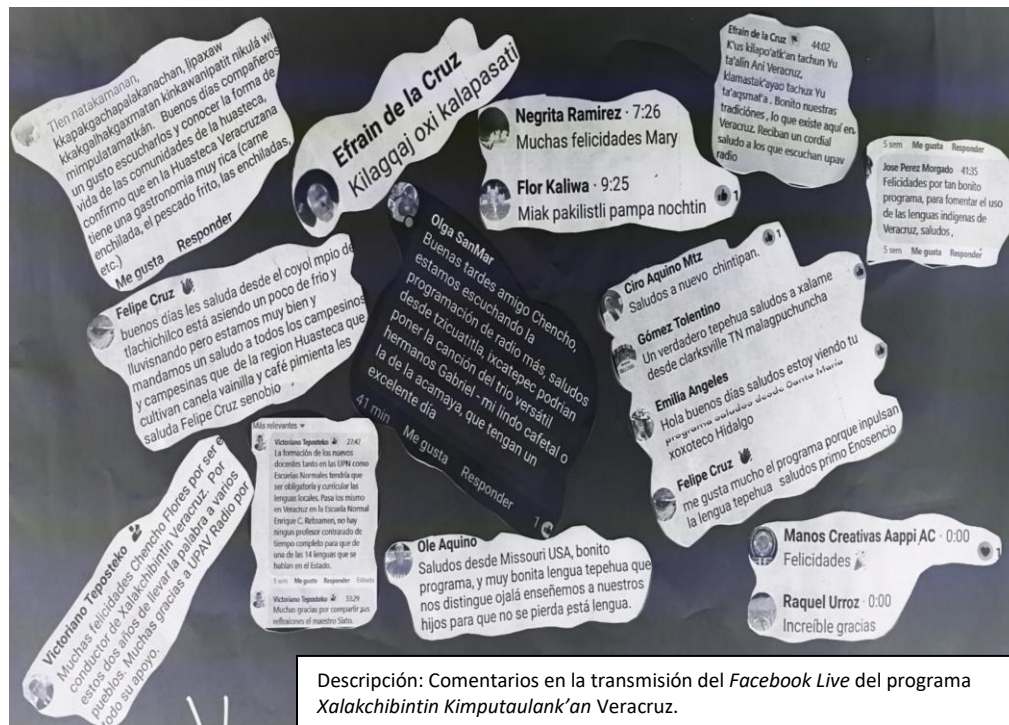
En este sentido el programa radiofónico *Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz', se inspiró bajo esta mirada, como un espacio de comunicación de intercambio, como un intercambio de palabras que viene de una a otra orilla, desde la cultura, el lenguaje, del pensamiento de las y los radioescuchas. En este sentido, se puede decir que:

La verdadera comunicación —dicen— no está dada por un emisor que habla y un receptor que escucha, sino por dos o más seres o comunidades humanas que intercambian y comparten experiencias, conocimientos, sentimientos, aunque sea a distancia a través de medios artificiales. A través de ese proceso de intercambio los seres humanos establecen relaciones entre sí y pasan de la existencia individual aislada a la existencia social comunitaria. (Kaplún , 2002, p. 58)

Por lo tanto, se comparte la experiencia de la palabra que las personas radioescuchas de esta radiorevistas expresan y que es parte esencial de los procesos de comunicación con pertinencia social, en tanto que la radio funciona por sus oyentes y, un programa de radio o cualquiera otra producción de contenido debe haber correspondencia en la que reflexione en relación con problemáticas.

A continuación, en la imagen 13 se visualiza una muestra de los comentarios escritos por las y los radioescuchas y espectadores a través del *Facebook Live* y que fueron emitidos en el periodo de septiembre 2021 a julio de 2024.

Imagen 13: Del otro lado



De esta imagen, se puede observar el sentir y pensar de las personas sobre el contenido del programa, la música, la transmisión de las secciones y capsulas informativas, lo que permitió observar los gustos y conocimiento de los mismos, sirviéndonos como referente para la organización de los contenidos y la elección de temas a tratar, por lo tanto, en las reuniones semanales del grupo de colaboración con el que se trabajó para la planeación de la radio revista.

Sin duda, la palabra de las personas, sugiere fortalecer estos espacios, que, además, acompaña en la difusión, concientización y desarrollo lingüístico y cultural, por tal motivo, en este compartir más adelante abordaremos otras experiencias de producción de contenidos radiofónicos que dio pie este radiorevista de *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz.*

4.1.3 *Kintapuwankán nitu lakagsputma kintachiwinkán* ‘Nuestros Pensamientos Voces que Resisten’

El 12 de agosto de 2023, se colaboró directamente en un segundo proyecto de producción radiofónica a la que se le denominó *Kintapuwankán nitu lakagsputma kintachiwinkán* ‘Nuestros pensamientos: Voces que resisten’, como parte de un trabajo interinstitucional AVELI y la Radio y Televisión de Veracruz (RTV) concretamente, en radio RADIOMÁS, que surge de la necesidad de seguir incrementando los espacios para la difusión de las lenguas indígenas de Veracruz, y dar cumplimiento a los derechos lingüísticos que tienen las personas sean informadas y escuchadas desde sus propias lenguas maternas en los medios de comunicación.

Kintapuwankán nitu lakagsputma kintachiwinkán ‘Nuestros pensamientos: Voces que resisten’, adquiere un formato de radiorevista con enfoque de comunicación popular, cuya transmisión se realiza de forma bilingüe (*lhimasipij* y español), aunado a ello existe la participación de otras lenguas originarias en los programas.

Por lo tanto, la agenda temática que se trabajó se basa en la diversidad lingüística y cultural del Estado de Veracruz; así como, el estado actual de las lenguas originarias que desarrollan en Veracruz; y sobre las acciones de desarrollo y fortalecimiento lingüístico desde las instituciones públicas y comunitarios.

Para el desarrollo de esta producción radiofónico fue muy relevante la participación y colaboración de compañeras y compañeros, hablantes de las lenguas zoque-populca, *hñähñu*, *tutunakú*, chinanteco, náhuatl (variantes norte, centro y sur), *otetzame* ‘zoque’ y *lhimasipij*, de la AVELI, cuyos aportes concretaron los contenidos temáticos y la elaboración de escaletas; así como, la grabación de materias de audio; creación de secciones radiofónicas.

Además, fue importante realizar la revisión de información acerca del estado actual de las lenguas de Veracruz, obteniendo un panorama de datos estadísticos

y otros datos generales que permitieron hacer materiales de audio para la difusión complementando el contenido de la radiorevista *Kintapuwankán nitu lakagspuṁma kintachiwinkán* ‘Nuestros pensamientos: Voces que resisten’.

Imagen 14: El árbol de las lenguas



Descripción: Colectivo de hablantes de lenguas indígenas de Veracruz, revisando datos lingüísticos.
Fuente: Fuente: Leonarda Hernández Hernández, (2023).

Por otro lado, este proyecto radiofónico contó con la colaboración de RADIOMÁS, puesto que colocó en su barra programática a *Kintapuwankán nitu lakagspuṁma kintachiwinkán* ‘Nuestros pensamientos: Voces que resisten’, mediante una emisión semanal correspondiente a los días martes de 12:00 a 12:50 horas con una duración de 50 minutos, su impacto radial es de mucha relevancia, cuenta con cinco repetidoras zona Norte tiene las frecuencias moduladas del 106.5 y el 101.3; en la zona Centro están las frecuencias del 107.7 y 105.5 por último, en la zona Sur cuenta con la frecuencia del 95.7, esta cobertura a lo largo y ancho de la entidad llega a los catorce pueblos originarios del estado veracruzano, además, cubre otros territorios de los estados vecinos.

La aportación del proyecto radiofónico, que se describe, hacia los objetivos de RADIOMÁS es promover el fortalecimiento y difusión del uso de las lenguas

indígenas existentes en el Estado de Veracruz, en tanto que, llega a los diferentes pueblos originarios y estados vecinos del Estado de Veracruz. Por lo tanto, se considera el ejercicio de los derechos lingüísticos de los pueblos originarios, en el que se promueve aspectos culturales, de organización social, de participación ciudadana, y cuidado de los territorios y la salud comunitaria.

Lo anterior, se desarrolla a partir de contenidos temáticos mediante una serie de producciones, que van desde las cortinas musicales, las rúbricas de entrada y salida; las cuñas o sellos del programa y la producción de spots con información cualitativa y cuantitativa.

Además, se desarrollaron dos secciones que llevan por nombre: *matimomachtikan totlahtolwan* 'Aprendamos nuestras lenguas' que tiene la finalidad de compartir un vocabulario básico en la lengua *lhimasipī*, *hñähñü*, *nuntajiyi'*, *tsa ju jmi'*, *Tutunakú*, náhuatl de la Huasteca, náhuatl del Centro y náhuatl del Sur, dicho vocabulario consta de temáticas relacionadas con saludos y despedidas, intercambio de información personal, parentesco familiar, los números, los animales y frutas, una duración de dos a tres minutos por cada material de audio.

Por otro lado, la sección *Kunayi* 'Retoño 'el reverdecir de la palabra', busca fortalecer la tradición oral de los pueblos originarios a través de la producción *podscats* que permitan la generación de un proceso de valorización lingüística y cosmogónico de los pueblos de Veracruz. Una producción con una duración de dos a tres minutos en las lenguas *hñähñü*, *nuntajiyi'*, *tsa ju jmi'*, *Tutunakú*, náhuatl de la Huasteca, náhuatl del Centro y náhuatl del Sur y traducido al español, por lo que la tradición oral que se fomenta parte de temas como el maíz y su proceso cosmogónico; la cosmogonía de los animales en los pueblos indígenas; la cosmogonía de los fenómenos naturales las prácticas cotidianas de las comunidades y la cosmogonía de los pueblos originarios.

Asimismo, otro elemento fundamental que formó parte del contenido de esta producción radiofónica fueron las entrevistas que se desarrollaron a los actores sociales, comunitarios, sabios y sabios locales, autoridades comunitarias y públicas,

madres y padres de familia; cuyo formato fue de un diálogo abierto entre iguales que se dio en la cocina, en la milpa, en el trabajo de la casa, en la calle, al término de un evento, que no implicó la estructura de una pregunta-respuesta, sino por el contrario en una conversación que despertara los sentipensares, las experiencias, las opiniones y sobre todo el conocimiento que se tiene sobre el mundo, sobre las realidades.

Asimismo, se adquirió un sentido social, cultural y de apropiación lingüística que en su mayoría fueron con personas hablantes de las diferentes lenguas nacionales de Veracruz, especialistas, en sus lenguas, cosmovisión y cultura. Las lenguas *lhimasipij*, *hñähñü*, *nuntajjiyi'*, *tsa ju jmí*, *tutunakú*, náhuatl de la Huasteca, náhuatl del Centro y náhuatl del Sur siempre estuvieron presentes.

Por lo que, desde una perspectiva comunitaria se puede difundir aspectos fundamentales de la vida cotidiana de las comunidades originarias del Estado de Veracruz a partir de sus procesos culturales, lingüísticos y cosmogónicos.

Aunado a ello, se desarrollaron aspectos educativos para la valorización y difusión de las lenguas originarias, como se describe a continuación.

4.2 ¿Sabías qué?: Campañas radiofónicas de las lenguas

La campaña radiofónica con el título **¿Sabías qué?**, es una estrategia de difusión de las lenguas indígenas de Veracruz, que se desarrolló en: *otetzame*, *hñähñü*, *nuntajjiyi'*, *tsa Ju Jmí*, *tutunakú*, el náhuatl y en otras lenguas nacionales, sin embargo, en este compartir, se expone principalmente sobre la campaña radial en torno a la lengua *lhimasipij*.

En este sentido, la campaña **¿Sabías qué?** en la lengua *lhimasipij* se realizaron tres materiales de audio, que se describen a continuación:

- Datos lingüísticos: referidos a la familia lingüística a la que pertenece la lengua *Ihimasipij* en los contextos actuales, lo que nos permite describir su origen y relación con otras lenguas de parentesco y su desarrollo en las prácticas cotidianas de sus hablantes.
- Aspectos sociolingüísticos: denominación y auto denominación lingüística del *Ihimasipij*, que permiten determinar el sentido social de la lengua en relación con otras lenguas y su apropiación de una identidad social y cultural perteneciente a un territorio determinado.
- Estado actual de la lengua *Ihimasipij*: La descripción del total de hablantes de la lengua, los territorios en los que se habla y el número de mujeres y hombres que lo hablan.

A continuación, presentamos un guion sobre la estructura de la campaña ¿Sabías qué? en torno a la lengua *Ihimasipij* con la información que se otorgó a las personas radio escuchas.

Tabla 4: *Libreto 1*

LIBRETO 1	
Voz 1	¿Sabías que la lengua <i>Lhima'alh'ama'Ihimasipij</i> (tepehua) es una lengua cercanamente emparentada con el totonaco?
OP	Golpe musical
Voz 2	Según los antecedentes históricos de esta lengua que recoge el INALI, se dice que al menos 26 siglos atrás, ambas eran una sola lengua que con el paso del tiempo se fue diversificando hasta construir dos lenguas distintas.
OP	Golpe musical
Voz 1	La lengua <i>Ihima'alh'ama'Ihimasipij</i> (tepehua) es parte de la diversidad lingüística y cultural del Estado de Veracruz.
OP	Golpe musical

La intención fue proporcionar información respecto a la lengua, que las personas radioescuchas conozcan la existencia de la lengua del *Ihimasipij* a partir del territorio donde habitan las personas hablantes.

Esta campaña también permitió generar un material de enseñanza, cursos y seminarios que se realizaban dentro de las acciones de revitalización lingüística que desarrolla la AVELI.



4.3 Reflexiones

El presente proyecto tiene un carácter vivo por quienes lo integran pero sobre todo por lo que se sigue transmitiendo, la constante búsqueda de contenido, su adecuación, la incorporación de las nuevas manifestaciones culturales, determinar un carácter amigable con las nuevas identidades juveniles y de sus expresiones culturales, y que al mismo tiempo se relacione con lo existente y que conforman la memoria colectiva de las y los abuelos, se vuelve constantemente un reto en este proceso de revitalización lingüística.

A continuación se presenta una serie de reflexiones que nos llevó a realizar el proceso de sistematización, nos permitió conocer el estado actual que guarda la lengua *lhimasipij* en relación con el número de hablantes, los lugares donde se habla, así como los espacios en donde se desenvuelven sus hablantes, lo que nos permitió desarrollar acciones de revitalización lingüística en donde se tuvo la participación de las y los integrantes de un colectivo interlingüístico que mediante un trabajo de organización y colaboración favoreciendo abrir canales de comunicación y de intercambio de ideas en relación con los procesos socioculturales, sociopolíticos y sociolingüísticos para posicionar su identidad y su pertenencia a un territorio y espacio donde confluyen una serie de conocimientos, ideas y pensares que son determinados para la construcción de un buen vivir.

De tal forma, este ejercicio que se ha desarrollado durante el transcurso de la MEIS ha favorecido en posibilitar caminos para la construcción del buen vivir que los pueblos originarios mediante la generación de espacios que favorecieron el dialogo sobre temáticas como: la defensa del territorio; el posicionamiento social y político de sus usos y costumbres; el desarrollo de prácticas agrícolas armónicas con el uso de los recursos comunes; la determinación del cuidado de la salud desde una visión natural y compleja con la tierra; la construcción de políticas comunitarias para la defensa y promoción de los derechos humanos; y por último el establecimiento de una cosmovisión diversa que determina natural como un elemento vivo que los acompaña y que tiene los mismos derechos de existencia a la especie humana. De tal forma, que dichas temáticas fueron parte fundamental en

el desarrollo de la difusión para la revalorización y revitalización de las lenguas originarias, principalmente el *Ihimasipij* a partir de la utilización de los medios de comunicación.

De tal forma que, el espacio radial, fue un espacio para la revalorización y revitalización generando procesos de sensibilización que permiten, por un lado, a quien escucha traer al presente el cúmulo de experiencias, saberes y conocimientos que le son propios a partir del intercambio lingüístico que se generan en estos espacios de encuentro, y por el otro lado, se generan repositorios vivos sobre un conjunto de saberes, ideas y experiencias, que desde el intercambio establecido entre quien transmite e intercambia con su contraparte favorecido por una comunicación fluida y por lo tanto, conllevan a un reservorio documentado sobre los procesos culturales y lingüísticos de los pueblos originarios, que pueden ser consultados y escuchados por otras generaciones.

Por lo tanto, el espacio radial fue atemporal y asincrónico que favoreció la construcción de un material auditivo que puede ser escuchado y compartido de manera intergeneracional e interactoral entre distintas comunidades que comparten experiencias en los espacios públicos y comunitarios, tales como las escuelas de los distintos niveles educativos, los espacios de las asambleas comunitarias, las reuniones ejidales, así como el trabajo del campo, en la ayuda del mano vuelta, donde las personas tiene una radio donde escuchan y comparten con sus contrapartes lo que se va exponiendo en la radio a partir de su lengua y que en algunos casos se reciben retroalimentaciones sobre los temas anteriormente expuestos.

En este sentido, las y los actores sociales intercambian ideas, experiencias, conocimientos y saberes, que les permite emitir juicios de valor, sentimientos y pensamientos propios a partir de transmisión de contenidos en el espacio radial y/o bajo una plataforma virtual donde se desarrolla el presente proyecto y donde los mismos radioescuchas se reconocen y se reencuentran valorando su idioma e identidad cultural.

Al mismo tiempo sirve de espacio para la socialización de las primeras infancias y juventudes donde se busca que se identifiquen con aquello que les es propio y que sirve de vehículo para la comprensión del territorio que les rodea y les hace partícipe de la convivencia comunitaria.

Por lo tanto, las acciones de intercambio y de socialización fueron un elemento a destacar en los procesos de transmisión radial desde el sur hasta el norte del Estado de Veracruz, en donde las y los integrantes del colectivo que conformamos retomaron para la producción radiofónica considerándolos como portadores de los procesos culturales de sus pueblos originarios y sea la misma comunidad que los respalden, los legitime y/o refute su voz.

Este ejercicio del compartir se visualiza cuando la o el integrante del colectivo, incluido el portavoz, retorna a casa y justo ahí sucede lo interesante, en tanto, que reconocen a la persona y se identifican con ella, sabe que está viva y que se ubica en un espacio distinto al de su origen, y, por lo tanto, les permite retroalimentar, quizá “corregir” sobre su dicho; por lo que un integrante del colectivo reconoce su actuar, se posiciona como un actor social que contribuye a la comunidad.

Estos encuentros generan procesos de comunicación que retroalimentan los programas radiales, donde se concretaron las ideas y se afianzaron los sentipensares de los colectivos, que se expresaron en la legitimación de la voz de quien lo difunde y lo comparte.

Con ello, visualizamos que los programas de radio y los *podcast's* que se transmiten por espectro radiofónico y por *streaming* sean el recurso, hoy en día, para el desarrollo de la revalorización y revitalización lingüística, por lo que, desde un posicionamiento colectivo del proyecto presentado, sirvió como un medio propicio para la generación de contenidos auditivos con pertinencia y pertenencia cultural.

Lo anterior, ha permitido, la generación de encuentros que se determinan en aspectos importantes que surgen de esta sistematización, y que de forma general se describen a continuación:

- Si bien el proyecto presentado adquiere un carácter educativo, particularmente el trabajado con el INPI, en tanto que pretende un proceso de sensibilización en los colectivos de quienes generan el contenido, así como de quienes lo escuchan, su construcción se basa no solo en la determinación del contenido que pueda ser compartido, sino que por el contrario se busca que todas y todos participen para la construcción de un contenido que pueda ser comprendido por un público diverso, que pueda tener una pertinencia cultural, que el lenguaje que se maneje sea acorde con las necesidades de los entornos, que permita traer consigo el recuerdo y la experiencia vivida, que despierte las emotividades y afectividades, pero que al mismo tiempo sea educativo y sirva de vehículo para los procesos de socialización lingüística. Por lo tanto, su construcción fue semanal, y adquirió el carácter de colectivo porque se ven reflejadas el consenso y la negociación de las ideas y los sentipensares de todas y todos.
- Lo que llevó, que la evolución de este proyecto tuviera un carácter de radiorevistas (generación de contenidos), en donde no solo se hablaba de los idiomas nacionales, sino que permitió compartir su música, sus poesías, sus cuentos, sus experiencias, donde hubo la participación de actores sociales propios de las comunidades originarias, de profesionistas que hablan, leen y escriben algún idioma originario y de investigadores, investigadoras, académicos y académicas que han trabajado el desarrollo de las lenguas nacionales. Por lo que, la confluencia de varias voces hacía que el público fuera diverso, su escucha fuera en espacios comunitarios, pero también en ambientes institucionales y académicos, donde todas y todos son partícipes, dando el uso de la voz a quien siembra el campo como a quien investiga el campo, desde un nivel horizontal propiciando con ello el

establecimiento de espacios para la compartencia de ideas y la exposición de saberes que son propios, pero no ajenos.

Desde un proceso de retroalimentación todas las voces eran escuchadas, que, si bien no se puede medir el nivel de audiencia de los mismos y que tampoco es la finalidad última del proyecto, si podemos observar que se generan comentarios expuestos en las comunidades, en las escuelas, en las instituciones y sobre todo en la sentipensar de las familias de quienes conforman nuestro colectivo.

- Otro aspecto rescatable para este análisis, es justamente el carácter tecnológico que determinó el presente proyecto, por el uso de las plataformas virtuales para el establecimiento de diálogos sincrónicos entre interlocutores ubicados en espacios geográficos distintos, es el caso las videoconferencias que se realizaban por zoom con personas invitadas que se encontraban en algunas comunidades y/o espacios urbanos, lo que nos permitía ahorrar en traslados y al mismo tiempo conocer los contextos en donde ellas se desarrollan, por ejemplo:
 - Platica sobre “Las experiencias sobre la interpretación y traducción de la lengua náhuatl” que se sostuvo con el profesor Santos Carvajal;
 - Así como la presentación del libro “las culturas autóctonas disponibles para salvar a la humanidad” de la Dra. Raquel Urroz Canan, lo que generó un proceso de gestión que permitieran establecer un dialogo desde sus contextos y actividades de gestión y/o investigación en el campo de las culturas originarias.

Por lo tanto, su carácter no se reduce al contenido transmitido sino por el contrario busca la concreción de escuchar otras voces y otros sentipensares que estaban conformados en lo comunitario pero que su difusión era corta y limitada a su entorno inmediato. De esta manera, no solo se genera contenido permanente en un repositorio virtual, sino que dicho contenido tiene una pertinencia cultural.

- Este proceso de animación sociocultural desde un ejercicio lingüístico, favoreció la profesionalización de los integrantes del colectivo dado que fueron utilizando y apropiándose de los equipos radiofónicos y en la construcción de su cabina de grabación, pero que a la par fueron construyendo su sentipensar para la conformación de ideas concretas, trayendo al presente sus enseñanzas, como, por ejemplo:
 - La generación de la sensibilización para el reconocimiento de su identidad cultural,
 - El reconocimiento de la estructura de su idioma,
 - La apropiación de los procesos cosmogónicos, que permitieron darle un carácter formal al contenido, regresando y/o en su caso hablando a sus comunidades para la reafirmación del conocimiento a compartir.

Desde esta perspectiva, este proceso de aprendizaje y de profesionalización de la práctica que hemos vivido en la MEIS, ha sido importante el hacer una parada en este caminar y poder sistematizar una fracción de las diversas experiencias que he vivido en la lucha por el reconocimiento, difusión y posicionar la lengua *lhimasipij* ante los medios de comunicación.

Por lo tanto, considero que este proceso se vuelca en un ejercicio de resistencia, en primer lugar, en lo individual y lo segundo en colectivo, que se explica de la siguiente forma:

- En el campo de lo personal e individual, hago mención de mi identidad como persona *masipijni* y hablante de la lengua *lhimasipij*, en el que se entiende que existe un cúmulo de experiencias propias de mi cultura que se expresan no solo en la lengua, sino por el contrario se expresan en la forma de relacionarme con los otros, con la forma de percibir la vida y todo aquello que nos rodea que pueda adquirir una connotación viva y/o simbólica que puede ser expresada en el habla y la palabra escrita, lo que permite ser expresada y compartida mediante el uso de los medios de comunicación, como son la

producción radiofónica desde una perspectiva de la comunicación popular como una alternativa en la participación y demanda pública, sobre todo en la defensa de la diversidad lingüística y cultural y de la defensa del territorio;

- En segundo lugar, cuando hablo de lo colectivo, hago referencia al encuentro y desencuentro con otras personas que vemos la necesidad de accionar alternativas comunicativas en la búsqueda del reconocimiento y ejercicio de nuestros derechos lingüísticos y culturales; la promoción de la cultura y rasgos identitarios de nuestros pueblos originarios; los procesos de conciliación y respeto con la madre tierra y la definición de nuestros territorios ante procesos de colonización que se expresan mediante el racismo, clasismos, discriminación y apropiación cultural. Por lo que, desde el colectivo se da un valor por igual a todas y todos los implicados, se comparte las visiones que se tiene de la vida y el mundo; y es ahí, donde como se ha expresado anteriormente existe la compartencia con los colegas que conforman el equipo de trabajo en la promoción y revaloración de las lenguas indígenas mediante el uso de los medios de comunicación.

Con base en ello, el ejercicio de sistematización se convierte en un ejercicio vivo que nos brinda las pistas necesarias y básicas para accionar líneas de promoción de las lenguas originarias desde el actuar mismo en y desde los medios de comunicación, favorecen la difusión, la generación de materiales de audio que ayude en el fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas. Por lo tanto, al ser un ejercicio vivo, tendrá a desarrollar procesos de modificación y adaptación en donde cada uno de los integrantes expresaran aquello que le es propio y ajeno, aquello que en su voz es un llamado a resistir y seguir luchando por lo que representa su voz y su pueblo.

En las siguientes líneas, daremos unas conclusiones de este ejercicio de sistematización, que, si bien se expresan en un tiempo y forma, no son definitivas en tanto que el proyecto sigue caminando y se ve determinando por las condiciones del contexto.

Conclusión (es)

A modo de cierre de la presente investigación, se desarrolla un aporte desde la gestión de los procesos de revalorización de las lenguas indígenas que se desarrolló en el proceso del mismo y es que a partir de enero de 2024, se considera a los programas radio: *Radiorevista Kintapuwankán nitu lakagsputma kintachiwinkán* "Nuestros pensamientos: Voces que resisten"; *Radiorevista Xalakchibintin Kimputaulank'an* Veracruz 'Voces Indígenas de Veracruz y la sección radiofónica Kunayi – retoño, el reverdecer de la palabra; como parte del indicador institucional de la AVELI de su Plan Anual de Trabajo (PAT) 2025, bajo el Objetivo 1. Incrementar el conocimiento de la diversidad lingüística que promueva su uso y difusión en los servicios educativos y sociedad en general, para su aprecio como riqueza cultural que coadyuve en la preservación de las lenguas originarias, en el propósito producir contenidos radiofónicos y visuales para el fortalecimiento, difusión y uso de las lenguas indígenas en el Estado de Veracruz, a través de la radio y la televisión.

Lo que se establece como un eje en la política institucional de la dependencia, para ser organizada, ejecutada y evaluada, véase tabla

Tabla 5: PAT 2025 de la AVELI

OBJETIVOS	INDICADOR	ACCIONES	PROPÓSITO	METAS	META ESPECÍFICA	TEMPOS	LENGUA	BENEFICIARIOS	REQUERIMIENTOS	SUBO. COORDINADORA
Objetivo 1. Incrementar el conocimiento de la diversidad lingüística que promueva su uso y difusión en los servicios educativos y sociedad en general, para su aprecio como riqueza cultural que coadyuve en la preservación de las lenguas originarias.	Porcentaje de acciones realizadas para la revitalización de las lenguas indígenas.	Llevar a cabo acciones para la revitalización de las lenguas indígenas de la entidad.	Producir contenidos radiofónicos y visuales para el fortalecimiento, difusión y uso de las lenguas indígenas en el Estado de Veracruz, a través de la radio y la televisión.	4	Acción 1: Radiorevista Kintapuwankán nitu lakagsputma kintachiwinkán "Nuestros pensamientos: Voces que resisten" Acción 2: Radiorevista Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz 'Voces indígenas de Veracruz. Acción 3: Radiorevista "Inintotska toatsepewen" (Las voces de los pueblos), a través de Radio UV. Acción 4: Sección radiofónica. Kunayi – retoño; el reverdecer de la palabra. Acción 5: Sección radiofónica. Ma Timomachikan nahachikan 'aprendemos nuestras lenguas'	Enero-diciembre 2025. marzo junio septiembre diciembre	Zoque, Náhuatl del sur, Náhuatl de la Huasteca, Náhuatl de la Sierra de Zongolica, Tepehua, Popoloca de la Sierra, Tenek y Totonaco.	Beneficiarios: 83 municipios hablantes de las lenguas indígenas: Totonaco, Náhuatl (en sus tres variantes), Uimatziotl, Tepehua, Zoque popoloca, Chinanteco, Ixilanku (Ixim), Mixteco y Tenek.	Equipo de trabajo de la AVELI. Costo: Antiproyecto de la AVELI. Costo: Grabación de audio y video. Pago de viáticos de los investigadores de la AVELI. Oportunidad de programa radio y televisión. Costo: Conexión internet de sus investigadores de D y viajes de	Subdirección de Investigación de las Lenguas Indígenas.

Fuente: Programa anual de trabajo 2025

Lo que resulta de gran importancia para quienes desarrollamos el presente proyecto, en tanto que, se ejerce un derecho humano y lingüístico de los pueblos originarios en poder pronunciar su ser y estar en sus propias lenguas y por el otro ser portador de los procesos comunitarios, culturales y sociales de los mismos en espacios que por años han sido negados o reducidos a procesos meramente floklorizantes.



Por lo tanto, la importancia que tiene el propiciar estos procesos de difusión para el fortalecimiento de las lenguas a partir de la radio se tiene una mayor cobertura de radioescuchas que se encuentran en los contextos comunitarios, rurales y urbanos, donde existen procesos de sensibilización para el seguir hablando y/o aprendiendo la lengua.

Esta experiencia favoreció la colaboración entre los integrantes del colectivo para la comprensión de las lenguas y la visualización en los medios de comunicación, como la radio y la televisión; el uso de las apps y las plataformas virtuales, como un elemento que apoya los procesos de difusión, socialización y culturización de los saberes, conocimientos y experiencias que se generan en los pueblos originarios.

De tal forma, que uno de los resultados del material de audio creado en los proyectos *Aprendamos Ihimasipij* (tepehua), *Xalakchibintin Kimputaulank'an Veracruz* "Voces Indígenas de Veracruz"; *Kintapuwankán nitu lakagsputma kintachiwinkán* "Nuestros pensamientos: Voces que resisten" y la campaña ¿Sabías qué? de la lengua *Ihimasipij*, estén presentes en plataformas virtuales, tales como la página de Facebook de UPAV RADIO, AVELI y en *Sound Cloud* de RADIOMÁS, por lo que aportan y dan sentido de utilidad para la revitalización de las lenguas nacionales a partir de crear contenidos lúdicos, educativos y de reflexión en torno a temáticas que viven los pueblos y que por lo tanto su desarrollo cultural se ve enriquecido, en tanto que abre espacios de comunicación compartidos entre actores sociales.

Lo anterior, nos lleva reflexionar, que los medios de espectro radial y el internet, nos permiten también, de manera espontánea el intercambio de voces cuando se reflexionan sobre temas comunes y donde los participantes en sus diferentes idiomas comparten sus experiencias, saberes y formas de abordar la temática, en sentido cuando se toma el tema de las lenguas y su proceso de difusión, las y los participantes sostienen formas diversas para su abordaje como lo es la utilización de los espacios educativos, los espacios institucionales y los

espacios comunitarios donde dialogan, expresan y denuncian su ejercicio de hablar en su propia lengua.

Y al mismo tiempo, los espacios que abren los medios radiales y el uso del *streaming* permiten a los colectivos culturales e indígenas el ejercicio de acciones para el cumplimiento de los derechos humanos, particularmente en los derechos lingüísticos y culturales de los mismos que armonizan en la defensa de la biodiversidad; la vida social y comunitaria de sus integrantes consigo mismos y con otros grupos sociales; la forma de organización y participación sociocultural, económica y política representando los usos y costumbres de los pueblos; el cuidado de los procesos de salud individual, relacionadas con el autocuidado y la protección de la integridad física y que determinan la salud comunitaria.

Así como, el uso consciente de los recursos comunes tales como el agua, la tierra y el aire, que al mismo tiempo se vuelven elementos vitales con sentimientos y pensamientos que dan sentido a la comunidad, al ser integrados como parte esencial en la vida de estos, y se convierten en el padre y la madre de los pueblos, en el abuelo y abuela de quienes caminaron junto con los colectivos y se convierte en el niño o la niña que corre y juega en el territorio.

Las expresiones, antes descritas, pueden adquirir un sentido metafórico para quien las lee, pero para el desarrollo de las comunidades determinan su actuar y dan sentido a la vida comunitaria, por lo tanto la difusión de estas experiencias en espacios que no son comunitarios y en los cuales no puede existir la retroalimentación o el acompañamiento para su expresión, si permiten que quienes lo escuchen y prestan atención conlleven al pensamiento y al recuerdo de los mismos procesos sociales y comunitarios que se desarrollan en su contextos comunitarios.

De tal forma, que la constante búsqueda del respeto hacia la diversidad lingüística existente ha permitido la generación de acciones de difusión y el ejercicio de políticas lingüísticas, tal como, el derecho humano de hablar y ser escuchado en nuestras propias lenguas.

Estas acciones tienen un sentido sociocultural para los pueblos originarios, en tanto, que, buscan hacerse presentes y visibilizar sus saberes y conocimientos que por siglos se había relegado a un segundo o tercer término, por lo que el trabajo ha permitido visibilizar la lengua *Ihimasipij* y las otras lenguas del estado Veracruz en diferentes contextos como es el indígena, rural, urbano y transcendido en el contexto nacional e internacional a partir de los grupos migratorios que escuchan los programas y que participan emitiendo comentarios sobre los temas expuestos, dichos comentarios, pueden ser desde un sentimiento personal hasta una reflexión sobre la importancia de la diversidad cultural y lingüística de su pueblo lo que permite contrarrestar acciones de discriminación, clasismo y segregación cultural que viven actualmente.

Esto nos lleva a determinar que estas acciones que se desarrollaron a lo largo del proyecto contribuyen a la construcción de la “otra radio”, que podemos denominar como los espacios que se generan a partir de la participación de quienes están del otro lado del micrófono que manifiestan su sentir y pensar a partir de sus procesos propios e identitarios, que se determinan por sus formas de ver el mundo y sus realidades expresados en sus procesos participativos, su comida, su música, sus sones, su vestimenta y la forma de hacer frente a los procesos de colonización de su idioma y sus expresiones culturales, sociales, políticas y de intercambio económico.

Por lo tanto, cuando hablamos de la “otra radio” se expresa la resistencia lingüística y cultural al establecer medios que le permitan expresarse, donde los procesos de dialogo son horizontales, donde se escucha lo que la gente es, lo que representa y lo que simboliza frente al otro que le es diferente, lo que determina una diversidad del pensamiento que convergen en la distintas voces, pues se habla no solo del presente, sino por el contrario se habla del pasado como parte de la memoria colectiva que se expresa en las acciones del presente y que determinan el futuro de la misma, por lo tanto la memoria colectiva y la expresión de los voces en los procesos radiofónicos, crean un binomio de participación activa que determina las acciones de la revalorización lingüística y cultural de los pueblos originarios.

De tal forma, según López Vigil, se crean nuevos roles de los medios, en tanto que legitiman lo que transmiten, establecen una realidad y representan a los ciudadanos.

De este modo, la “otra radio” que se pretende desarrollar en este proceso, es aquella que se aleja “objetivos comerciales, y su razón de ser es la participación de toda la ciudadanía y el tratamiento de temas informativos y sociales que no tiene cabida en los grandes medios de comunicación” (Ortiz Sobrino, 2014, p. 34).

Por lo que, el aprovechamiento de los espacios radiofónicos públicos permite a los gestores culturales desarrollar proyectos que favorezcan al reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística de sus pueblos y al mismo tiempo:

con la aparición de las TIC y la convergencia mediática, este tipo de emisoras han encontrado en la Web y en el teléfono móvil una manera de romper con las barreras de acceso a la FM, que están posibilitando su rápido desarrollo como instrumento de información y participación. (Ortiz Sobrino, 2014, p. 34)

Que permite la participación de las comunidades y pueblos indígenas a expresar sus sentimientos e ideas que han sido renegados por años, a partir de un proceso de colonización del pensamiento, no obstante, el presente trabajo permite dar voz y revalorar la palabra mediante la expresión de los sentipensares de los colectivos.

Sentipensares del colectivo

Los sentipensares son la vereda que se fue trazando en el desarrollo del proyecto que derivaron en diálogos para la difusión de las lenguas originarias de Veracruz, a través de los programas radiofónicos, por ejemplo, kunayi expresa la palabra de los pueblos a través de los participantes del colectivo, quienes dieron voz y sonido, lo que trajo consigo una expresión no romantizada de un hecho sino por el contrario la expresión viva del pueblo a través de un hecho o proceso que es significativo para su desarrollo.

A partir de la expresión de lo que sienten y lo que piensan, se establece este apartado como un agradecimiento a quienes se involucraron para el alcance de los objetivos propuestos, la expresión de las mujeres y hombres determinan su papel y al mismo tiempo nos permite conocer su sentimiento.

En el caso de la compañera Mariana Alicia García Pérez, integrante del colectivo nos expresa su sentir a la hora de realizar los programas, al comentar lo que le generaba la grabación de los materiales de audio, afirmando (..) *emoción, a veces nervios, además de que se genera una camaradería al estar grabando los spots, nos vamos animando a ser más públicos, y en general creo que es una gran experiencia.*

Y de igual forma, nos expresa como ella ve el trabajo que se desarrolla:

Pienso que es una gran labor que realiza el compañero Inos, parece un trabajo sencillo, sin embargo, me consta que es una ardua labor, que requiere además el apoyo de un equipo de trabajo, así como un gran compromiso y dedicación. (García, 2024)

Por otro lado, tenemos a la compañera Dionicia Márquez Pascual, quien nos expresa que a través de la radio *“conocemos otras formas de pensar como hablantes de un pueblo en distintas lenguas. Un espacio de encuentro para discutir de diversos temas que en ningún otro programa se habla, donde se visualizan las diferencias y similitudes en las narraciones de los abuelos y abuelas”*.



Lo que resulta interesante, porque nos hace afirmar que con el esfuerzo de voluntades se hizo posible la construcción de lo que denominamos la “otra radio” donde las y los actores sociales participan y se involucran en las expresiones sociales y culturales mediante el ejercicio de sus derechos lingüísticos.

Con base en ello, a modo de cierre del escrito de este trabajo que, hoy en día, ante la digitalización de la radio viene a representar

(...) una verdadera revolución en el desarrollo de este medio y un gran paso en los hábitos de recepción, pues de oyente exclusivo de un mensaje unisensorial pasa a convertirse en usuario de un medio en el cual no sólo recibe el mensaje a través del sentido del oído, sino que paralelamente le suministran informaciones textuales y gráficas que puede ver en una pequeña pantalla de cristal líquido (Prieto de Ramos y Durante Rincón, 2007, p. 319).

De tal forma, que los procesos de revalorización de las lenguas indígenas encuentran en la radio, un espacio para ejercer, entre sus hablantes, el derecho de expresar y escuchar, en su propio idioma, aquello que los identifica y da sentido a la vida comunitaria en la que cohabita, por lo que desde lo lingüístico como se afianza la identidad del sujeto en su contexto inmediato.

Por lo tanto, el presente trabajo concluye que la práctica educativa desarrollada en el proceso de formación de la MEIS posibilita un ejercicio de sistematización sobre las prácticas profesionalizantes que desarrollamos en los espacios comunitarios, sociales e institucionales, lo que permite reconocer la relevancia y significado de las tareas realizadas, determinar su pertinencia y pertenencia social, cultural e institucional, y que lleva a compartir con otras personas y/o colectivos cuyas necesidades y finales persigan un mismo interés, en el caso particular de este trabajo se centra en la resignificación y revalorización lingüística de los idiomas originarios del estado de Veracruz.

En este sentido, se puede determinar que, si bien un idioma y/o lengua originaria en sí misma es un vehículo de comunicación entre dos o más personas, esto no tendría sentido sino se reconoce los procesos de interacción social y cultural, que se ven determinados por los procesos de conocimientos, saberes, experiencias e ideas que surgen de la relación que establece las personas con su entorno natural y social.

Por lo tanto, cuando se determina esta interacción lingüística convergen en la creación de un espacio simbólico y de representación social, lo que se determina como cosmovisiones del mundo a partir del pensamiento indígena, es decir que hay una expresión hablada y escrita que se comparte y da sentido a las relaciones sociales de un grupo en un contexto determinado.

Son estas experiencias las que enmarcan este trabajo de sistematización que permite por un lado la recuperación de aquello que forma una parte de la cosmogonía del pueblo *Masapijni* y su utilización como un recurso que permite la elaboración de materiales auditivos que favorecen, por un lado, el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística del pueblo antes mencionado y por el otro, en el proceso de difusión de la lengua en un ejercicio de revaloración lingüística en espacios comunitarios y abiertos.

Por lo que, el uso de los medios de comunicación (radio, televisión, plataformas digitales de multimedia y otros) en el proceso de revaloración lingüística permite a las personas y colectivos abrir espacios para el fortalecimiento de su identidad lingüística, social y cultural, haciendo con ello visible aquello que por muchos años ha sido negado a expresar en los espacios públicos, adquiriendo con ello una perspectiva política para pasar de la folklorización a un espacios de formación en el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística.

Los planteamientos tanto individuales y colectivos que se desarrollaron en el presente trabajo adquieren relevancia dado que favorece a la búsqueda de espacios institucionales para culturización de las expresiones lingüísticas y culturales de los pueblos originarios creando con ello políticas públicas que permitan la defensa de

las lenguas, como es el caso del *lhimasipij* que reconoce su actuación y su determinación social en los espacios comunitarios, sociales, educativos, del sector salud y en el ejercicio de los derechos lingüísticos de quienes se autoescriben como hablantes y miembros del pueblo *Masapijni*.

Dentro de las radios comunitarias se suelen escuchar expresiones como “*solo entre todas y todos podemos más*”, sumándonos a este dicho, puedo señalar que la utilización de la IAP en los procesos de sistematización, nos permiten guiar y apoyar a un trabajo cooperativo para concretar acciones de revitalización lingüística en las políticas públicas.

Desde una posición meramente personal después de la MEIS y como trabajador en una institución pública que acompaña procesos de fortalecimiento, difusión y desarrollo lingüístico en el estado de Veracruz, hago hincapié, que tenemos que apropiarnos de las instituciones para ser visibles y hacer escuchar nuestra palabra.

Por último, aún quedan algunas interrogantes que pueden responder en futuros ejercicios de revalorización lingüística: ¿Qué podemos hacer para que este tipo de proyectos siga trascendiendo? ¿Qué necesitamos para ganar más espacios para la difusión de nuestras lenguas? y ¿De qué manera seguimos incrementando la presencia de nuestras lenguas en los medios de comunicación?

Referencias

- Agredo Cardona, G. A. (2006). El territorio y su significado para los pueblos indígenas. *Revista Luna Azul*, núm. 23, 28-32.
- Arreola Muñoz, A. (2006). Principios del Ordenamiento Territorial Comunitario. En S. Anta Fonseca, A. V. Arreola Muñoz, M. A. González Ortiz, y J. Acosta González, *Ordenamiento Territorial Comunitario: un debate de la sociedad civil hacia la construcción de políticas públicas* (págs. 71-89). Ciudad de México: Instituto Nacional de Ecología (INE-Semarnat).
- AVELI. (28 de mayo de 2024). <https://aveligob.mx/>. Obtenido de <https://aveligob.mx/>: https://aveligob.mx/normatividad/2024/ESTATUTO_ORGANICO_AVELI_2024.pdf
- Avila Romero, L., Betancourt Posada, A., Arias Hernandez, G., y Avila Romero, A. (2016). Vinculación comunitaria y diálogo de saberes en la educación intercultural en México. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 759-783.
- Barbero, J. (2002). Tecnicidades, identidades, alteridades: desubicaciones y opacidades de la comunicación en el nuevo siglo. *Dialogos de la Comunicacion, Revista Academica de la Federacion Latinoamericana de Facultades de la Comunicacion Social*, 8-24.
- Baronnet, B., Mercon, J., Alatorre, y Alatorre, F. G. (2018). *Educación para la interculturalidad y la sustentabilidad: aportaciones reflexivas a la acción*. Buenos Aires: Elaleph.
- Bastardas Boada, A. (2011). Ecología y sostenibilidad lingüísticas: Una aproximación desde la (socio)complejidad. *XIV Jornadas de Lingüística*, 29.
- Bayon, D., y Flipo, F. (2010). *Decrecimiento: Diez preguntas para comprenderlo y debatirlo*. París: La Découverte.
- Berlo, D. (2000). *El proceso de la comunicación. Introducción a la teoría y a la práctica*. Buenos Aires: Ateneo.
- Calderón Concha, P. (2009). Teoría de conflictos de Johan Galtung. *Revista de Paz y Conflictos*, 60-81.
- Castañeda Franco, N. (2016). Comunicación intercultural y género con perspectivas de buen vivir. En M. Cianci Bastidas, *Siembras del buen vivir: entre utopías y dilemas posibles* (pág. 119). Quito, Ecuador: ALER.



- CDI. (21 de 11 de 2006). *www.cdi.gob.mx*. Obtenido de *www.cdi.gob.mx*: http://www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=1077
- Cebrian Herreros , M. (1994). *Información radiofónica: mediación técnica, tratamiento y programación*. Madrid: Síntesis.
- Cornejo Portugal, I. (2010). La radio cultural indigenista en MExico: dilemas actuales. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 55-56.
- Delgado Ramos, G. C. (2014). *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien comun de la humanidad*. Mexico : UNAM.
- Díaz Couder, E. (1996). *Multilinguismo y Estado Nación en México*. Montreal-Canada: Université de Quebec.
- Dietz, G., y Mateo, S. (2015). Entre culturas, entre saberes, entre poderes: la etnografía reflexiva en el. En X. Leyva, *Prácticas otras de conocimiento(s)* (págs. 281 - 312). México: Galfisa/Retos.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencias*. Medellín, Colombia: UNAULA.
- Felipe Giraldo, O. (2022). SABERES CAMPESINOS SITUADOS: FENOMENOLOGÍA DEL SABER VIVIENDO Y DEL SABER ESTANDO. *Revista Alternativa, Revista de Estudios Rurales*(Nº 12), 126.
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao: Colección Red Gernika.
- Gasparello, G. (2012). No morirá la flor de la palavbra... La radio comunitaria indígena en Guerrero y Oaxaca. *Nueva Antropología*, 133-154.
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 25-57.
- Ginsburg, F. (1995). *Mediating Culture: Indigenous Media, Etnnographic Film, and the prduction of identiy*. Berkeley: Univerisdad de California Press.
- Giraldo, O., y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Chetumal, Quintana Roo, México: ECOSUR - UV.
- Gómez Salazar, M. (15 de 02 de 2021). Peligra la diversidad linguistica de México. *Gaceta UNAM*, pág. 30.

- Gutierrez Aguilar, R., Navarro Trujillo, M., y Linsalata, L. (2016). Repensar lo político, pensar lo común. En D. Inclán, L. Linsalatta, y M. Millán, *Modernidades Alternativas* (pág. 417). Mexico: UNAM.
- Hadad, G., y Gómez, C. (2007). Territorio e identidad. Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos. *IV Jornadas de Jovenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani*, 1-22.
- Hagège, C. (2000). *No a la muerte de las lenguas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Hamel, R. (1995). Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico. *Alteridades*, 79-88.
- Herrera Lemus, L. (2016). Derecho a la comunicación y modelos de medios democráticos para el Buen Vivir. En A. P. Sastre Católico, y e. al., *Siembras del buen vivir. Ente utopías y dilemas posibles* (págs. 73 - 90). Quito, Ecuador: ALER.
- Jiménez Bautista, F. (enero-abril de 2012). Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realiad. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 19(58), 13-52.
- Kaplún , M. (2002). *Una pedagogía de la comunicación (el comunicador popular)*. La Habana: Caminos.
- Kleinert, C. V. (2016). Didáctica para la Formacion de Interpretes en Lenguas Nacionales de México: Trabajar de Manera Multilingue. *Entreculturas*.
- Leff, E. (2010). Imaginarios sociales y sustentabilidad. *Cultura y representaciones sociales*, 42-120.
- Luba, T., y Valverde, I. (2015). *Teoría y paisaje II: Paisaje y emoción. El resurgir de las geografías emocionales*. Barcelona: Observatorio del Paisaje de Cataluña.
- Luria, A. R. (1977). *Introduccion evolucionista a la psicología*. Barcelona: Fontanella.
- Marchese, G. (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogia feminista latinoamericana de la critica a la violencia. *EntreDiversidades*, 9-43.
- Martínez Buenabad, E. (2019). *De Babel a Pentecostés. Políticas linguisticas y lenguas nacionales, entre historias, discursos, paradojas y testimonios*. Ciudad de México: Secretaria de Educación Pública.

- Mendoza Zuany, R. (2009). Gestion intercultural en el ambito de los derechos humanos en México: retos de la Universidad Veracruzana Intercutlral. *Cuadernos Interculturales*, 125-140.
- Meyin, M. (1981). Lenguaje e identidad en sociedades coloniales. *Universidad de Puerto Rico*, 30-46.
- Molina Rueda, B., y Muñoz, F. A. (2004). *Manual de Paz y Conflictos*. Granada: Universidad de Granada.
- Moreno Fernandez, F. (1998). *Principios de socioliguistica y sociologia del lenguaje*. España: Editorial Ariel.
- Mortera, S. (17 de julio de 2021). Casi 6 mil indígenas encarcelados por no saber español: INEGI. *Contigopuebla*, pág. 1.
- Navarro Fuentes, C. A. (2021). Necropolítica, biopoder, biopolítica y resistencias distópicas. *Sincronía: Revista de Filosofía, Letras y Humanidades*, 415-438.
- Ocampo, A. (2005). El interminable debate de los pueblos indigenas o el vacío que la indefinición entre Rousseau y Taylor se vive en México. *Razon y Palabra*, 45-50.
- Ortiz Sobrino, M. Á. (2014). La radio como medio para la comunicacion alternativa y la participacion del Tercer Sector en España y Francia. *Comunicacion y Hombre*, 25-36.
- Pavio, A., y Begg, I. (1981). *Psychology of language*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Peña Islas, D. (2019). *Rä theki zükua na fuki bādi*. Mexico: Ediciones Mayahuel.
- Pérez Paredes, M. (2016). La Educación Intercultural. *Revista Scientific*, 162-180.
- Prieto de Ramos, I., y Durante Rincón, E. (2007). La evoluacion de la radio y las implicaciones tecno-socio-culturales en la audiencia: De oyente a usuario en la recepción del mensaje. *Espacio Abierto*, 313-329.
- Quevedo, M. E., y Neuman, D. B. (2004). Diversidad sociocultural, variedades lingüísticas y fracaso escolar. *Revista Argentina de Sociología*, 89-100.
- Quinteros, G., y Corona, Y. (2013). *Las prácticas sociales del lenguaje en contextos de tradición indígena: El objeto de conocimiento antes de ser objeto de enseñanza*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ramos, R. (2015). Sumak Kaway, suma Qamaña, tekopora vida buena. Una propuesta de la sabiduría indígena. *Misión*.

- Rice, R., D Ambra, J., y More, E. (1998). Cross-culture comparsion of organizational media evaluation and choice. *Journal of Communication*, 45- 50.
- Ruiz Cardoso , R., Gives Fernández , L., Lecuona Miranda, M., y Nicolás Gómez, R. (2016). Elementos para el debate e interpretación del Buen Vivir/Sumak kaway. *Contribuciones desde Coatepec*.
- Ruiz Cardoso, R., Gives Fernández , L., Lecuona- Miranda, M., y Nicolás Gómez, R. (2016). Elementos para el debate e interpretacion del Buen vivir/Sumak kawsay. *Contribuciones desde Coatepec*, 18.
- Schmelkes, S. (2009). El problema de la e ducación para la diversidad. En R. o. (Comp.), *Gestión de la diversidad: Diálogos interdisciplinarios* (págs. 17-34). Xalapa, México: Universidad Veracruzana.
- Sierra, Z. (2010). Pedagogias desde la diversidad cultural: una invitación a la investigación colaborativa intercultural. *Perspectiva*, 157-190.
- Trujillo Tamez, I., y Terborg, R. (2009). Un analisis de las presiones que causan el desplazamiento o mantenimiento de una lengua indígena de México: El caso de la lengua mixe de Oaxaca. *Cuadernos Interculturales*, 127-140.
- Ulloa, A. (2016). Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres indigenas y soberania alimentaria en Colombia. En J. Chan, y M. Raucher, *Sustentabilidad desde abajo: Luchas desde el género y la etnicidad* (págs. 123-140). Berlin, Alemania: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- Universidad Veracruzana. (18 de Septiembre de 2019). <https://www.uv.mx/meis>.
Obtenido de <https://www.uv.mx/meis/plan-de-estudios/fundamentos-del-programa/>: www.uv.mx
- Wenger, E. (1998). *Comunidades de práctica. Aprendizaje, significado e identidad*. Barcelona: Paidós.

ANEXOS

ANEXO 1

gob.mx	
Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas	
Programa de Derechos Indígenas Proyectos de Comunicación Intercultural para la Promoción y Difusión de las Expresiones del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano Formato para la Elaboración de Proyecto de Comunicación Intercultural Formato 2	




Homoclave del Formato	Fecha de publicación del formato en el DOF
FF-INPI-05-001-A	23 de enero de 2020
Lugar de solicitud	Fecha de la solicitud
Nuevo Chintipan, Tlachichilco, Veracruz	20 febrero 2020

1. Nombre del proyecto (Deberá anotarse en español, aunque aparezca en lengua indígena y debe coincidir con el establecido en el acta de asamblea comunitaria)	
Aprendamos lhimasipij (tepehua)	
Vertiente Audio: Producción de cápsulas y programas en lengua indígena y español	
Rubro que aborda: Patrimonio cultural Expresiones culturales tangibles e intangibles	

2. Datos del responsable del proyecto avalado por la comunidad		
Nombre: Inoscencio Flores Mina	Sexo: Masculino	
Domicilio: Domicilio Conocido S/N, Tierra Colorada, Tlachichilco, Veracruz		
Edad 33	CURP FOMI861029HVZLNN08	Lengua Indígena que habla: Lhimasipij (Tepehua)

3. Ubicación del proyecto	
Estado Veracruz	30
Municipio Tlachichilco	180
Comunidad de Nuevo Chintipan,	0080

4. Relación de beneficiarios directos* (Deberán anotarse los nombres y datos de todas las personas que participarán en el proyecto ya sea producción o de capacitación, en caso de requerir espacios adicionales, agregar las hojas necesarias).				
Nombre(s)/Apellido paterno/Apellido materno	Edad	Cargo	Firma	Género

 GOBIERNO DE MÉXICO	 CONAMER <small>CONSEJO NACIONAL DE MEDIO AMBIENTE Y RECURSOS NATURALES</small>	 INPI <small>INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS</small>	Contacto: Av. México-Coyoacán 343, Col. Xoco, C.P. 03330, Alcaldía Benito Juárez, Ciudad de México. Tel. (55) 9183 2100
---	--	---	---

Página 1 de 13

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Programa de Derechos Indígenas
Proyectos de Comunicación Intercultural
para la Promoción y Difusión de las Expresiones del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano
Formato para la Elaboración de Proyecto de Comunicación Intercultural
Formato 2

Inoscencio Flores Mina	33	Responsable del proyecto
------------------------	----	--------------------------

*Anexar copia de CURP de los beneficiarios directos.



5. Antecedentes del proyecto (Explicar cómo nace la propuesta y su importancia para la comunidad o región)

Se prestigia a la lengua como un patrimonio cultural ya que es poseedora de saberes ancestrales y nos da identidad. Sin embargo, la valoración y el fortalecimiento no dependen solo de la voluntad individual sino también de las tendencias de cambio condicionadas por varios factores.

La lengua Lhimasipij/ Lhima'alh'ama' (tepehua) es una lengua aglutinante hermana del totonaco que pertenecen a la familia lingüística totonaco – tepehua; lo que hoy en día podrían desaparecer sin darnos cuenta como hablantes. Tomando en cuenta que cada lengua materna, representa una visión, una forma de ver el mundo de una manera diferente, que revela de dónde venimos, y por lo tanto, las ideas y los saberes del pueblo en el que pertenecemos. Con esto quiere decir que la lengua Lhimasipij es importante porque es parte de nuestra identidad y el medio para la transmisión de conocimientos.

Sin embargo, los pueblos indígenas (hablantes de las lenguas maternas) hasta en las últimas décadas han sido señalados, discriminados, tachados como “gente sin razón”. Como lo expresan las abuelas, los abuelos y los padres y madres de la comunidad sufrieron castigos severos por hablar sus leguas, sobre todo en las escuelas. Esta experiencia los ha orillado a que de alguna manera las lenguas y la misma cultura se hayan venido orillando. Por tal motivo, una generación de los pueblos de la Huasteca Veracruzana crecieron con la idea de que hablar una lengua es motivo de discriminación, por lo que no se fortaleció el arraigo a las nuevas generaciones.

En la actualidad, en la comunidad de Nuevo Chintipán del municipio de Tlaxiaco, Veracruz, y otras comunidades del Norte del estado, los niños y las niñas les da pena o vergüenza hablar el Lhimasipij (tepehua), sienten burla por parte de sus propios compañeros. Todo esto se enmarca en la discriminación y el desplazamiento de la lengua en la comunidad infantil. Por otro lado, está el desplazamiento de muchas personas de las comunidades a las ciudades, lo que provoca también un debilitamiento en las prácticas culturales y por lo tanto, en el uso de la lengua.

La valoración de las lenguas maternas que existen en el estado de Veracruz cobra importancia en los procesos comunicativos de las regiones interculturales, en este sentido, la lengua Lhimasipij, tiene una función social que permite el intercambio de saberes y prácticas culturales entre sus hablantes. Sin embargo, por lo ya expuesto anteriormente nos invita a generar diversos medios que permitan la valorización de la lengua como patrimonio cultural intangible de los pueblos indígenas. En ese sentido, la generación de capsulas que sensibilicen a los niños y niñas de la escuela primaria de la comunidad de Nuevo Chintipán, en el aprendizaje y adquisición de lengua materna Lhimasipij.

6. Justificación del proyecto (Explicar el interés cultural que tiene el proyecto para que la comunidad conserve o fortalezca su cultura y su contribución a la comunicación intercultural).

De acuerdo con los datos de la encuesta intercensal 2015 del INEGI, el Lhimasipij/ Lhima'alh'ama' tiene 9,081 hablantes, de



GOBIERNO DE
MÉXICO



INPI
INSTITUTO NACIONAL
DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS

Contacto:
Av. México-Coyoacán 343, Col. Xoco, C.P.
03330, Alcaldía Benito Juárez, Ciudad de
México.
Tel. (55) 9183 2100

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Programa de Derechos Indígenas
Proyectos de Comunicación Intercultural
para la Promoción y Difusión de las Expresiones del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano
Formato para la Elaboración de Proyecto de Comunicación Intercultural
Formato 2

[Firma]

los cuales 7,388 se encuentran en Veracruz, 237 en Puebla y 1,456 en Hidalgo; Según el libro México, Lenguas Indígenas Nacionales en Riesgo de Desaparición (INALI, 2012), el grado de vitalidad del Lhima'alh'ama'/ Lhimasipij es variable, por ejemplo, el Lhimasipij o tepehua del oeste se encuentra en riesgo no inmediato de desaparición, mientras que el tepehua del norte está en riesgo mediano de desaparición y el tepehua del sur se halla en alto riesgo de desaparición. Actualmente existe una tendencia generalizada entre los jóvenes y los niños de usar el español como medio de comunicación, sin embargo, los adultos siguen usando el Lhimasipij/ Lhima'alh'ama' en los distintos ámbitos de la vida comunitaria.

Los masipijnin son un grupo etnolingüístico poco conocido por la sociedad nacional; son pocas las investigaciones generales que se han desarrollado a ellos. Por esta razón, se hace necesario hacer investigación, pero al mismo tiempo, material que permitan la difusión y la enseñanza de la misma lengua. Como hablante y perteneciente a la cultura masipijini' y, con la finalidad de contribuir en el aprendizaje y difusión de la lengua Lhimsasipij, se propone este proyecto que aborda sobre la valoración y aprendizaje de dicha lengua con la producción de 25 cápsulas en lengua indígena y español.

Generar las condiciones y las herramientas propicias para que como hablantes sigamos usando las lenguas y promover el aprendizaje a las nuevas generaciones, exige que se cumpla las políticas públicas como bien lo menciona el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos respecto a los pueblos indígenas y afromexicanos. Particularmente la Ley general de los Derechos Lingüísticos de los pueblos Indígenas, menciona fomentar las lenguas como derecho humano de los pueblos indígenas, en ese sentido, también se habla de la protección de las lenguas minoritarias, como es el caso del Lhimasipij. Por tal motivo, este proyecto responde impulsa la lengua al mismo tiempo la cultura del pueblo. Es por ello, se considera pertinente este proyecto, porque servirá para ofrecer algunas soluciones del problema de la desvalorización de la lengua Lhimasipij. Este proyecto es de tal forma cultivar la vitalidad de la lengua a través de la difusión de las cápsulas tanto en las comunidades, centros educativos y en los medios masivos de comunicación.

Por lo que, los procesos de valorización lingüística permiten generar acciones comunitarias para el aprendizaje la lengua materna, favoreciendo con ello la reivindicación de la identidad cultural, fortaleciendo los procesos cosmogónicos de Tepehua y la sensibilización hacia la diversidad cultural que se genera a partir del intercambio de saberes tradicionales.



7. Objetivos del proyecto (Explicar qué es lo que se quiere lograr con el proyecto)

Objetivo General:

- Fortalecer la lengua originaria Lhimasipij (Tepehua) como patrimonio cultural intangible a través de la producción de audios didácticos que permitan la generación de un proceso de valorización lingüística al pueblo tepehua.

Objetivos específicos:

- Desarrollar un proceso de sistematización de la información para la producción y edición de capsulas que permitan desarrollar un proceso de valoración lingüística del Tepehua entre la población infantil de la Comunidad de Nuevo Chintipán, Tlachichilco, Ver.
- Generar un proceso de socialización de las capsulas en espacios educativos, comunitarios y en los medios de comunicación que permitan una sensibilización en el uso de la lengua Tepehua como puente comunicativo para el desarrollo de actividades cotidianas y el intercambio de saberes y conocimientos intergeneracional.



INPI
INSTITUTO NACIONAL
DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS

Contacto:
Av. México-Coyoacán 343, Col. Xoco, C.P.
03330, Alcaldía Benito Juárez, Ciudad de
México.
Tel. (55) 9183 2100

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Programa de Derechos Indígenas
Proyectos de Comunicación Intercultural
para la Promoción y Difusión de las Expresiones del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano
Formato para la Elaboración de Proyecto de Comunicación Intercultural
Formato 2

- Desarrollar un proceso de sistematización de la información para la producción y edición de capsulas que permitan desarrollar un proceso de valoración lingüística del Tepehua entre la población infantil de la Comunidad de Nuevo Chintipan, Tlachichilco, Ver.
- Generar un proceso de socialización de las capsulas en espacios educativos, comunitarios y en los medios de comunicación que permitan una sensibilización en el uso de la lengua Tepehua como puente comunicativo para el desarrollo de actividades cotidianas y el intercambio de saberes y conocimientos intergeneracional.

8. Describir las acciones por cada etapa del proyecto de acuerdo al tipo de vertiente

En la etapa 1 se desarrollará un ejercicio de identificación de la función sociolingüística de la lengua Tepehua mediante las siguientes acciones:

1. Se realizará un diagnóstico que nos permitirá conocer el estado que guarda las prácticas sociales de lengua en la comunidad, para ello, se desarrollarán una serie de entrevistas con actores sociales (personas con trayectoria participativa en la comunidad) y sabios locales (abuelos, abuelas, curanderos, consejeros, entre otros), que nos permita reconocer la función cultural y social de la lengua materna en la transmisión de los saberes y conocimientos de manera intergeneracional. Así como la identificación de los aspectos internos y externos que han permeado el uso de la lengua en los contextos familiares y comunitarios.
2. Derivado al anterior se desarrollará una sistematización de la información que permitan identificar la problemática sociolingüística y las prácticas sociales de lenguaje, posterior a ello, determinar la estrategia comunicativa para la producción y edición de las capsulas informativas que favorecen la valorización de la lengua.
3. Formulación de guiones, que permitirán dar cuenta de los procesos comunicativos que se desean transmitir desde una pertinencia social y cultural local, favoreciendo con ello, el desarrollo de un trabajo comunicativo entre algunos integrantes de la comunidad que participaran con la grabación de su voz.

En cuanto a una segunda etapa, tiene el objetivo de la producción y edición de capsulas mediante:

4. Grabación de los guiones de audio, se desarrollará la grabación de las capsulas informativas en contextos comunitarios, mediante la utilización de grabadoras y/o reporteras profesionales, que permitan el reconocimiento de la voz de las y los actores comunitarios y/o locales, a partir de guiones previamente determinados que permitan resaltar las funciones cotidianas y comunitarias que imperan en los procesos comunicativos de los habitantes de la comunidad de Nuevo Chintipan, Tlachichilco, Ver.
5. Producción y edición, en relación al punto se utilizará equipo de cómputo especializado que permita la producción técnica de los audios, así como, su edición que permita seleccionar e integrar grabaciones de sonido en preparación para la mezcla o grabación original del sonido final de las capsulas informativas. Para esta actividad se requerirá de Pago del traslado local y regional, alimentación, hospedaje, de becarios y hablantes de la lengua Lhimasipij que ayudaran a la grabación de las capsulas, la difusión de las grabaciones para la valorización de la lengua Tepehua, en la comunidad de Nuevo Chintipan y Alrededores. Cabe mencionar que se visitará la Universidad Veracruzana Intercultural, en Ixhuatlán de Madero Veracruz, para grabar las voces de locución en las instalaciones de laboratorio multimedia, ya que tiene el espacio acústico que se requiere (10 visitas).

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Programa de Derechos Indígenas
Proyectos de Comunicación Intercultural
para la Promoción y Difusión de las Expresiones del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano
Formato para la Elaboración de Proyecto de Comunicación Intercultural
Formato 2

En una tercera etapa 3, se desarrollarán acciones de socialización de los resultados obtenidos en las capsulas mediante un ejercicio de difusión a partir de:

6. Visitar espacios educativos de las comunidades tepehuas del municipio de Tlachichilco, con lo que se trabajaran estrategias de educación popular que permitan la escucha atenta de los audios y realizar ejercicios de oralidad de la lengua entre pares escolares. Asimismo, se dejará materiales en CD's con los audios, que sirva de material didáctico para los ejercicios de oralidad de la lengua Tepehua. Las bocinas altavoces servirán para la revisión y escucha de los audios en segundo plano; además servirá como instrumento para la presentación de las cápsulas en lugares públicos de la comunidad.
7. Gestionar espacios de difusión en radios comunitarias, se buscará la difusión de las capsulas informativas en espacios radiofónicos que tenga un espectro radiofónico regional que permita su difusión para el reforzamiento de la valorización de la lengua Tepehua.
8. Publicación en medios virtuales se buscará que el INPI, lo tenga como material de consulta en sus repositorios virtuales. Para estas actividades se requiere de recursos económicos para el Pago de traslado, alimentación y hospedaje del responsable del proyecto para la entrega de información en los centros regionales del INPI, grabación y el proceso de socialización del resultado del proyecto, por desplazamiento del lugar que radica a la comunidad de Nuevo Chintipan y otras comunidades tepehuas; además de otros municipios como Ixhuatlán de Madero (en las instalaciones de la Universidad Veracruzana Intercultural) y radio Huayacocotla.

9. De acuerdo al tipo de vertiente (audio, video, editorial o capacitación) mencionar las actividades de preproducción, producción y postproducción de la obra.
(Apoyarse en el Anexo técnico de los lineamientos)

Preproducción

- Planeación de las actividades para el desarrollo del proyecto.
- Realización de un diagnóstico que nos permitirá conocer el estado que guarda las prácticas sociales de lengua en la comunidad de Nuevo Chintipan del municipio de Tlachichilco, Veracruz, para ello, se desarrollarán una serie de entrevistas con actores sociales (personas con trayectoria participativa en la comunidad) y sabios locales (abuelos, abuelas, curanderos, consejeros, entre otros), que nos permita reconocer la función cultural y social de la lengua materna en la transmisión de los saberes y conocimientos de manera intergeneracional. Así como la identificación de los aspectos internos y externos que han permeado el uso de la lengua en los contextos familiares y comunitarios.
- Sistematización de las prácticas sociolingüísticas a partir de temas claves que permitan conocer los usos cotidianos de lenguaje, y a la vez nos permita identificar las formas de convivencia que generan los intercambios de conocimientos.
- La elaboración de guiones se hará de las temáticas identificadas en las prácticas sociales de lenguaje, posterior a ello se define el tipo de formato (microprogramas) con una duración de dos a cinco minutos, será necesario que sea a dos voces (femenino y masculino) con una alternancia entre el Lhimasipij y español.
- Preparación y redacción de guiones, para ello será necesario un equipo tecnológico (computadora); dos personas que



TLACHICHILCO, VER.
2018 - 2021



GOBIERNO DE
MÉXICO



INPI
INSTITUTO NACIONAL
DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS

Contacto:
Av. México-Coyoacán 343, Col. Xoco, C.P.
03330, Alcaldía Benito Juárez, Ciudad de
México.
Tel. (55) 9183 2100

Anexo 2: Acta de asamblea comunitaria

Acta de asamblea comunitaria que establece el reconocimiento y aval del proyecto *Aprendamos Ihimasipij*, derivado en el Formato 6 del Programa de Derechos Indígenas de Proyectos de Comunicación Intercultural para la Promoción y Difusión de las Expresiones del Patrimonio.

gob.mx
Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Programa de Derechos Indígenas
Proyectos de Comunicación Intercultural para la Promoción y Difusión de las Expresiones
del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano
Acta de Asamblea Comunitaria
Formato 6

Homoclave del Formato	Fecha de publicación del formato en el DOF
FF-INPI-05-001-A	23 de enero de 2020
Lugar de solicitud	Fecha de la solicitud
Nuevo Chintipán, Tlachichilco, Veracruz	20 de febrero de 2020

El acta de Asamblea Comunitaria debe establecer el reconocimiento y aval de la localidad en la que será ejecutado el proyecto de comunicación propuesto, quienes estarán a cargo y tener firmas y sellos.

Siendo las 10 horas del día 20 del mes de Febrero del año 2020, en la localidad Nuevo Chintipán, municipio de Tlachichilco, del estado de Veracruz, se reunieron las autoridades civiles y tradicionales, así como el ciudadano(s) solicitante(s) del proyecto de comunicación intercultural denominado: Aprendamos Ihimasipij (tepehua), que se propone para su apoyo por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), mismo que responde a los requisitos, normativas y lineamientos establecidos por el Programa de Derechos Indígenas, bajo el siguiente:

Orden del día:

- I. Verificación del quórum
- II. Objetivos de la reunión
- III. Análisis y validación de proyecto cultural comunitario
- IV. Validación del solicitante(s)
- V. Reconocimiento y validación del solicitante como responsable del proyecto y del manejo del recurso
- VI. Compromisos de aportación comunitaria
- VII. Postura sobre la autorización o negativa para difundir el contenido del proyecto propuesto.

Como primer punto del orden del día, se verificó la asistencia de la mayoría de los habitantes de la localidad, el solicitante e integrantes del proyecto y la presencia de las autoridades civiles y/o tradicionales, por lo que se declara la existencia del quórum legal que valida la legitimidad de la asamblea.

Como segundo punto y haciendo uso de la palabra el C. Fidel Ravón Antonio que funge como Sub-agente municipal del lugar, informa que el motivo de la reunión es para dar a conocer y avalar el proyecto de comunicación intercultural denominado: Aprendamos Ihimasipij (tepehua) cuyo objetivo es el siguiente: Fortalecer la lengua originaria Ihimasipij (Tepehua) como patrimonio cultural intangible a través de la producción de audios didácticos que permitan la generación de un proceso de valorización lingüística al pueblo Tepehua mismo que se propone para que los asistentes hagan las preguntas y recomendaciones necesarias y valoren su impacto en favor de la cultura indígena y al ejercicio del derecho a la comunicación de la localidad. Una vez revisado y validado, será sometido a un proceso de dictaminación para su validación final por parte del INPI para la búsqueda del apoyo institucional.

En el tercer punto del orden del día, el grupo solicitante, a través del C. Inocencio Flores Mina, informa con detalle a los asistentes, las acciones que pretende desarrollar el proyecto, los conceptos en los que, en caso de autorizarse se gastaría el presupuesto solicitado y el beneficio sociocultural para la localidad. Posteriormente se hicieron las preguntas y recomendaciones de los asistentes, decidiendo validar comunitariamente la propuesta y recomendando que se cumplan todos los requisitos para que el proyecto pueda ser beneficiado.

Como cuarto punto, los asistentes a la asamblea comunitaria, no tienen inconveniente en dar el reconocimiento y validación comunitaria al solicitante(s)

 GOBIERNO DE MÉXICO	 CONAMER CONSEJO NACIONAL DE ATENCION A MUJERES	 INPI INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDIGENAS	Contacto: Av. México-Coyoacán 343, Col. Xoco, C.P. 03330, Alcaldía Benito Juárez, Ciudad de México. Tel. (55) 9183 2100
---	--	--	--

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Programa de Derechos Indígenas
Proyectos de Comunicación Intercultural para la Promoción y Difusión de las
Expresiones
del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano
Acta de Asamblea Comunitaria
Formato 6

Por los asistentes a la reunión

Lista de Asistencia de los participantes y asistentes a la asamblea comunitaria celebrada el día 22 de
mes de febrero del año 2020, En la localidad de Nuevo Chintipán municipio de Tlachichilco, Estado de
Veracruz.

Nombre	Firma
Audiel Lara Aguino	
Maria Rivera Senobio	
Emiliano Canuto Cortes	
Margarita Gomez Ramirez	
Gerardo Aguino Hernandez	
Catalina Canuto Cortes	
Gloria Cruz Martinez	
Basilia Canuto Eniko	
Fernando Lara Ruyon	
Miguel Galvan Martinez	
Florina Ruyon Gomez	
Leticia Martinez Martinez	
Demetrio Camilo Aguino	
German Hernandez Rios	
Marcela Morales T. Burio	

Este programa es público, ajeno a cualquier partido político. Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.

GOBIERNO DE
MÉXICO

CONAMER

INPI

Contacto:
Av. México-Coyacán 343, Col.
Xoco, C.P. 03330, Alcaldía
Benito Juárez, Ciudad de
México.
Tel: (55) 5167 5100

Página 3 de 3

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Programa de Derechos Indígenas
Proyectos de Comunicación Intercultural para la Promoción y Difusión de las
Expresiones
del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano
Acta de Asamblea Comunitaria
Formato 6

Por los asistentes a la reunión

Lista de Asistencia de los participantes y asistentes a la asamblea comunitaria celebrada el día 22 de
mes de febrero del año 2020, En la localidad de Nuevo Chintipán municipio de Tlachichilco, Estado de
Veracruz.

Nombre	Firma
Audiel Lara Aguino	
Maria Rivera Senobio	
Emiliano Canuto Cortes	
Margarita Gomez Ramirez	
Gerardo Aguino Hernandez	
Catalina Canuto Cortes	
Gloria Cruz Martinez	
Basilia Canuto Eniko	
Fernando Lara Ruyon	
Miguel Galvan Martinez	
Florina Ruyon Gomez	
Leticia Martinez Martinez	
Demetrio Camilo Aguino	
German Hernandez Rios	
Marcela Morales T. Burio	

Este programa es público, ajeno a cualquier partido político. Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.

GOBIERNO DE
MÉXICO

CONAMER

INPI

Contacto:
Av. México-Coyacán 343, Col.
Xoco, C.P. 03330, Alcaldía
Benito Juárez, Ciudad de
México.
Tel: (55) 5167 5100

Página 3 de 3

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Programa de Derechos Indígenas
Proyectos de Comunicación Intercultural para la Promoción y Difusión de las
Expresiones
del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano
Acta de Asamblea Comunitaria
Formato 6

Por los asistentes a la reunión

Lista de Asistencia de los participantes y asistentes a la asamblea comunitaria celebrada el día 22 de
mes de febrero del año 2020, En la localidad de Nuevo Chintipán municipio de Tlachichilco, Estado de
Veracruz.

Nombre	Firma
Dominga Morales Montiel	
Angelica Morales Tudurcio	
Cecilia Rivera Tolentino	
Sabina Hernandez Hernandez	
Francisco Martinez Rios	
Gerónimo Aguino Ruyon	
Ivan Morales Reyna	
Mario Montes de Oca Marcelino	
Franisca Senobio Montes de Oca	
Miguel Angel Aguino San Juan	
Cain Morales Tudurcio	
Francisca Ruyon Hernandez	
Mario Canuto Rios	
Mirque Lopez Palva	
Cecilia Galvan Ruyon	

Este programa es público, ajeno a cualquier partido político. Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.

GOBIERNO DE
MÉXICO

CONAMER

INPI

Contacto:
Av. México-Coyacán 343, Col.
Xoco, C.P. 03330, Alcaldía
Benito Juárez, Ciudad de
México.
Tel: (55) 5167 5100

Página 3 de 3

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

Programa de Derechos Indígenas
Proyectos Culturales para el Rescate, Preservación, Difusión y Fortalecimiento
de las Expresiones del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano
Acta de Asamblea Comunitaria
Formato 3

Por los asistentes a la reunión

Lista de Asistencia de los participantes y asistentes a la asamblea comunitaria celebrada el día 19 de
mes de febrero del año 2020, En la localidad de Nuevo Chintipán municipio de Tlachichilco, Estado de
Veracruz.

Nombre	Firma
Margarita Gomez Ramirez	
MARIA DE LOURDES MORALES SIKENTE	
Gregoria San Juan Camilo	
Rogelia Marcelino Montiel	
Olegario Aguino Sanjuan	
Efraim Martinez Aguino	
Juan Hernandez Hernandez	
Diadema Antonia Cruz	
Alma letisy Antonia cruz	
Octavio tolentino Cortez	
Maria Vega Dimas	
Fraulia Ruyon Gomez	
Silvia Martinez Rios	
Rosaura Rios Aguino	
Esbayde Reyna Rios	
Macedonio Reyna Rios	
Carlos Ruyon Canuto	

Este programa es público, ajeno a cualquier partido político. Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.

GOBIERNO DE
MÉXICO

CONAMER

INPI

Contacto:
Av. México-Coyacán 343, Col.
Xoco, C.P. 03330, Alcaldía
Benito Juárez, Ciudad de
México.
Tel: (55) 5167 5100

Página 3 de 3