

LOS PUEBLOS VS. EL VIRUS

Hierba en La Merced, primavera de 2020.
Foto: Mario Olarte

“TREN MAYA”, MEGAPROYECTOS
Y COLONIALISMO INTERNO

SISTEMA ALIMENTARIO,
ENEMIGO DE LA SALUD

SER NEGRO O NO SERLO
EN ESTADOS UNIDOS

EL ETERNO RETORNO: NOVELA
MAZAHUA DE FRANCISCO
ANTONIO LEÓN CUERVO

EL "TREN MAYA" Y EL COLONIALISMO INTERMINABLE

La catástrofe ecológica, social y cultural del "Tren Maya" avanza incontenible, empujada por una obstinación presidencial que, a costa del derecho ajeno, le ha dado por jugar con los abismos. Jamás concediéndose la sensata y didáctica modestia de usar cubrebocas cuando pasa el día a la vista, viajando, reuniéndose con gente, encabezando ceremonias públicas, el presidente Andrés Manuel López Obrador ha exhibido una sordera desafiante a las críticas, los reclamos, los cuestionamientos científicos y técnicos, las advertencias y el lícito disgusto, y por sobre todo la resistencia sincera de muchos pueblos mayas, en cuyas tierras y a sus costillas se desenvuelve este drama histórico.

Algún día la historia leerá este episodio como un ejemplo del genocidio lento pero obvio emprendido por los gobiernos, con la simpatía de una parte significativa de la sociedad dominante en México. En eso no se diferencian los seguidores de AMLO de los que siguieron al PRI, y en la primera década del siglo al PAN, y mañana seguirán a cualquier político reaccionario con tal de derrotar a este mandatario.

Con un júbilo decimonónico, se adhiere al "Tren Maya" la etiqueta del progreso en términos estrictamente capitalistas, teñidos con el rancio barniz del alguna vez celebrado "Estado de bienestar". Pese al desastre ambiental y de producción minera, energética y alimentaria industrial, la sociedad blanca, o mal llamada mestiza, pareciera encantada con la idea de un bonito ferrocarril a diesel que recorra las ruinas antiguas, los pueblitos mayas modernos y las selvas enjauladas que queden al cabo de la construcción faraónica de este camino a ninguna parte, en círculo perverso alrededor de tierras mayoritariamente indígenas en Quintana Roo, Yucatán, Campeche y el norte de Chiapas. O bien zonas de reserva, santuarios y algunos prodigios naturales que hasta ahora habían sobrevivido al empuje del no indígena (en Chiapas lo llaman caxlán) como el sistema de cenotes que por fin se anegará en desperdicios porcícolas, aguas negras, cascajo de las obras de construcción, y pronto el derrame inevitable del diesel. El presidente, sus simpatizantes, y en particular los inversionistas nacionales y transnacionales, piensan como si el siglo XX pudiera volver a empezar, pero esta vez lo harán "bien".

Estamos ante un episodio, quizás definitivo, de la voraz colonización interna que ha devorado a lo largo de cinco siglos, siempre con "buenas intenciones", las tierras, aguas, vientos y litorales de los pueblos ori-



Ciudad de México, 2020.
Foto: Mario Olarte

ginarios. Aún hoy, como de milagro, perviven más de 60 pueblos con sus respectivas lenguas, y en conjunto representan cuando menos la quinta, si no la cuarta parte de la población nacional, que no por minoría es irrelevante. Bien lo sabe AMLO cuando proclama que ellos, en su condición de pobres, son la prioridad de su gobierno. Eso sí, poseen las mejores tierras (y las no tanto) que quedan en el territorio mexicano, viven en y de ellas, al abrigo de derechos arraigados mucho más importantes que la banalidad de las consultas en la modalidad que se realizan.

El actual "indigenismo", una indigesta continuación del anterior y verdadero (para bien y para mal) indigenismo, no es menos cómplice del genocidio "benigno" y progresivo en nombre de un futuro que se reduce al folclor y no será justo. No por esa vía.

Mientras la pandemia de Covid-19, a la sombra de una hambruna que pudiera afectar a diez millones de mexicanos, es la realidad de esos pueblos, el gobierno impone desde sus oficinas de propaganda y "bienestar", sus secretarías de Estado y sus agentes locales en el México de abajo, una carnada que, además de prometer ¡80 mil! empleos temporales (así como los chinos en el norte hace más de cien años), llenará las arcas de las constructoras involucrada (ICA no podía faltar), lo mismo transnacionales que del Estado, como lo son las Fuerzas Armadas y ahora socias, en el esquema planeado para resucitar a Pemex.

Con la misma convicción redentora de la sociedad colonialista en toda la América independiente del siglo XIX se justificaron las evidentes maldades de Andrew Jackson, el general Roca, y hasta el abuelo de Jorge Luis Borges y el padre de Alfonso Reyes. Asesinos de indios. Fueran apaches, mapuche o tarahumaras, sobre ellos hicieron avanzar el tren del progreso con guerra o con negociaciones amañadas.

A estas alturas del desastre global, no es idealista sino necesario reivindicar las razones y las existencias de los pueblos mayas. Sobrevivieron la cristianización a fuego, la febril explotación de sus selvas, la esclavitud en las haciendas henequeneras y al generalizado turismo. Falacias culturales como "Riviera Maya" y "zonas arqueológicas de clase mundial"

(con el INAH en muy conveniente extinción) enmascaran la aplanadora de las empresas cementeras, de autopartes, del petróleo y sus derivados, de la cosificación del paisaje y la prostitución del mito al estilo X'caret. Y todo para que el "Tren Maya" traslade turistas y transporte los productos de las grandes empresas que someten sistemáticamente a los pueblos originarios y las clases trabajadoras. Súmense aerolíneas, hoteleras, grandes almacenes. ¿Qué necesidad tendría un gobierno así de pensar a los indígenas en los términos de ellos mismos? El ego desbocado del presidente nunca prometió respetar, ni siquiera considerar, la autodeterminación indígena en clave de autonomía. El clientelismo es mejor. Los inunda con programas, dinero en efectivo y promesas onda INPI y Secretaría de Bienestar que dejan chiquitos al INI, el Plan Huicot, Coplamar o Solidaridad. Clientelismo y domesticación, hoy y siempre.

Pero más que en el pasado, la última palabra la tienen los pueblos, acompañados por sectores quizá no dominantes de la sociedad nacional, que llamaremos conscientes aunque sólo sea para subrayar la inconsciencia institucional, extractivista y turística. Basta escuchar al titular del proyecto (y del Fondo de Turismo Federal), el increíble señor Jiménez Pons, para entender de qué va la cosa. ¿Cómo se tragan tanta ignorancia racista los seguidores de izquierda del gobierno o las organizaciones y gobiernos municipales mayas maicados igual que siempre, a título de Morena y PRI, más un número no menor de personas de buena voluntad?

Otra mano que no vemos pero que allana el camino y avanza sobre las mentes y los corazones mayas es la nueva evangelización y sus concepciones de individualismo acentuado y teología de la prosperidad. El círculo de la falacia colonial se cierra.

¿Sobrevivirán a esta nueva escalada redentora los pueblos mayas, así como las selvas, los tucanes y jaguares, los cenotes, los apiarios de melipona, la milpa de maíz criollo, la digna y muy humana civilización profunda de uno de los pueblos más antiguos de la Tierra: los mayas de México y Guatemala (donde también se escribe otra página de esta historia interminable de despojo y resistencia)? ■

umbrelli

La Jornada

Directora General: Carmen Lira Saade
Publicidad: Marco Hinojosa
Arte y Diseño: Francisco García Noriega

Ojarasca en La Jornada

Dirección: Hermann Bellinghausen
Coordinación editorial: Ramón Vera-Herrera
Edición: Gloria Muñoz Ramírez
Caligrafía: Carolina de la Peña (1972-2018)
Diseño: Marga Peña
Retoque fotográfico: Ricardo Flores
Corrección: Héctor Peña
Versión en Internet: Daniel Sandoval

Ojarasca

Ojarasca en La Jornada, es una publicación mensual editada por DEMOS, Desarrollo de Medios, SA de CV. Av. Cuauhtémoc 1236, Col. Santa Cruz Atoyac, delegación Benito Juárez, CP. 03310, México DF. Teléfono: 9183 0300 y 9183 0400. El contenido de los textos firmados es responsabilidad de los autores, y los que no, de los editores. Se autoriza la reproducción parcial o total de los materiales incluidos en Ojarasca, siempre y cuando se cite la fuente y el autor. ISSN: 0188-6592. Certificado de licitud de título: 6372, del 12 de agosto de 1992. Certificado de licitud de contenido: 5052. Reserva de título de la Dirección General del Derecho de Autor: 515-93. Registro provisional de Sepomex: 056-93. No se responde por materiales no solicitados.

Editado en Demos Desarrollo de Medios S.A. de C.V. Avenida Cuauhtemec 1236, Colonia Santa Cruz Atoyac, C.P. 03310, México, DF.
suplementojarasca@gmail.com

EL SISTEMA ALIMENTARIO VIGENTE: ENEMIGO DE LA SALUD

SANIDAD AGROPECUARIA Y POLÍTICAS ANTICAMPESINAS EN AMÉRICA LATINA

JOSÉ GODOY Y BENJAMÍN MACAS

Esta pandemia ratificó el gran fracaso del sistema alimentario industrial que afecta permanentemente a los territorios y a los cuerpos; deja gravísimos lastres en la salud y el ambiente; debilita nuestro sistema inmunológico, la calidad, la vastedad y la variedad de la alimentación que hasta hace no muchos años se apegaba a los ciclos campesinos de temporada y se comercializaba e intercambiaba por canales de confianza. Podía llegar a los mercados de abastos y otros mercados exigentes.

Han surgido múltiples maneras de controlar, uniformizar y monopolizar la alimentación desde la semilla hasta el producto final. Ahora, los estándares de "sanidad" o "inocuidad", parte del libre comercio, favorecen la industrialización de los alimentos y el control monopólico corporativo. Tales estándares encierran un sinfín de contradicciones e injusticias y no obstante se volverán más agresivas con las regulaciones por la pandemia de Covid-19.

En junio de 2019 se realizaron las "jornadas contra las políticas anticampesinas en Ecuador". Participó la Red Agroecológica de Loja con la presencia de un miembro de la Red en Defensa del Maíz de México, que denunció los daños provocados por el TLCAN (hoy T-MEC) sobre el agro mexicano.

El objetivo era mirar la destrucción de la vida campesina que instaura el libre comercio por los territorios y por el mercado interno en Ecuador y en América Latina, y su relación con tratados internacionales que amenazan la supervivencia de los pueblos.

"Uno de los ejes centrales fue analizar las legislaciones de sanidad e inocuidad, que anidan los intereses de las transnacionales agroalimentarias, el capital financiero y la sociedad de mercado. Así se tornan nuevas políticas públicas para la dominación y despojo de los pueblos."

A inicios del siglo xx, la agricultura sufrió una bifurcación. Hasta entonces radicaba en los pueblos originarios y en el mestizaje que da origen a las poblaciones campesinas. Su base era la biodiversidad de semillas, la integración entre cultivos y animales, y el respeto a los ciclos estacionales y cósmicos. Las nociones de equilibrio dentro del ecosistema eran fundamentales. En los bosques nativos tropicales no existe la idea de las plagas, sino interrelaciones biológicas complejas desarrolladas en procesos de evolución milenaria. Del mismo modo, en los sistemas de cultivos, sea la milpa mesoamericana o la chacra andina, los pueblos han forjado estas relaciones, así que las "plagas" y los insectos benéficos son un asunto muy diferente en la agricultura campesina o en la industrializada.

En este mismo periodo, la agricultura empresarial capitalista tomó un giro radical, se desmarcó de la agricultura tradicional y tomó impulso con la energía fósil propia de la civilización petrolera.



Anciana recoge alimentos del basurero en el mercado de la Merced. Foto: Mario Olarte

La agricultura industrial responde a la acumulación de riquezas de las corporaciones transnacionales y se orienta, con disfraces como las políticas sanitarias y el control de semillas, a destruir a la madre, a la agricultura originaria, a la fuente de semillas y sustento de los pueblos.

Los monocultivos se expanden con el uso de semillas híbridas o transgénicas donde todas las relaciones de equilibrio quedan destruidas. En el campo, estas semillas requieren fertilizantes químicos. Al crecer son completamente vulnerables al ataque de plagas y enfermedades, requiriendo la aplicación de pesticidas que son venenos para nuestros cuerpos y tóxicos para nuestro cuerpo ampliado, llámese éste territorio, ambiente o naturaleza.

Las leyes sanitarias se basan en esta lógica y multiplican el uso de pesticidas para combatir plagas y enfermedades creadas por esta forma deformada de la agricultura. Los equilibrios se rompen. Y se necesitarán más venenos, pesticidas y medicamentos, abriendo un mercado de venta de químicos y multiplicando las ganancias.

¿Están de verdad preocupados por lo sano quienes promueven las leyes de inocuidad y sanidad animal o vegetal? Vemos más un modo de legitimar la necesidad tecnológica de la Revolución Verde para producir alimentos y volverla una normalidad. El sistema de sanidad argumenta la prevención, el control y la erradicación de plagas y enfermedades y es eso exactamente lo que provocan.

La concepción sanitaria está estrechamente asociada al monocultivo y a las monocrianzas, a la reducción de la biodiversidad y la conversión de alimentos en productos o mercancías, atiborradas con químicos, pesticidas, conservadores, hormonas, antibióticos, vacunas. Están desprovistas de riqueza nutricional.

La concepción de la inocuidad está asociada a una asepsia bacteriana, y a alimentos refinados, inertes, que contradictoriamente al ingerirlos son causa de enfermedades y muertes, al alterar y extinguir la microbiota intestinal. Afectan el funcionamiento de todos los órganos del cuerpo humano, debilitan nuestro sistema inmunológico y, en este tiempo pandémico, nos hacen más vulnerables al ataque de nuevas enfermedades.

En el periodo de la pandemia se han manifestado expresiones de los gobiernos que alarman por el ataque a la alimentación de la gente. En Ecuador, Brasil, Honduras, Colombia, Perú, Bolivia y México, lejos de aliarse con el cam-

pesinado nacional, se pretende suplir la demanda con importación de alimentos, reduciendo los aranceles y flexibilizando las políticas de calidad y cuidado del medio ambiente. Promueven y destinan los recursos a la agroindustria global y profundizan el despojo de comunidades campesinas e indígenas, como sucede en las selvas habitadas por pueblos mayas o amazónicos.

En plena pandemia el gobierno de facto de Bolivia aprobó el decreto supremo 4232, autorizando semillas transgénicas en los cultivos de maíz, caña de azúcar, algodón, trigo y soya. Alineándose todos a la política de UPOV 91 de privatización y propiedad de las semillas.

Para documentar la desconexión oficial, en el estado de Jalisco, en México, en mayo inició operaciones la Agencia de Sanidad, Inocuidad y Calidad Agroalimentaria (ASICA) y se elaboró el Plan de Resiliencia ante la Pandemia, cuyos objetivos en lo agropecuario son: "Aprovechar las oportunidades para la exportación que se están generando a nivel internacional, garantizar las condiciones fitozoosanitarias en las semillas, insumos agrícolas, pecuarios y acuícolas; implementar los estándares de bioseguridad internacional; incrementar la infraestructura para el manejo sanitario y la logística de exportación, certificación de cadenas productivas sustentables (ejemplo: agave-tequila, carne y aguacate), y promover el control de cambio de uso de suelo y descargas contaminantes a cuerpos de agua para el cumplimiento de estándares internacionales".

¿Dónde está la población en sus propuestas? ¿Por qué no mencionan al campesinado y el comercio local como estrategia de sobrevivencia? ¿Priorizar la exportación es viable? ¿Dónde queda la soberanía alimentaria?

Los gobiernos quieren aprovechar la oportunidad para robustecer a sus aliados transnacionales ignorando la crisis ambiental y de salud planetaria. Es increíble que para solucionar la posible carencia pretendan eliminar las eficientes maneras milenarias de darnos de comer a todos.

Lo más grave es que estos sistemas sanitarios en el campo agropecuario y en el procesamiento de alimentos sirven muy poco para proteger la salud pública.

En el campo de las alternativas, requerimos retomar una mirada de lo alimentario ligado a los sistemas locales de base comunitaria y a la defensa de la soberanía alimentaria. Las redes campesinas han sido gestoras históricas de una fecunda biodiversidad, cuidadores de las semillas y de la calidad integral de los alimentos y los ecosistemas ■

MAYAS DE MÉXICO Y GUATEMALA:

“HACER COMUNIDAD NO ES UN CRIMEN”

LAS PROPUESTAS DE DESARROLLO PARA LA REGIÓN, COMO EL TREN MAYA DEL LADO MEXICANO Y LA MINERÍA, HIDROELÉCTRICAS, OLEODUCTOS Y GASODUCTOS EN GUATEMALA, SON VISTAS COMO AMENAZAS, PERO LAS FORMAS DE DEFENSA DEL TERRITORIO NO HAN SIDO SUFICIENTES PARA DETENER LOS PROYECTOS

DOLORES CAMACHO VELÁZQUEZ

Diversas organizaciones en defensa de los derechos colectivos han retomado la plataforma “no es un crimen”, y realizan campañas para impulsar la defensa del territorio con la certeza de que organizarse colectivamente no debe ser criminalizado, a pesar de la importante cantidad de presos y órdenes de aprehensión a defensores de los territorios. En el área maya de México y Guatemala, la defensa del territorio ocupa a la mayoría de las movilizaciones y organizaciones de resistencia, lo hacen como respuesta a los múltiples proyectos extractivistas llamados de desarrollo que intentan construirse. Varios de estos proyectos son recomendados y financiados por los organismos financieros internacionales, en esa incesante necesidad del capital “sin fronteras” por encontrar espacios generadores de ganancias donde se pueda.

Estos territorios conservados por siglos por las poblaciones indígenas son atractivos para el capital, pero la población local no los acepta porque son extractivos y perjudican al territorio y la tierra. La tierra es considerada la madre, por lo tanto, afectar su estado natural afecta la vida misma de las culturas mayas, no sólo cuando se tocan centros ceremoniales, sino en conjunto con los ríos, los bosques y la agricultura tradicional. Los discursos de estos movimientos son muy parecidos, en muchos de ellos reivindican la identidad maya. La población afectada había caminado hacia un proceso de integración nacional en ambos países, durante muchos años las quejas eran que los proyectos de desarrollo no llegaban a esos territorios; sin embargo, ante el avance de estos proyectos controvertidos, por la magnitud del daño ambiental y destrucción cultural que propician, los discursos han cambiado, no es ése el desarrollo que se pensaba. Estos movimientos encontraron en la reivindicación maya no sólo el reconocimiento a su cultura olvidada sino también un discurso político que les da identidad y argumentos difícilmente cuestionables en defensa de sus territorios.

Las propuestas de desarrollo que se ventilan para esta región, como el Tren Maya —del lado mexicano—, la minería, hidroeléctricas, oleoductos y gasoductos, son vistas como amenazas, y hay resistencias a todas. Pero las formas de defensa del territorio no han sido suficientes para detener todos los proyectos.

En el caso de Guatemala, las resistencias han logrado defender algunos de sus territorios, pero el costo social ha sido muy alto, lo que complica la batalla, por lo que han buscado múltiples opciones para enfrentarla. Los movimientos reactivos para defender los territorios que ya están afectados se mantienen porque sigue siendo una opción, pero al mismo tiempo han avanzado en construir proyectos políticos alternativos con propuestas que generan elementos para el debate nacional e internacional y que pretenden acallar las críticas y acusaciones de actores políticos, empresarios y organismos internacionales sobre que sólo se oponen a los proyectos sin ofrecer alternativas a los altos niveles de pobreza, marginación y exclusión que viven grandes cantidades de población.



Guardia maya frente a la máscara en estuco del dios solar. Kohunlich, Quintana Roo, 1974. Foto: Macduff Everton, *The Modern Maya*, University of Texas Press, 2012

Uno de estos movimientos, encabezado por el Concejo del Pueblo Maya (CPO), está integrado por hombres y mujeres mayas de Guatemala. Su intención es organizarse para exigir a las instituciones de gobierno que se dé el reconocimiento de Estado pluriétnico guatemalteco, ya que las poblaciones indígenas mayas, garífunas y xinca son mayoría. Esta realidad no está reconocida en las políticas de Estado ni en la integración de los poderes políticos, por lo que han buscado todas las opciones posibles, incluyendo las electorales, para lograrlo. Sin embargo han enfrentado una férrea oposición del poder nacional, así que avanzan por la vía de las resistencias y la construcción de propuestas, sin dejar de lado la lucha por el poder político. Han logrado avances en el reconocimiento a las lenguas mayas y cultura indígena; existe desde 1990 la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala con reconocimiento oficial, donde se procura generar políticas de mantenimiento y difusión de las lenguas. El CPO mantiene colaboraciones con integrantes de la academia para profundizar la reivindicación de las lenguas en la lucha por los territorios.

El CPO retomó la defensa del territorio como uno de sus ejes políticos más importantes, y reúne a integrantes de diversos departamentos del país para discutir las amenazas a los territorios como consecuencia de megaproyectos. El gran impulso de estos megaproyectos está generando que las resistencias se organicen alrededor del CPO, constituyendo espacios de discusión y de articulaciones con otros movi-

mientos, ONG y académicos, como una estrategia de resistir y también construir alternativas.

Su lucha ha detenido proyectos mineros y algunos hidroeléctricos, sin embargo las empresas presionan para obtener el apoyo de los gobiernos para defender proyectos que, enmarcados en leyes internacionales, “deben” de continuar. Teniendo eso claro, los movimientos dan la lucha también por la vía jurídica, enfrentándose no sólo al derecho económico derivado de los tratados comerciales sino a las propias instituciones guatemaltecas. Mediante la vía jurídica internacional han logrado detener algunos de estos proyectos, pero el costo es alto: muertos, amenazados, encarcelados y órdenes de aprehensión para muchos integrantes, además de divisiones comunitarias debido a que las propias instituciones de gobierno junto con las empresas dan apoyo a la gente para que dejen de luchar.

Como ellos reflexionan, “la lucha es muy cansada y agotadora porque apenas estamos saliendo de una y ya hay otros proyectos que detener”. Entre los retos que enfrentan, varios de ellos tienen que ver con la vida interna organizativa, como sucede en todos los procesos de organización colectiva; algunos integrantes se quejan de que sus regiones no son tomadas en cuenta en las decisiones; otros, que sus posiciones no son consideradas en los discursos públicos; y en el caso de las mujeres, presionan por más espacios para ellas. Estas quejas se hacen abiertamente, lo que permite un proceso de reconstrucción organizativa continua. Sobre el papel de las

mujeres, en la más reciente renovación de su dirigencia — apenas en diciembre pasado— fue notable que las mujeres ocuparon cargos importantes, algo nada raro considerando que las mujeres encabezan la mayoría de las manifestaciones públicas y los discursos en los programas que organizan, lo que las posiciona con un perfil alto hacia adentro del movimiento y hacia afuera.

Otro de los objetivos del CPO es lograr la vinculación con los movimientos chiapanecos con el fin de enfrentar a las empresas que son las mismas que desarrollan los proyectos extractivos en la región. El objetivo es difícil de cumplir, por diversas circunstancias. Se registran algunos intentos por conseguirlo, lo han hecho con algunas ONG y pequeños movimientos chiapanecos, pero no se ha logrado con la intensidad necesaria para construir un verdadero proyecto binacional en defensa del territorio. Se requiere vencer inercias nacionalistas. Este objetivo se ha convertido en la estrategia a construir, dado que su experiencia en la lucha les ha demostrado que las resistencias deben tener claridad en que el adversario es global, aunque las circunstancias son diferentes en cada país.

Tomando como ejemplo las energías, en el caso de México, tanto PEMEX como la CFE siguen siendo nacionales, a pesar de que la mayor parte del proceso productivo es generado por empresas privadas a través de las múltiples formas de relaciones comerciales que se implementaron para dar mayor participación a la iniciativa privada, pero la cultura nacionalista hace que muchos mexicanos no vean a estas empresas como amenazas, porque se percibe que son las encargadas de apoyar al desarrollo del país. En Guatemala, las empresas nacionales desaparecieron, desde la década de 1990 la industria eléctrica fue traspasada a la empresa privada y a partir de allí la población sufre aún más por el acceso al servicio, porque todo lo que se dijo que resolvería no pasó, la gente marginada no tiene luz o la tienen de mala calidad y cara, ello explica que la lucha la estén dando en el ámbito del sector energético.

LA IDEA DE DESARROLLO PARA LA REGIÓN Y LOS MEGAPROYECTOS

En el documento de la CEPAL *Hacia un nuevo estilo de desarrollo. Plan de desarrollo integral. El Salvador-Guatemala-Honduras-México. Diagnóstico, áreas de oportunidad y recomendaciones de la Cepal* (2019), podemos encontrar que el eje para lograr el desarrollo a través de la inserción internacional del territorio es a través de la integración regional mediante la logística y la movilidad “integración logística y energética y el gran impulso ambiental” (Cepal 2019: 45). A grandes rasgos plantea que esta integración logrará interco-

nectividad regional que hará frente a la economía global, es decir, dar mayor competitividad a la economía regional; en ese sentido lo prioritario es la construcción de redes de interconexiones eléctricas, y existe ya un Ente Operador Regional (EOR) que se encarga de regular estos acuerdos. Guatemala produce la mayor cantidad de energía de Centroamérica. Gracias a las hidroeléctricas que el sector privado potenció en los últimos años, Guatemala exporta energía a la región, pero se planea la búsqueda de opciones más competitivas a través de la introducción de gas natural y licuado, que serían llevados por gasoductos desde México al territorio centroamericano, proyecto que se une con el corredor del Istmo de Tehuantepec, otro de los grandes proyectos del gobierno mexicano. Estos proyectos ya están negociados y existe una serie de organismos públicos y privados para llevarlos a cabo. El documento menciona que hay apoyos gubernamentales a las empresas, como no pagar aranceles.

Estos proyectos se convertirán en espacios de luchas ya que se requieren derechos de paso, lo cual no es fácil en las condiciones actuales, y las comunidades están preparadas para enfrentarlos. Para hacerlo no sólo preparan las acciones de movilización social y resistencias, lo destacado es que se están informando y están analizando la información difundida por los organismos internacionales sobre los planes de desarrollo regional, para dejar de ser movimientos defensivos cuando ya tienen a los proyectos construyéndose; ahora se están adelantando, y junto con la Asociación Comisión Paz y Ecología-COPAE realizaron un estudio que analiza el modelo energético centroamericano, cómo están y hacia dónde van. Este tema es importante porque la mayoría de las resistencias son contra las hidroeléctricas y mucha población no

LA TIERRA ES CONSIDERADA LA MADRE, POR LO TANTO, AFECTAR SU ESTADO NATURAL AFECTA LA VIDA MISMA DE LAS CULTURAS MAYAS, NO SÓLO CUANDO SE TOCAN CENTROS CEREMONIALES, SINO EN CONJUNTO CON LOS RÍOS, LOS BOSQUES Y LA AGRICULTURA TRADICIONAL

tiene acceso a la luz a pesar de que Guatemala es el mayor exportador de energía eléctrica en la región.

La inconformidad no se basa sólo en una oposición sin sentido a los proyectos, tienen la experiencia que demuestra que la producción de energía no ha ayudado a que la población guatemalteca tenga acceso a ella. Al contrario, el costo se elevó considerablemente, al grado de que 160 mil de los 1.6 millones de usuarios de Energuate están en resistencia (Copae 2019). Considerando también que más del 60% de la inversión privada va al sector energético, este movimiento de resistencia acusa que el modelo energético implementado en Guatemala tiene como base la producción de energía, pero entendida como una mercancía, por lo que dejó de ser de relevancia para el desarrollo social. Proponen regresar al modelo donde la energía es un derecho social de la población y su generación debe considerar todos los aspectos adversos; proponen que la población debe participar en las propuestas y los procesos de generación, dado que los recursos naturales pertenecen a la nación. De esa manera los intereses de la iniciativa privada deben quedar marginados, sólo así se podrá recuperar los bienes nacionales y modificar el modelo energético de tal manera que repercuta en el bienestar de la población.

En ese mismo sentido están luchando contra otros proyectos. En los últimos meses se han movilizad contra “El Colector”, llamado así porque pretende limpiar el lago Atitlán, contaminado por la descarga directa de aguas negras. El lago es la mayor reserva de agua dulce de su región y nadie niega lo contaminado que está, lo que justifica el proyecto. Sin embargo, la población no lo acepta, registrándose un intenso debate. Desde la perspectiva conservacionista no hay explicación a dicha oposición, pero los habitantes del lago que se oponen consideran que el único interés de rescatarlo es para entregarlo a la industria transnacional. Estas actitudes controversiales se explican porque hay regiones que sufren las consecuencias del corredor seco —territorios extensos donde no hay agua— y los ríos se secaron como causa de la enorme utilización de este recurso para la industria extractiva, cuando se les aseguró que eso no pasaría.

Al menos dos ríos chiapanecos tienen su origen en Guatemala; si el modelo energético avanza, seguramente las afectaciones serán también para la población chiapaneca de forma directa. En ese sentido la lucha, tal como la tienen considerada los mayas guatemaltecos, debe ser conjunta para enfrentar este modelo de desarrollo y construir una propuesta alternativa regional ■

DOLORES CAMACHO VELÁZQUEZ, investigadora de la UNAM-Cimsur, colaboradora frecuente de *Ojarasca*, radica en Chiapas.

Zacarías “Chaco” Quixchan con su nieto. El Triunfo, San Andrés, Petén, Guatemala, 2006. Foto: Macduff Everton, *The Modern Maya*, University of Texas Press, 2012



HAMBRE O CORONAVIRUS EN MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ, JULIA GAVARRETE,
HOUSTON CASTILLO Y ALEJANDRA GUTIÉRREZ

Ciento cuarenta millones de personas sobreviven en América Latina y El Caribe en trabajos informales, según la OIT. La pandemia ha desnudado la precariedad y la vulnerabilidad en la que viven y también los hace asomarse al abismo de la hambruna. En Centroamérica han empezado a usar banderas blancas para mostrar su tragedia y en México los comerciantes lamentan la falta de protección del Estado.

EL SALVADOR, ENTRE EL ASEDIO DE LAS PANDILLAS Y EL VIRUS

En los últimos años, Ana María se mudó cinco veces, una persecución que inició en 2016. Por ser defensora de derechos de las mujeres se metió en problemas con las pandillas. A sus 46 años es madre de dos hijos adolescentes y por seguridad no quiere que se publique su nombre real.

Si bien fue beneficiada con los 300 dólares que repartió el gobierno de Nayib Bukele a 1.5 millones de hogares —considerados los más vulnerables— el fondo lo ha usado para ayudarle a un par de vecinos, ancianos y también vendedores informales que no tienen comida para pasar el encierro impuesto por la pandemia por Covid-19. La entrega del bono sigue recibiendo críticas por economistas que consideran que el ejecutivo lo hizo de forma inadecuada.

Separada de su pareja por violencia intrafamiliar, Ana María se dedicó a defender a otras mujeres que sufrían como ella. Su historia, víctima de la persecución por pandillas, comenzó cuando asistió a una joven golpeada por un pandillero y en ese momento se convirtió en blanco de las mismas.

En el país más diminuto de la región, con 6.4 millones de habitantes, la Mara Salvatrucha y la Barrio 18 son las dos que tienen mayor control de los territorios, incluso en tiempos de Covid-19. Ambos grupos son los que imponen su poder y su fuerza en los lugares donde habitan los más vulnerables a la pandemia. Al que incumple la cuarentena le va mal, así de simple. En los barrios han llegado al punto de declarar “toque de queda”, según una publicación de *El Faro*.

Ana María no sólo se enfrenta a un panorama de supervivencia diaria por las pandillas o por vender en las calles, sino que ahora todo luce más complejo con el impacto de la pandemia. Hasta la segunda semana de mayo, en El Salvador se reportaron un poco más de mil casos de coronavirus. El primero positivo se registró desde el 18 de marzo.

Ana María es parte de los 140 millones de personas que en América Latina y El Caribe sobreviven en el sector informal, como lo reflejan datos de 2014 de la Organización Mundial de Trabajo (OIT), sin un salario fijo ni protección social. Una realidad que se repite en países como México, Nicaragua y otros como Honduras y Guatemala. En las dos últimas naciones, el empleo informal ronda el 80 por ciento. En el caso de El Salvador, hasta 2018, el 70 por ciento de los hogares tenía al menos un integrante en el subempleo.

La crisis desnudó la vulnerabilidad de un sector que subsiste al día y que ha comenzado a manifestarse en El Salvador colgando pancartas en la entrada de sus comunidades o listones blancos afuera de sus casas recalando que ahí pasan hambruna. En Centroamérica, 55 de cada 100 centroamericanos ya vivían en condiciones de pobreza antes de la pandemia, de acuerdo con Jonathan Menkos, director ejecutivo del Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales (Icefi). Son cerca de 22 millones en total, según cálculos, de los que



Flor Núñez, de 40 años. Vendedora ambulante en el mercado central, San Salvador. Foto: Émerson Flores

18.4 sobreviven en Guatemala, El Salvador y Honduras. “El Covid sólo exacerba problemas estructurales que venimos acarreado”, dijo Menkos.

MÉXICO, DE CRISIS PERMANENTE A UNA SITUACIÓN “DESESPERANTE”

Mientras en El Salvador sus ciudadanos sobreviven al virus y al control territorial de las pandillas, en México el Ejército hace presencia para hacer cumplir las medidas tomadas por el gobierno de Andrés Manuel López Obrador.

Antes de que terminara abril, cuando se registró un repunte de los casos de Covid-19 en ese país, las autoridades declararon de manera oficial la Fase 3 en el manejo de la crisis. Entre algunas de las medidas emitidas estuvo obligar casi al 100 por ciento de los comerciantes ambulantes a dejar sus ventas.

El tianguis “El Salado” es un mercado con 40 años de existencia, ubicado al oriente de la Ciudad de México, donde a los

comerciantes los obligaron a parar sus ventas con presencia militar. Los seis kilómetros de extensión, que se convierten en veredas muy bien alineadas de mercadería que se ofrece en las calles, fueron “visitados” por militares que custodiaron a las autoridades de la Alcaldía Iztapalapa para poner fin a las labores de todos los vendedores.

Visto desde el aire, El Salado se ve como un zigzagueante río. Cualquier cosa imaginable aquí se encuentra: desde una acuamota, el vaso de una licuadora antigua, un tornillo de una vieja máquina de coser, un traje de buzo, montañas de zapatos viejos, guitarras, revistas, llantas, muñecas, ropa, herramienta, cascos, libros o bicicletas. La zona oriente del tianguis, sin embargo, es un foco rojo de contagios de coronavirus. Ahora siete mercados han suspendido las ventas y con esta medida hay más de 57 mil personas que son afectadas.

Emilia Sánchez Peña, madre soltera de 60 años y originaria de San Vicente, es una de las personas que no puede dejar de vender. No cuenta con ayuda del gobierno mexicano, por lo que dejar su empleo sería condenarse a no tener ninguna

PASA A LA PÁGINA 7 ►

Ana María Pérez es una trabajadora informal que, además de enfrentar la crisis, no puede vender sus productos en todas partes por el control territorial de las pandillas, El Salvador. Foto: Émerson Flores



entrada de recursos a su hogar. “En vez de venir a quitarnos del tianguis, que es nuestra vía para vivir todos los días, ¿por qué nos encierran si no nos dan una ayuda?”, asegura desde el puesto ambulante donde ha vendido durante 22 años.

Cada miércoles, El Salado se llenaba. Ahí convergen unos 7 mil comerciantes que ofrecen mercadería nueva y productos usados. Emilia asegura que no dejará de trabajar a menos de que le garanticen una ayuda para ella y para la gente con hijos pequeños. Eso pelea. “Si no se mueren de la enfermedad, se van a morir de hambre”, reitera preocupada.

La misma OIT ha reconocido que los trabajadores informales no tienen todos los medios de subsistencia, “por ello enfrentan un dilema que prácticamente no puede ser resuelto: morir de hambre o por el virus”. Así lo repite también Emilia.

El aumento de las medidas de restricción por la crisis sanitaria en México está afectando a más de 30 millones de personas, 60 por ciento de la población activa según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi). Para Héctor de la Cueva, coordinador de Centro de Investigación Laboral y Asesoría Sindical (CILAS), los trabajadores informales han pasado de un estado de crisis permanente a una situación “desesperante”.

La mayor parte de las personas que dependen de la economía informal, señala de la Cueva, “viven al día haciendo cualquier chambita”. La respuesta de López Obrador a la crisis es considerada también insuficiente por este experto. El ejecutivo pondrá en marcha un programa de un millón de microcréditos por 25 mil pesos para pequeños comerciantes que estén inscritos en el programa Tandas para el Bienestar. Sin embargo, “hay una política bastante inconsistente de ayuda. Incluso para los trabajadores formales no hay medidas para apoyar a quienes pierden su empleo injustamente, sino que lo central es que se mantienen programas sociales que ya venían”.

ANTE LA AUSENCIA DE ORTEGA, LA GENTE HACE LO QUE PUEDE EN NICARAGUA

La pobreza se repite en los centros de compras de la región. En Nicaragua, el 70 por ciento de la fuerza de trabajo ocupada pertenecía hasta 2016 al sector informal, según el economista Adolfo Acevedo. Norma Valentina Calero, de 20 años, se las ingenia para superar al virus y ganarle al hambre en el Mercado Oriental.

Norma Valentina empezó a trabajar a los nueve años en ese centro de compras, considerado uno de los más grandes de Centroamérica. Antes, lo hacía acompañada de su mamá. La venta, en medio de la pandemia, la inició con una pequeña inversión de 15 dólares que tuvo que pedir prestado y que sirvió como su capital semilla. Con eso compró tres bolsones, que lleva cada uno en su interior unas 50 bolsas pequeñas de agua helada. Del dinero que pidió, 6 dólares ya estaban comprometidos: eran un adelanto que debía dejarle a una casa ubicada en el mercado donde guarda el agua que le sobra.

A la emergencia económica de siempre se une la sanitaria. Las medidas en Nicaragua para controlar el virus tienen



Norma Valentina Calero, de 20 años, vende en el Mercado Oriental en Managua, uno de los más grandes comercios de Nicaragua, donde el gobierno ha sido cuestionado por no tomar medidas para evitar el contagio del virus. Foto: Houston Castillo

perpleja a la comunidad internacional por su inexistencia. La Organización Mundial de la Salud ha mostrado su preocupación, mientras la población trata de protegerse contra un virus del que tiene poca información. El gobierno de Daniel Ortega no ha puesto en marcha ni el confinamiento ni el cierre de fronteras, lo que ha llevado a que organismos como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) se pronuncien al respecto. La gente, ante la poca respuesta estatal, hace lo que puede.

Esta comerciante continúa levantándose en la madrugada para cocinarles el desayuno a sus hijas antes de salir a su negocio improvisado, ubicado en el sector conocido como Gancho de Camino. No tiene ninguna caseta o tramo para resguardarse mientras trabaja. Madre de dos hijos, una de dos años y otra de tres meses, vive con su pareja, William Bermúdez, de 30 años, y otras diez personas; apiñados todos en un espacio diminuto dividido por paredes de hojalata ubicado en el barrio Julio Buitrago, conocido como Barrio Maldito. De la docena de personas que conviven, sólo dos trabajan formalmente.

EN GUATEMALA ONDEAN BANDERAS BLANCAS AFUERA DE LAS CASAS PARA INDICAR QUE TIENEN HAMBRE

A pesar de la cuarentena, la vida en las calles de Guatemala sigue. Pero al barullo cotidiano de antes de la pandemia se ha sumado una nueva imagen: cientos, miles de personas que desde las banquetas o las orillas de las carreteras ondean trozos de tela, de papel, de bolsas plásticas blancas que envían un mensaje tácito: tienen hambre, piden comida. Lo hacen ancianos, hombres, mujeres, niños, agitando trapos blancos. Tienen vergüenza, se cubren el rostro cuando la cámara de los periodistas los enfoca. Un

cuadro similar se vivió en Colombia, donde la gente sacó banderas rojas porque, en medio de la crisis, ya no tienen alimentos.

Una gran porción —imposible tener cifras de quienes ahora piden comida en las vías— pertenece al sector del trabajo informal. Son vendedores ambulantes, personal de limpieza, empleadas domésticas, jardineros, guardias de seguridad, trabajadores de la construcción, campesinos, que no cuentan con contratos de trabajo. Todo esto, frente a un Estado que no los protege y con un sistema de salud precario.

La comunidad Las Mercedes es un ejemplo que se repite por miles. Está ubicada a 50 kilómetros de la capital, en Jocotillo, del municipio de Villa Canales, en Guatemala. Allí viven 250 familias. Es un paisaje desértico, donde se cultivan hectáreas de piña. Las calles son de tierra compacta y todo es color ocre. Las paredes divisorias entre terrenos son alambre espigado con láminas de zinc oxidadas. Se instalaron allí en 1998 tras el paso del huracán Mitch.

Elizabeth Tambriz vive en Las Mercedes. Ella es trabajadora doméstica, una de las 250 mil mujeres que limpian, cocinan y cuidan niños para ganarse la vida. Elizabeth trabaja desde los 12 años, cuando dejó Mazatenango, su pueblo natal, para ir a vivir a la capital. Desde allí no ha dejado de hacerlo, tiene 42 años y ningún ahorro.

A partir del 13 de marzo en que se hizo público el primer caso de contagio en Guatemala, se declaró la cuarentena y se cerró el transporte público, Elizabeth no volvió a ninguna de las tres casas donde trabaja. Desde hace dos meses no recibe el salario de 100 quetzales por día, unos 13 dólares. Una de sus patronas sí la ayuda un poco, dice. Los empleadores de Elizabeth viven en las zonas 10 y 14 de la capital, dos áreas acomodadas para familias de clase media alta y clase alta.

En el trabajo doméstico usualmente no hay contratos (aunque por ley sería válido un trato verbal), la mayoría no recibe prestaciones ni indemnización cuando se retiran. Para Elizabeth, en este momento, su única aspiración —y el de otras vecinas— es poder tener trabajo. Por ahora, sobreviven con su esposo y su hija de 13 años, con el salario reducido de él, que es conductor de autobuses: 800 quetzales (100 dólares).

El economista Jonathan Menkos, director ejecutivo del Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales (Icefi) y ex candidato vicepresidencial por el partido Semilla en las elecciones recién pasadas, asegura que “en el caso de Guatemala, la pérdida sería de 555 mil empleos. Y eso para Guatemala significaría la pérdida de los últimos seis años de empleos formales generados. El país genera tan pocos empleos formales, 25 mil empleos registrados en el IGSS (Instituto Guatemalteco de Seguridad Social) al año, en una sociedad de 16 millones de habitantes. Es nada” ■

En Guatemala se pueden perder 555 mil empleos por la pandemia. Foto: Julio Serrano Echevarría -Agencia Ocoté



Este reportaje forma parte de *Otras Miradas*, alianza de periodismo colaborativo integrada por medios independientes de México y Centroamérica.



Huelguistas en Allan Brothers Fruit, Washington, 2020. Foto: Xolotl Edgar Franx

LA ESPERANZA MAPUCHE

JUAN TRUJILLO LIMONES

“Es importante sacar hoy lo mejor de nosotros, el legado de los abuelos, el conocimiento tradicional de los pueblos indígenas en beneficio de la humanidad toda. Esta situación global (por la epidemia del Covid-19) es un momento en que, con solidaridad, necesitamos construir un futuro mejor”, explica en entrevista Juan Antonio Calfín, líder de la Organización Desarrollo Intercultural de Chile y miembro de *Minga* (o trabajo comunitario o colectivo voluntario) por los Pueblos.

La región indígena de la Araucanía se encuentra ya viviendo el extremoso invierno austral. La epidemia llegó a la región desde el cinco de marzo y las comunidades mapuche lafkenche de Toltén en la zona baja, así como las mapuche pehuenche de Curarrehue, enclavadas en la cordillera de los Andes, han reaccionado con notables acciones, no sólo para proteger la salud de sus habitantes, sino también, paradójicamente, fortalecer su autonomía comunitaria.

A iniciativa de jóvenes mapuche y mestizos residentes en las comunidades y en ciudades, impulsan la coordinación de la *Minga* para apoyar a sus familias. En alianza con organizaciones como el Centro de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de Chile, la Universidad Central, la Asociación Indígena Calaucán, la Fundación Ligwen, la Fundación Artesanos de la Paz y otras, se han propuesto impulsar el apoyo para 32 comunidades de la región mapuche. A través de este esfuerzo se entregarán, entre mayo y septiembre, canastas solidarias y al menos 300 cajas con alimento durante la temporada. En Chile existen poco más de dos mil comunidades mapuche cuya alimentación se basa en harina y levadura para producir pan, frutos silvestres, carne de borrego y de res. Sin embargo, desde que el gobierno central anunció la “emergencia sanitaria”, las autoridades tradicionales decidieron cerrar el

acceso a su territorio. La escasez de insumos del mercado externo llevó a que el gobierno de Chile enviara una caja por comunidad, lo que fue insuficiente y desató la organización de los jóvenes. “Estamos entregando cuatro o cinco cajas por comunidad, llegando a no más del 5 o 6% del total de las comunidades”, explica Calfín, también coordinador para Sudamérica de Alianza Milpa.

Mientras en Santiago, capital del país, algunas poblaciones han sido confinadas por la cuarentena, hay otras organizadas que viven al día sin ingreso y generan ollas comunes para compartir alimentos entre la gente en situación de calle. El invierno y el cierre de las fuentes de trabajo remunerado han develado aún más la desigualdad de estratos de la sociedad civil urbana. El esfuerzo de la *Minga* intenta también fortalecer el mercado local autónomo y brindar entusiasmo.

Un fenómeno social provocado por la pandemia es que jóvenes mapuche que se quedaron sin trabajo en las urbes regresaron a sus comunidades: “Están retornando a los territorios valorando su legado, volviendo a su cultura, sembrando con los abuelos, picando leña y apreciando que ésa es la manera de vivir en armonía con la Madre Tierra”.

Días después del primer caso por Covid-19 en Chile, en asambleas, las autoridades tradicionales *lonko* de la provincia de Cautín decidieron cerrar los accesos a las comunidades. Aunque era una medida ilegal, con el invierno en ciernes “la gente cortó igual, hicieron su propio control sanitario de acceso, pero eso produjo que no existieran los buses que van a los pueblos porque las comunidades no querían que la gente saliera y luego volviera con el virus a las comunidades, para así proteger a los niños y adultos mayores”, explica Calfín, originario de la comunidad Francisca Lienlaf.

Esa decisión tuvo una repercusión que desde hace mucho algunas autoridades de regiones indígenas buscaban

aplicar: el cierre de los caminos a las empresas forestales que deforestan el bosque araucano: “Siempre se quería hacer, pero era ilegal. En cambio, ahora estamos amparados en la emergencia y podemos tomar esa decisión con base en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre autonomía y libre determinación en casos de emergencia”. La resistencia mapuche ha sido beligerante desde hace décadas, especialmente contra las empresas que no sólo destruyen el bosque para la comercialización de madera, sino que por muchos años han despojado de sus tierras a sus dueños originarios.

Con las comunidades cerradas, la *Minga* se propone generar, con voluntarios mapuche, panaderías solidarias que se puedan sostener con hornos de barro colectivos y trueque; lavanderías y secadoras que sirvan durante la temporada invernal. Como parte de un plan ambicioso de apoyo social, el colectivo de agrupaciones también busca instalar infraestructura para la conexión comunitaria y el apoyo a la educación: “Estamos implementando redes por comunidades y también recibiendo computadoras en desuso para llevarlas a los espacios comunitarios. Los planes de Internet vamos a gestionarlos con una campaña pública con antenas que repliquen la señal”.

La brisa fresca del mar se respira en la región mapuche lafkenche. Algunas comunidades de la zona baja en Toltén cuentan con islas y tienen entre 50 y 150 familias. La tierra fértil de esta región ha permitido la sobrevivencia de este pueblo por milenios. Con las frutas se elaboran mermeladas que venden en paraderos y ciudades. La *Minga* apoyará para articular su fabricación artesanal, cuando los frascos son escasos en el campo. La campaña de recolección de los contendedores se despliega ya en las ciudades durante la cuarentena para hacerlos llegar a las familias. Frente al Covid-19, al invierno y al cierre de caminos, la respuesta colectiva anida en su propia fortaleza, que con pequeños pasos lleva esperanza para sus comunidades ■

Y TÚ, AHORA, ¿QUÉ PIENSAS HACER?

WAN TE, ASHA, ¿TLEN TYK MATY TYK CHYWAS?

JORGE AMADOR TLATILOLPA

En los accesos principales por carretera (huey otly) a la cabecera de un pueblito ubicado en la sierra norte de Puebla se ubican los módulos de prevención, operados por servidores públicos del gobierno municipal. Hacen recomendaciones sobre el uso adecuado del cubrebocas y la sana distancia (aunque ellos no lo cumplan); limitan y previenen el acceso de las personas. La indicación es clara: "no puedes entrar a vender en la plaza si no traes productos de primera necesidad".

Sin poner en tela de juicio estas acciones, por el momento que se vive por la enfermedad (kokolystly) Covid-19 en el estado, son pertinentes y oportunas, pues es probable que colapse el sistema de salud del país.

Es domingo, día de plaza (tianguistly). Aunque es un lugar con clima templado, se siente bochorno cerca de la plaza pública, pues el calor del sol que está próximo a salir y los lazos afectivos entre las personas permiten que sea posible.

Son las seis de la mañana, el tlanesy (alba) nace. Es muy temprano. El tiempo transcurre rápido y el tlanesy muere, con la esperanza de reencontrarse nuevamente con aquellos que madrugan, quienes tienen fe y esperanza de que todo cambiará y será mejor mañana.

Durante el día, las conversaciones y diálogos en masehual (náhuatl) se entablan en la orilla de la plaza pública, frente a casonas grandes de piedra.

No fue un día fácil para José Pedro, pues trajo a vender a la plaza medio bulto (costal) de ayohuichtli (pipián); sin embargo, regresará a casa sin haber vendido mucho, sin obtener un ingreso por cosecha que obtuvo por casi cinco meses de trabajo.

Como las autoridades municipales regresaron a los comerciantes, la gente se enteró y no salió a hacer su recaudo; por eso hubo muy poca venta.

José Pedro busca un lugar para sentarse y poder acomodar las ideas. En su búsqueda encuentra un ventanal en donde pone su costal y se sienta a reflexionar.

Aún no cree lo que está pasando, y quiere meditar que lo que sucede hoy, tiene una pregunta que lo obliga pensar y repensar: ¿esto es sólo una pesadilla (temyctly)?

Con la venta que pudo haber hecho hoy, tal vez compraría algo de jabón, azúcar, aceite, verdura y un poco de carne para alimentar a su esposa, que por cierto tiene siete meses de embarazo; serán padres de una niña.

Fatigado, se acomoda en el ventanal y cierra los ojos por un instante, y al abrirlos, observa que a su lado se encuentran dos campesinos, Mazatl y Tochtly.

Ambas personas tienen más o menos una edad de sesenta años, nahua-hablantes, visten ropa tradicional, calzón de manta, huaraches de cuero blanco, estilo pata de gallo con suelas hechas de llanta llenas de tierra, sombrero de plástico y portan morral huasteco.

Sus manos lucen agrietadas, como si fueran caminos hechos por tanto arar la tierra, con color a la tierra labrada, los labios secos y la mirada triste.

José Pedro sólo los observa y trata de sonreír, pero la realidad le sujeta los músculos del rostro y no puede gesticular movimiento alguno; pareciera que está en shock, no puede hablar, los ojos reflejan desconcierto y dolor.



Foto: Jorge Amador Tlatilolpa

Apoyando el codo en su costal, trata de asimilar para creer lo que oye:

a –Nolty Mazatl

b –Panloty tzino Tochtly.

a –Shymotlally

b –Tlazocamaty

a –¿Tleca ty yshtlocoya?

b –Tleka opatyuwak in tlaoltzintli, achto ma asyny yn cocolystly coronavirus ypaty in akaly matlaktly tomy, asha ypaty zempoaly tomy.

a –Wan asha, ¿tlen tyk maty tyk chiwas?

b –Amo nyk maty, tleka asha amo netch ashylya yn tillenke ik ny kowas tlaoltzintly yk tlakuasky no siwha, yeyi no pipilwa no poloko, omi nopitsowa, yeyi kuanakame no echelek, wan notscui, yek campash. Wan te, asha, ¿tlen tyk maty tyk chywas?

a –Yone amo nyk maty tlenyk chiwas, tleca tatapanamaka amo panok wan ye nech makany makuyt cempoal tomy, tleka nyk palewya tlanamaka. Leka amo nyk nynywelya tlen panowa, yk yno ni ischoka.



a –Hola Mazatl.

b –Te saludo Tochtly.

a –Siéntate.

b –Gracias.

a –¿Por qué tu cara está triste?

b –Porque se encareció el maíz, antes de que llegara la enfermedad-coronavirus el precio por cuartillo era de diez pesos, ahora vale veinte pesos.

a –Y ahora, ¿qué piensas hacer?

b –No lo sé, porque ahora no me alcanza el dinero para comprar maíz para darle de comer a mi esposa, mis tres hijitos, mi burro, mis dos puercos, mis tres gallinas, mi gallo y mi perrito, el glotón. Y tú, ahora, ¿qué piensas hacer?

a –Tampoco sé qué hacer, porque el vendedor de ropa no pudo llegar a la plaza, él me daría hoy cien pesos, porque le ayudo a vender. No sé qué está pasando, por eso estoy llorando.

Sin creer lo que pasa, José Pedro sabe que esto no es un sueño, esto es real, aunque le cuesta mucho asimilar que Mazatl no pudo vender, porque su empleador (el comerciante de ropa, que lo emplea cada ocho días, en los días de plaza) no pudo acceder al tianguis ni ganar cien pesos, el único ingreso que tiene por semana.

Por otro lado, Tochtly no pudo comprar maíz, porque se duplicó el precio; su familia y sus animales pasarán hambre por un tiempo, no se sabe cuánto, puede ser un tiempo breve o prolongado, pero el hambre será una aportación del Covid-19 para toda su familia.

La gente aparentemente sigue su vida normal, sigue en la calle, sin tomar las medidas de prevención ante la pandemia.

José Pedro tiene ganas de decirle a quienes pasan cerca de él, ¡si no tienes necesidad de salir, quédate en casa!, pero no lo hace, porque tiene un nudo en la garganta que no lo deja hablar. También quisiera gritar frases prosaicas a esos irresponsables e imprudentes que andan en la calle habiendo contingencia sanitaria, porque pueden contagiar y contagiarse.

Piensa que tal vez a la humanidad le puede pasar lo mismo que a tlanesy; el único problema es que la humanidad no podrá renacer.

Agobiado de todo, cierra los ojos, inhala profundamente y se pregunta: wan te, asha, ¿tlen tyk maty tyk chywas? ■

AMAZONIA PERUANA

A LAS PUERTAS DE UNA CATÁSTROFE

LUIS HALLAZI

Panshin Nete¹ es uno de los cuatro mundos shipibos, el que simboliza el color de las enfermedades, el color de las desgracias y de la muerte. Cuentan que el *Panshin Nete* está representado por el arcoíris y que cuando repentinamente aparece en medio de las colinas, el pueblo shipibo teme una tragedia. La pandemia del coronavirus es el presagio de esa tragedia que viene azotando a toda la humanidad, pero que en las frías estadísticas se ceba con los más vulnerables y desprotegidos de este mundo dramáticamente desigual en el que, sin reflexión, continuamos afanados en retornar a la normalidad.

Los pueblos indígenas de la Amazonia peruana suman 51, organizados en unas dos mil 435 comunidades nativas². De esos pueblos se sabe que por lo menos 15 de ellos estarían contagiados del SARS-CoV-2, conocido como Covid-19, entre ellos: awajún, ashaninka, achuar, candoshi, kichwa, matses, shipibo-konibo, urarina, ticuna, yine, huni kuin y culina. Se calcula extraoficialmente que habría más de diez mil contagiados.

De ellos, el pueblo shipibo-konibo —con más de 35 mil personas, organizado en 153 comunidades, casi todas asentadas alrededor del río Ucayali y su afluente— es el que está siendo duramente golpeado por Covid-19; se han registrado más de 500 contagios y 58 fallecidos.³ De la misma manera, la comunidad indígena urbana de Cantagallo en Lima tiene contagiados alrededor del 73% de los más de dos mil 500 shipibos que viven hacinados a las faldas del río Rimac, regis-

trándose hasta el momento tres muertes. En ambas comunidades son sus ancianos y ancianas poseedores de la memoria ancestral shipiba los que están en inminente peligro, al igual que muchos de sus artistas contagiados o en estado de salud grave. La pérdida cultural ya es una realidad y sólo después de esta borrasca pandémica sabremos realmente la magnitud de lo que hemos perdido.

Evidencias de una catástrofe. Si bien ningún Estado se preparó para enfrentar esta pandemia y rápidamente sus sistemas sanitarios fueron rebasados, es necesario apuntar que en el caso peruano, desde el inicio (enero) de las primeras acciones para la contención ante la llegada de Covid-19, no se tomó en cuenta la vulnerabilidad epidemiológica de los pueblos indígenas. Así pasaron 67 días de la emergencia sanitaria, sin medidas específicas para atender a dichos pueblos, omitiendo el Estado la obligación de adoptar a tiempo medidas de prevención, atención y mitigación ante el contagio de la enfermedad, lo que se concreta en la violación del derecho a la vida, salud y a la existencia digna de estos pueblos.

Como se sabe, 56 días después de declarado el estado de emergencia, el Ministerio de Cultura, ente rector de los pueblos indígenas, emitió una tardía respuesta a través del Decreto Legislativo núm. 1489, decreto insuficiente para atender la urgencia humanitaria que ya requerían las comunidades indígenas. Bajo ese marco es que, once días después, se aprueba el “Plan de intervención del Ministerio de Salud para comunidades indígenas y centros poblados rurales de la Amazonia frente a la emergencia de Covid-19”.

Si uno revisa la información organizada en el reciente repositorio sobre Covid-19 y Pueblos Indígenas⁴ se encuentra

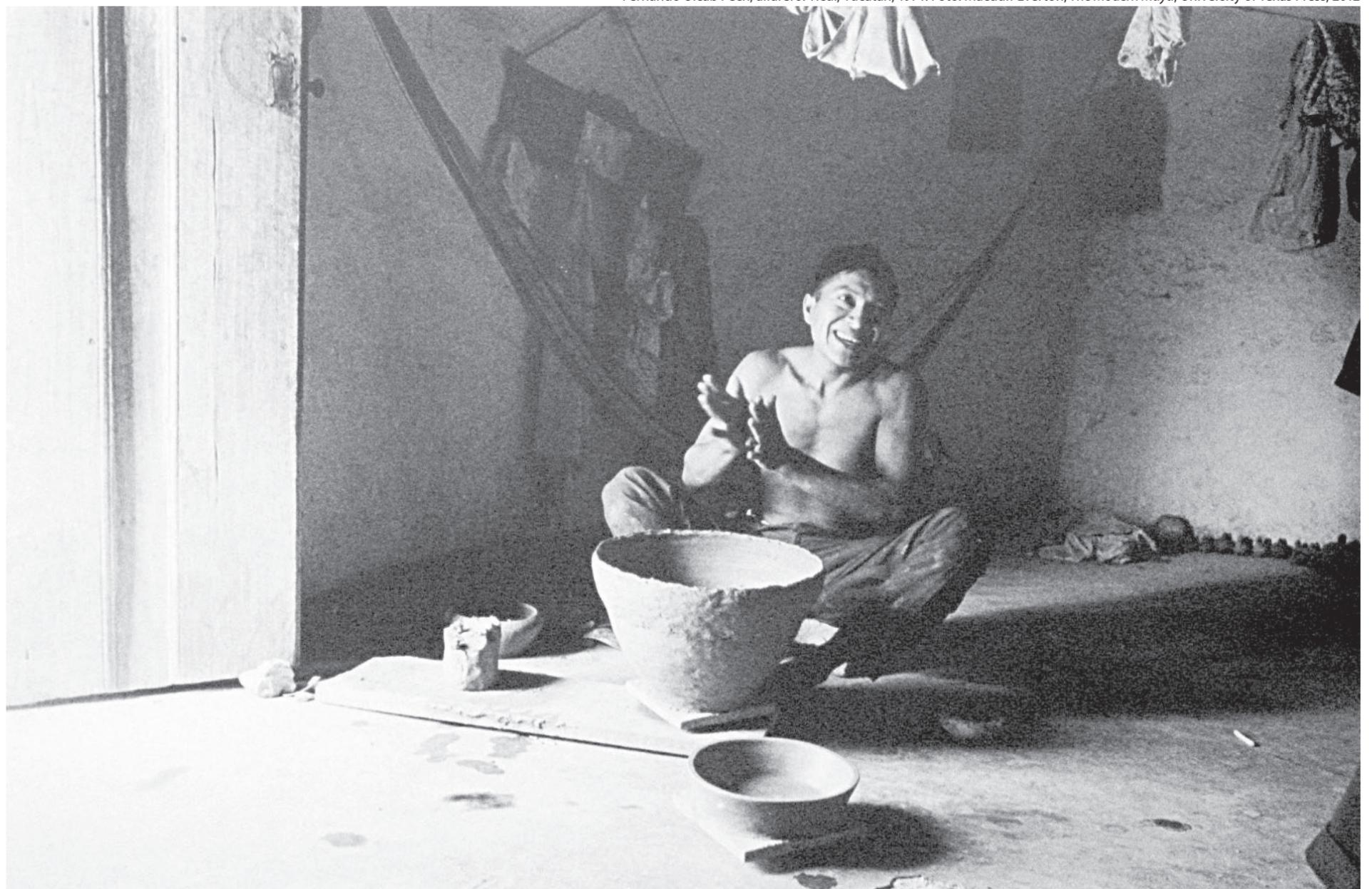
que la primera exigencia dada desde los pueblos data del 16 de marzo, el mismo día que empieza la cuarentena en todo el territorio nacional. Se trata de un pronunciamiento de la Unión Indígena Asháninka Nomatsiguenga del Valle Pangoa (Kanuja)⁵ reaccionando a dicha declaración de emergencia y pidiendo atención específica para sus comunidades. Dos días después Aidesep, principal organización indígena amazónica, se pronunciaba⁶ ordenando el cierre de sus territorios comunales y evidenciando la vulnerabilidad de las comunidades indígenas ante el acecho de la Covid-19.

A partir de allí, se registran diversos pronunciamientos, cartas y solicitudes que contenían información sobre lo que estaba ocurriendo en los territorios indígenas. Se identificaban falencias de autoridades y de la institucionalidad, pero, al mismo tiempo, se adoptaban decisiones que las mismas organizaciones indígenas ejecutaban. Tan es así que la medida de cuarentena a nivel nacional fue prácticamente paralela al cierre de los territorios indígenas, demostrando la eficacia en la gobernanza territorial de los pueblos originarios.

Mientras eso ocurría en los territorios, los órganos competentes para atender a los pueblos indígenas no tuvieron capacidad de reacción. No es que actuaron de manera negligente, porque eso significa actuar con falta de cuidado o diligencia en el cumplimiento de sus obligaciones. Simplemente no funcionaba esa parte del Estado que debería responder oportunamente a la situación que se iba agravando en las comunidades indígenas. Es más, ya en la situación de contagio y atención en el caso de la comunidad de Cantagallo en Lima (el epicentro del contagio), la reacción del Estado era tardía; la comunidad pide apoyo el 7 de mayo⁷ y cinco días después ésta apenas llega. Es el mismo caso para la

PASA A LA PÁGINA 11 ►

Fernando Uicab Pech, alfarero. Ticul, Yucatán, 1971. Foto: Macduff Everton, *The Modern Maya*, University of Texas Press, 2012



comunidad de San Francisco en Ucayali, donde el 14 de mayo se anuncia la situación de más de cuarenta fallecidos y tres días después el Estado reacciona. Otros ejemplos pueden caracterizar también la negligencia del ente competente, por ejemplo con respecto a la entrega de víveres que, sin articulación con municipios, sin lista de comunidades beneficiarias ni protocolos para la entrega y recibimiento de canastas de alimentos, convirtió al propio Estado en vector de contagio.⁸

A veces las palabras y los papeles no sólo se agotan ante la burocracia, sino que terminan careciendo de contenido, y ésa es la impresión que se tiene cuando se revisan las más de cien cartas, pronunciamientos y solicitudes que, desde el inicio del estado de emergencia, interpelaban al Estado con algún tipo de respuesta que no llegó y cuando lo hizo llegó de manera tardía. En suma, lo evidente es que hasta el momento son los pueblos indígenas los que han gestionado la emergencia sanitaria de Covid-19. Nunca como ahora los reflectores de ineficiencia burocrática dejaron ver a toda luz la inoperancia de una languideciente institucionalidad en materia de pueblos indígenas.

La pandemia continúa, así es que el primer punto ante una reacción tardía es aprender cómo operar cuando el daño ya está hecho, y sobre todo cuando el tejido comunal de los pueblos indígenas se está encargando de gestionar la crisis en este mismo momento. Queda eso o, caso contrario, nos encontramos a las puertas de lo que podría constituir un etnocidio en nuestra Amazonia por una omisión ya histórica en la atención de estos pueblos.

Respuesta sanitaria: Plan de intervención en comunidades nativas. Mediante resolución ministerial 308-2020-MINSA, el 21 de mayo se aprobó finalmente el esperado plan de intervención, dispositivo que debió tenerse al inicio de la emergencia sanitaria para prevenir y mejorar la capacidad de atención ante propagación de Covid-19 (como detalla en sus objetivos). Recordemos que este plan se enmarca dentro del DL 1489 que generó una estrategia limitada de implementación y ejecución de servicios y acciones para la protección y atención de los pueblos indígenas, donde se plantearon cinco ejes; uno de ellos es la respuesta sanitaria, los otros cuatro son: el control territorial, abastecimiento de bienes, información y alerta temprana, y protección de pueblos en aislamiento voluntario y contacto inicial (artículo 4.3).

El plan atenderá la emergencia sanitaria en diez regiones amazónicas con un presupuesto insuficiente de 88 millones de soles. Tomando en cuenta que, prácticamente, se trata de implementar una política sanitaria en emergencia bajo la realidad de precarios establecimientos de salud, falta de medicinas e insumos básicos como el oxígeno, falta de personal médico especializado y sin contar con recursos para traslados y conexiones aéreas en casos graves, la realidad es que con dicho presupuesto no se podrá atender ni a Loreto.

El documento técnico enmarca la manera en que se fortalecerán las medidas de prevención desde el nivel comunitario y cómo es que se mejorará esa capacidad resolutoria de los que implementarán las acciones operativas: las Direcciones Regionales de Salud, las redes de salud y las denominadas IPRESS, Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud. La responsabilidad de difusión, implementación y supervisión está a cargo de la Dirección de Pueblos Indígenas y Originarios, dependiente de la Dirección General de Intervenciones Estratégicas en Salud Pública del MINSA. La pregunta es si habrá capacidad para que esta pequeña dirección de pueblos indígenas pueda cumplir con el encargo.

El plan no es nacional, puesto que deja excluida de la atención a las comunidades campesinas. El ámbito de aplicación es para diez regiones amazónicas, pero incluso en el mismo plan se menciona que priorizarán la atención cinco distritos de la región de Loreto: Caballococha, Requena, Contamana, San Lorenzo y El Estrecho. Probablemente los recursos asignados no den para más. Por otro lado, no queda clara la articulación intersectorial con el Ministerio de Cultura, sabiendo que es esta institución la que tiene que aprobar distintos lineamientos y protocolos para la atención con pertinencia cultural y con enfoque intercultural (artículo 4.1 DL 1489).

El plan tampoco aclara la participación de las organizaciones indígenas para su implementación, sobre todo para el



Darío Tuz Caamal en su milpa. Chichimilá, Yucatán, 2001. Foto: Macduff Everton, *The Modern Maya*, University of Texas Press, 2012

fortalecimiento de las medidas de prevención, lo único que refiere es la capacitación a líderes y agentes comunitarios de salud. Volvemos a mencionar: las comunidades y sus autoridades locales, regionales y nacionales vienen encargándose en la práctica, con sus limitaciones, de atender la crisis, por lo que es necesario incorporar esa experiencia y aprendizaje y repotenciar las acciones realizadas en la implementación de este plan.

Finalmente, la crisis pandémica Covid-19 sigue al acecho en los territorios indígenas. Esperemos que la reacción del Estado sea tangible a partir de estos instrumentos, puesto que la reiterada omisión de sus obligaciones puede constituir una catástrofe cultural. Hay, qué duda cabe, responsabilidad política de sus funcionarios, pero sobre todo esta crisis sanitaria nos ha puesto los límites a los que se atiene la retórica intercultural. Necesitamos urgentemente aprender y desaprender caminando con los pueblos indígenas para incorporar en nuestras instituciones estatales mecanismos de co-gobernanza. De eso trata el reto del diálogo intercultural y para eso hay esperanza; así como en el relato shipibo existe un mundo de desgracia llamado *Panshin Nete*, coexiste también el mundo *Jakon Nete* o mundo de la esperanza, allí las estrellas, que en lengua shipiba se llaman *wishmabo*, representan la vida de cada shipibo o animal muerto, y esas estrellas simbolizan la perpetuidad e inmortalidad del pueblo shipibo ■

LUIS HALLAZI, abogado y politólogo peruano, investigador en derechos humanos.

NOTAS:

1. Relato Shipibo-Konibo de Los Cuatro Mundos, Inin Metsa/Harry Pinedo, en *Antiguamente en el monte los animales, las plantas y otras seres eran gente*, tradiciones orales de las naciones Shipibo y Uitoto, Casa de la Literatura Peruana, 2019.
2. Datos según el Sistema de Información de Comunidades Nativas del Instituto del Bien Común-IBC.
3. MongaBay: <https://es.mongabay.com/2020/05/peru-pueblos-indigenas-58-fallecidos-covid-19-shipibo-konibo-ucayali/>
4. Servindi, Repositorio Covid-19 y Pueblos Indígenas: <http://www.servindi.org/actualidad/24/05/2020/repositorio>
5. Servindi, 16 de marzo de 2020: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/20/03/2020/edit-indigenas-demandan-intensificar-coordinaciones-y-medidas-en-sus>
6. Aidesep, 18 de marzo de 2020: <http://www.aidesep.org.pe/noticias/pronunciamento-emergencia-indigena-ante-el-coronavirus>
7. Servindi, 7 de mayo: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/07/05/2020/hay-mas-de-300-shipibos-esperando-la-respuesta-del-gore-ucayali>
8. PUINAMUDT, 30 de abril: <https://observatoriopeetrolo.org/cuatro-casos-covid-19-en-delegacion-de-municipalidad-de-trompeteros-que-recorrio-comunidades-achuar-y-urarinan-en-el-rio-corrientes/>



Siglo XXI, Ciudad de México. Foto: Mario Olarte

EL VIRUS DEL SILENCIO

SILVIANO JIMÉNEZ

Abuelo, ¿la ropa que usó Jesucristo era suya?, cuchicheó Mateo. El virus del silencio estruendoso invadía la noche de verano. San Miguel Chimalapa fulguraba una noche espectacular donde el hálito de la brisa nocturna y el cielo impresionante lleno de estrellas acicalaban la oscuridad de los números irracionales. En la lontananza, el hermoso lucero Venus se distinguía del resto. Si continuas viendo *La rosa de Guadalupe* jamás encontrarás respuesta a tu pregunta, respondió Maximiliano. Apaga el televisor, añadió el anciano. Mateo apagó el televisor y acompañó a su abuelo a la enramada de palma. Tomaron asiento en corro, tanteando su sana distancia. La noche continuaba sumergida en un sepulcral silencio taciturno; tan sólo se notaba poco alterada por las agonizadas respiraciones de la flora y la fauna. Mientras, Maximiliano inmerso, concentrado e hipnotizado, recordando la gestión de la cremallera de un sayo diáfano y entallado que moldeaba temerariamente los pliegues de una sílfide, mientras sus labios tironeaban con delicadeza sus bragas. Un escalofrío ostentoso recorrió el cuerpo de Maximiliano, mientras a su mente llegaban intensos recuerdos de aquella respiración consciente cuyo resultado resumía con las siguientes palabras: catarsis, arrebatos, bustos, alborozo, ñeque, ajorcas, sístole, diástole, epidermis, límpido, molicie, ósculos, núbil, talle, esponsales. También recordaba aquella felación acompañado del descender de su falo sobre un ardoroso intersticio de unos flácidos senos fastuosos. Todo

estaba en silencio lúgubre. De pronto, la quietud se vio interrumpida por las sonrisas de unos fémures opulentos. Era la imaginación de Maximiliano. Soñaba tener entre sus manos enérgicas unos pectorales que se enaltecían turgentes por el mismo deseo que los consumía. Un fuego penetrante se formó en su corazón que avivó todas las partes de su cuerpo. También alcanzó a encender su pasión. De modo que su erección palpitaba y crecía. Su prenda interior se mojó. El anciano tuvo temor de que la humedad se notara a través de la tela de su harapo. Entretanto, Mateo dibujaba mariposas sobre un corazón en el suelo, como si en verdad entendiera que el amor es dulcísimo. Las ráfagas de estentóreas y melifluas frases yuxtapuestas del viento sobre las ramas obligaron a Maximiliano a dejar de lado los pensamientos deleznable y se incorporó a la conversación de su nieto.

—¿*Tim tsükpa Mateu?* (¿Qué haces Mateo?), preguntó el anciano decrepito.

—*“Ún jaypa tum chik tsokoy witümjünang i tsapjü surpendükay kekxukpa junang bi inüdükay üy wojxukpa bi xawa üy pajak wane* (Dibujo un corazón con ojos y mariposas volando como nubes que surcan el aire cadencioso), respondió sonriendo el infante, sin levantar la mirada.

El anciano inhaló ahogadamente y citó: “El amor es dulcísimo, pero su pulpa es amarga”. Una lágrima resbaló por la mejilla del abuelo, no comprendía por qué los recuerdos se empeñaban en salir de sus sepulcros ahora, pero lo hacían. Mientras Mateo, con la mirada hacia abajo, se empeñaba en finalizar sus garabatos. Nuevamente, el silencio prolongado se apoderó de ambos. Maximiliano aprovechó para sisear en silencio los versos del poeta: “El corazón

enamorado no conocerá la tranquilidad mientras sea esclavo del amor. El enamorado no tendrá segura su razón mientras haya belleza en la mujer”. De nuevo, inhaló suspiros sordos y profundos y dejó que Mateo continuara al igual que el negro y tenebroso silencio de la noche. Maximiliano quería enloquecer por las evocaciones de los recuerdos de una meretriz frígida e inverosímil. “Durante mucho tiempo he podido ocultar mis sufrimientos, renuncié a mi tranquilidad, perdí la vida de mis labios, aprendí el arte para disimular la tristeza y fui víctima de las saetas de sus ojos”, farfulló en silencio. “Las lágrimas de mi corazón lloraron su ausencia desde que se fue con otro”, musitó silenciosamente. “Dejó mi corazón completamente destrozado. Y tuvo el valor de ocultar la ruptura de nuestra relación al decirme: mi corazón no es bastante vasto para alojar distintos amores”. La memoria de la oscuridad concebía el silencio viral. Entretanto, Maximiliano recordando aquella dolorosa despedida cuando ella le citó los versos del poeta: “¡He inflamado todos los corazones, y he quitado el sueño a todos los ojos! ¡Soy flor de fuego, y nadie me ha cogido! Si tu *m’aimes, prends garde à toi!* (Si me quieres, ¡vete con cuidado!)”. Las tinieblas invadidas de negro silencio opulento perseguían la luna diáfana. La perspicacia de Maximiliano paseaba sigilosamente en busca del atrevimiento del viento. De pronto se escucharon los versos del poeta: “Cuando ella se marchó, tres cosas me ofreció para elegir: el alejamiento, la separación, el abandono; tres cosas llenas de tristeza”. La noche suntuosa seguía las luces de las constelaciones. Nada existía, sólo las agonizadas palpitaciones del silencio letal. Como dijo el poeta: “Me despedí, y mi mano derecha secaba mis lágrimas, mientras mi mano izquierda rodeaba su cuello”, masculló el anciano. Durante un

instante, brilló el relámpago de rabiosa felicidad sobre el iris de Maximiliano.

Al poco instante, el frío se coló por sus pensamientos y tocó su alma. La noche viraba en silencio. La flora y la fauna noctámbula reverberaban silenciosos palpitaros sobre los vientos alisios. Los tímidos rayos de luz de luna límpida y una leve vibración del silencio despertaron a Maximiliano del breve y fugaz *déjà vu* que estaba vivenciando en ese momento, y se incorporó a la conversación de su nieto y citó: “El hombre ha nacido libre y en todas partes se halla encadenado. Hay quien se cree el amo de los demás, aunque sea más esclavo que ellos”. Otro negro silencio letal y prolongado se apoderó de ambos. ¿Quién le proveyó los tabacos al amo que nos creó?, ¿quién le dio luz al iris de sus ojos?, ¿quién le modificó sus genes?, inquirió Mateo rompiendo el silencio sosegado. El anciano se reprendió en silencio, suspiró profundamente y dijo: “Ay Mateito, qué preguntas son ésas”. “¿Cómo se escucharía Jesús repitiendo en la cruz, al estilo rap, Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen. Yo te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso...?”, volvió a preguntar el infante. Inmediatamente, el anciano se increpó silenciosamente. “Si continúas con esas blasfemias elaboraré un cubrebocas de hierro”, ordenó con voz ronca y potente. “Heráclito comprendió el mundo; Parménides desenmascaró el alma; Pitágoras midió a Dios; Nietzsche asesino a Dios; Foucault eliminó al ‘hombre’; a nosotros nos corresponde sólo callar”, citó Maximiliano. “Usa el cubrebocas”, añadió el abuelo. “Que se queden sentados los intelectuales”, aludió al poeta.

La noche continuaba sumergida en un sepulcral silencio ennegrecido por el virus. De pronto, a lo lejos se escuchó la voz del amo del monstruoso silencio viral que obliga a enmudecer y a “pisar fuerte toda la pobre inocencia de la gente”. Mientras el hálito de la noche fustigaba secretamente al amo del silencio viral que arremetía contra los fonemas, sílabas, morfemas, acentos, lexemas, palabras, frases y oraciones simples y complejas del viento, atmósfera, clima, agua, fuego, flora, fauna y de todas las especies de la Tierra. “Mateu, dey ke dü tsamtampa angkimoba'k pündükay, mix 'ün 'oktsamjaba tum 'oktsam anpünjo” (“Mateo, ahora que estamos hablando de amo, te voy a contar un cuento en zoque”), dijo el anciano. El niño no escuchó. Estaba inmerso, concentrado e hipnotizado en sus dibujos. En la superficie se podía observar un corazón con dos iris ciegos, cejas arqueadas, pestañas alargadas y mariposas silentes volando sobre la cúspide. El abuelo, se acercó sigilosamente. Con cariño le tocó el dorso y le repitió: “Mateu, dey ke dü tsamtampa angkimoba'k pündükay, mix 'ün 'oktsamjaba tum 'oktsam anpünjo”. El niño reaccionó y despertó del sueño profundo y dijo: *Jü'ü chik jatón pün. Mix 'ün matongpa* (“Sí, abuelito. Le escucharé”).

Una vez, un anciano me platicó que los zopilotes no se alimentaban de cadáveres. Les amedrentaba el hedor de los cadáveres. No obstante, un día llegó el amo, el papá de los zopilotes. La especie de zopilote que conocemos como “zopilote de cabeza colorada”. Los zopilotes de la otra especie tenían muchísima hambre y a una distancia no lejana se encontraba un animal muerto. Estaba tirado. Ya estaba en estado de descomposición, pero ninguno se atrevía a tocarlo. Entonces, el amo —el zopilote de cabeza colorada— les preguntó: ¿Qué hacen acá? Inmediatamente, comenzó a copular con las hembras porque únicamente hembras había allí. ¿No tienen hambre?, volvió a inquirir. ¡Fíjense! Ahí está resguardado nuestro alimento, añadió el amo. Sí tenemos hambre, respondieron, pero no queremos perforarlo con nuestro pico. Entonces, el amo dijo: Si no tienen hambre no lo coman. El amo agarró y perforó al cadáver por el lado del recto. Comenzó a perforarlo. Ahora sí vengan todos, les dijo. Luego, los zopilotes ingresaron y comenzaron a sacarle los órganos internos. Únicamente le dejaron la piel. Después, aquel anciano dijo: Una vez mataron a un hombre en el camino. Estaba tirado y se encontraba en estado de descomposición. Entonces, los zopilotes volaban alrededor del cadáver. Tenían el deseo de perforarlo, pero no podían. No obstante, al poco rato volvió a llegar el zopilote de cabeza colorada y les preguntó: ¿Qué están observando ahí? Ahí abajo hay algo que tiene el aroma delicioso, respondieron. Lo fue a ver. No, eso no, les dijo, porque ese cadáver no es para nosotros. Al rato vendrá a levantarlo su dueño porque a ese cadáver lo mataron. Yo les anticipo que ese tipo de cadáver no lo toquen. Sólo busquen a esos animales silvestres que se mueren y se descomponen. De ese tipo de cadáver sí pueden comer. Cierta ocasión, el zopilote de cabeza colorada se equivocó. Una vez, un tigre comió a un becerro, pero resulta que el becerro estaba recién vacunado. Cierta noche el tigre hambriento regresó para comerse al becerro vacunado. El tigre llegó. Comió al becerro y se fue. Sin embargo, sin haberse alejado del cadáver, feneció. Entonces, el hedor del tigre alarmó a los zopilotes, así que, inmediatamente, los zopilotes llegaron. Acá hay una comida, exclamó el amo. Se acercaron a perforarlo. Comieron hasta saciarse y decidieron marcharse, pero no tardó en ocurrir lo esperado. Tampoco se alejaron demasiado. Todos fenecieron. Aquellos zopilotes murieron porque comieron al tigre que a su vez comió al becerro vacunado. Fue así como se perdió la especie del zopilote de cabeza colorada. Murió porque comió un tigre que a su vez consumió un becerro envenenado.

El silencio taciturno continuaba, mientras a Mateo le aprisionó el pecho una sensación de ahogo. En el horizonte los brazos de la luna diáfana contemplaban los temores del viento. Sobre las néveas de la oscuridad centellaba la

cálida luz de las estrellas, mientras los sentimientos del alma blanca de la nova se reflejaban sobre las neblinas que acompañan la bruma de la noche tranquila. A lo lejos, las edénicas brisas del alba se asomaban por las ventanas de brillantes zafiros. De pronto, la quietud del silencio se vio interrumpida. “Mateo, lo que acabas de oír me lo contó Camilo. Bien sabes que ninguna de las palabras que he dicho antes son mías. Como dijo el poeta, sólo intento fragmentar ‘el silencio irreparable de los millones de almas que nada han dicho’. Él lo narró con sus particularidades fonéticas, morfológicas, sintácticas, semánticas y pragmáticas que lo caracterizan como zoque parlante. Espero haberlas proferido bien y ojalá algún día tengas la oportunidad de comprender sus palabras”, agregó el anciano.

La noche seguía al silencio viral. En la lejanía, cerca del suelo, una minúscula luz tenue de fuegos fatuos palpitanes e incandescentes, provenientes de la combustión de gases del pantano, parpadeaba. Nuevamente, el sosiego de la noche se vio interceptada. “Mateo, toda luz da sombra y la civilización del espectáculo sigue las luces pero no ve las imágenes oscuras que proyectan los cuerpos opacos sobre las superficies de la Tierra”. El silencio prolongado irrumpió los fonemas. “Todo está inspirado en los animales, aunque el *superhombre* no lo reconozca también inspira”, dijo Maximiliano. “De igual manera como, en el cuento anterior, desaparecieron los zopilotes de cabeza colorada; la humanidad, hoy día, también está amenazada”, hizo la analogía el anciano. “Siempre lo ha estado”, añadió. “Pero esto no sorprende, lo anticipó el sociólogo al afirmar que los nuevos riesgos derivados de la sociedad global no entienden de fronteras, ni de chovinismos obtusos, y atajarlos sólo será posible desde una gobernanza global”, citó el anciano. “Mateo, la supervivencia de nuestra especie depende de la congruencia de pensar distinto de lo que hoy pensamos, de plantear nuevas miradas de concebirnos a nosotros mismos, a los demás y al mundo en el que vivimos”, parafraseó el anciano. “Aquí en el pueblo estamos tranquilos, pero en las ciudades por todas partes sobre los espejos con brillos se lee el mensaje: acceso sólo a ojos sin iris y sin córneas; bocas sin lengua, voces sin eco y mentes sedadas y sin luces. Pronto, muy pronto, la civilización del espectáculo buscará hacer posible y obligatorio guardar silencio”, masculló el anciano.

La noche viraba, mientras Mateo, atónito de calor, escuchaba con atención a su abuelo. “El confinamiento aún no atemoriza a nuestro pueblo, ni las tensiones y las cargas eléctricas de las rocas que brotan del suelo en diferentes formas y colores. La vasta e inconmensurable nobleza de los relámpagos ascendentes y esféricos, del sol con destello verde, espectros rojos, chorros azules, jamás nos abandonarán. Aunque hoy día todo está capitalizado, incluyendo las flatulencias del sol, los senos fastuosos de la madre Tierra, ni en las peores tempestades, nos dejarán de amamantar. Usa el cubrebocas, cuida y defiende la Tierra”, añadió el anciano. “Pronto, muy pronto, llegará la nueva normalidad con la dosis perfecta de ‘cerebro en una cubeta’ que conecte, mediante cables, a una supercomputadora al *hombre contemporáneo*”, dijo el anciano. “Valdría la pena que, cuando crezcas, revisaras a Giorgio Agamben para entender qué significa ser contemporáneo”, añadió el anciano decaído. “A nosotros nos correspondió convivir con el universo ideológico que todo lo mercantiliza. Nos tocó convivir en la pandemia que confunde a la sociedad y a los gobiernos de izquierda capitalistas. Nos tocó vivir con guerras modernas. Nuestros antepasados ya lo padecieron y a las futuras almas de nuestros congéneres les corresponderá vivenciarlo en los próximos siglos. No sabes cuánto lo siento por los millones de hermanos que se van a buscar las ‘heces del sol’, traducción de ‘dinero’ en varias lenguas de Mesoamérica, sin darse la oportunidad de saber que el *tsäjpkaaky* ‘pan’ (*tsäjp*=‘cielo’ y *kaaky*=‘tortilla’: tortilla del cielo, en lengua mixe) lo provee la Tierra”, finalizó el anciano ■

Viviendas del pueblo triqui en la Candelaria de los Patos. Foto: Mario Olarte



CHIVIS (SILVIANO) JIMÉNEZ, zoque por sus orígenes, doctor en lingüística por el Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social (CIESAS). Sus disertaciones de grado han sido sobre lengua y gramática de la familia mixe-zoqueana.

LA IRRENUNCIABLE AUTONOMÍA

RAMÓN VERA-HERRERA

Ante las regulaciones y las previsiones fuera de lo real de varios niveles de gobierno, las comunidades, pueblos y personas que se reconocen como parte de la Red en Defensa del Maíz emitieron hace unos días un urgente llamado a que se respetara la autonomía de comunidades y pueblos, y a impedir el avance de políticas extractivistas que pasan por actividades “esenciales”.

Insisten que se garantice “el derecho de los pueblos originarios, comunidades y organizaciones a estar o permanecer en aislamiento y determinar cuándo debe ser el regreso a las actividades incluidas las escolares”, porque no puede ser sólo “la valoración de gente de fuera de las comunidades o municipios la que decida que se deben abrir”. Y agregaban: “Es nuestro propio confinamiento, decidido en nuestros términos, lo que ha permitido que muchas comunidades o municipios estemos libres de la pandemia”.

Las organizaciones también insistieron en que se debe frenar “el extractivismo (la minería, el fracking, el acaparamiento y contaminación del agua), la servidumbre de paso y la ocupación temporal, causantes de la devastación ecológica y el envenenamiento generalizado de nuestro ambiente”. Cuestionaron la producción masiva de puercos, pollos y reses, “focos de infección y proliferación de los virus que son responsables estructurales de generar la pandemia que hoy vivimos en el planeta”.

Pero el poder ni en cuenta. Insiste en imponerlo todo. Y sus proyectos no son, ni por asomo, lo que piden los pueblos. Hace unos meses, Heber Uc, parte del Colectivo Xa'aybej, de Quintana Roo, puntualizó la impertinencia de las consultas gubernamentales que nunca preguntan lo que los pueblos anhelan o a lo que aspiran, ni cuáles son los proyectos que tiene la gente, sino que indagan qué opina la gente de los proyectos gubernamentales-corporativos, siempre tarde y sin información, y con la insistencia en la consulta como legitimación y no tanto como auténtica manera de recabar el consentimiento o la negativa, previa, libre e informada.

La consulta en abstracto es un modo expreso de socavar la autonomía y libre determinación, dizque consagradas en el artículo 2º Constitucional.

Las imposiciones proliferan. La insistencia de funcionarios gubernamentales y algunas ONG por igual de que la “inconstitucionalidad de la Ley Minera es por falta de consulta” desvía el fondo del asunto “que es el reconocimiento del territorio de los pueblos indígenas” y como tal de su autonomía, como bien afirma el abogado Francisco López Bárcenas. “La consulta es un procedimiento al que está obligado el Estado, pero el fondo, ‘la sustancia’, es el territorio, un derecho de los pueblos que está en los tratados internacionales y que el artículo 1º de la Constitución ampara. Pero a ese tema nadie le quiere entrar”, dijo el abogado en comunicación personal.

Otra imposición fue la Ley de Fomento y Protección del Maíz, aprobada mientras la gente temía la pandemia. Con esta ley se vislumbra la urgencia gubernamental por suplantarse desde el poder la representación de

los pueblos. Declarativamente la ley dice proteger al maíz sin tocarle un pelo a una posible prohibición de los transgénicos, pero eso sí, impone un “Consejo” que dicta políticas, toma decisiones y establece situaciones de vario tipo y ayuda a poner en efecto lo que esta ley impone, como una definición del maíz nativo a modo para establecer la catalogación y el registro de Conabio como pieza fundamental, bancos de semilla que no todas las comunidades quieren porque la gente guarda sus propias semillas, y unas áreas donde la ley fomenta y protege el cultivo del maíz nativo, rodeadas de infinidad de áreas donde se puede sembrar lo que sea. Estas áreas darán impulso entonces a que se margine más la producción campesina y a que no cuente con los certificados de sanidad alimentaria que las corporaciones dicen poseer.

En los hechos, la ley le impone a los pueblos (socavando su autonomía) que se fragmente el ejercicio de sus derechos; impone una situación que ahoga la diversificación del maíz nativo al impedir la contigüidad y continuidad de los intercambios de semillas y el cuidado de la no contaminación transgénica. Lo que se culmina es el anhelado sueño de las corporaciones, comenzando por Monsanto: una ley que regula la coexistencia de los OGM con las semillas nativas (como si fuera posible), pero que deja feliz a la industria, y a los negociadores del T-MEC, que tanto empeño han puesto en someter a México a reglas más y más leoninas, a pactos donde el margen de maniobras sea aún mayor para las corporaciones. Para los fines de armonización con el T-MEC, la ley del maíz quedó muy a tono, al impedir regulaciones (qué oxímoron) a los transgénicos y al abrir espacios donde no importa proteger el maíz nativo. Por eso las empresas aplaudieron.

Pese a la protesta pública provocada por la necesidad gubernamental hacia el Tren Maya, el Corredor Transistmico y su “comodín”, Sembrando Vida, estos tres proyectos se despliegan sin miramientos.

Desoyendo “diversos amparos en los que jueces federales han ordenado la suspensión de las actividades” del Tren Maya y que “la CNDH ha ordenado como medida cautelar la suspensión de actividades no esenciales del proyecto”, el presidente se apersona en la Península e insiste en echar adelante las obras. Sabemos que es el proyecto consentido del jefe del gabinete presidencial, Alfonso Romo, junto con Sembrando Vida. Y no importa que innumerables comunidades, organizaciones sociales y la Asamblea de Defensores Mayas Muuch' Xiinbal (que ha vocalizado la fuerza más importante de la resistencia al Tren) insistan en señalar los nocivos efectos que el mal llamado Tren Maya va a detonar en toda la Península.

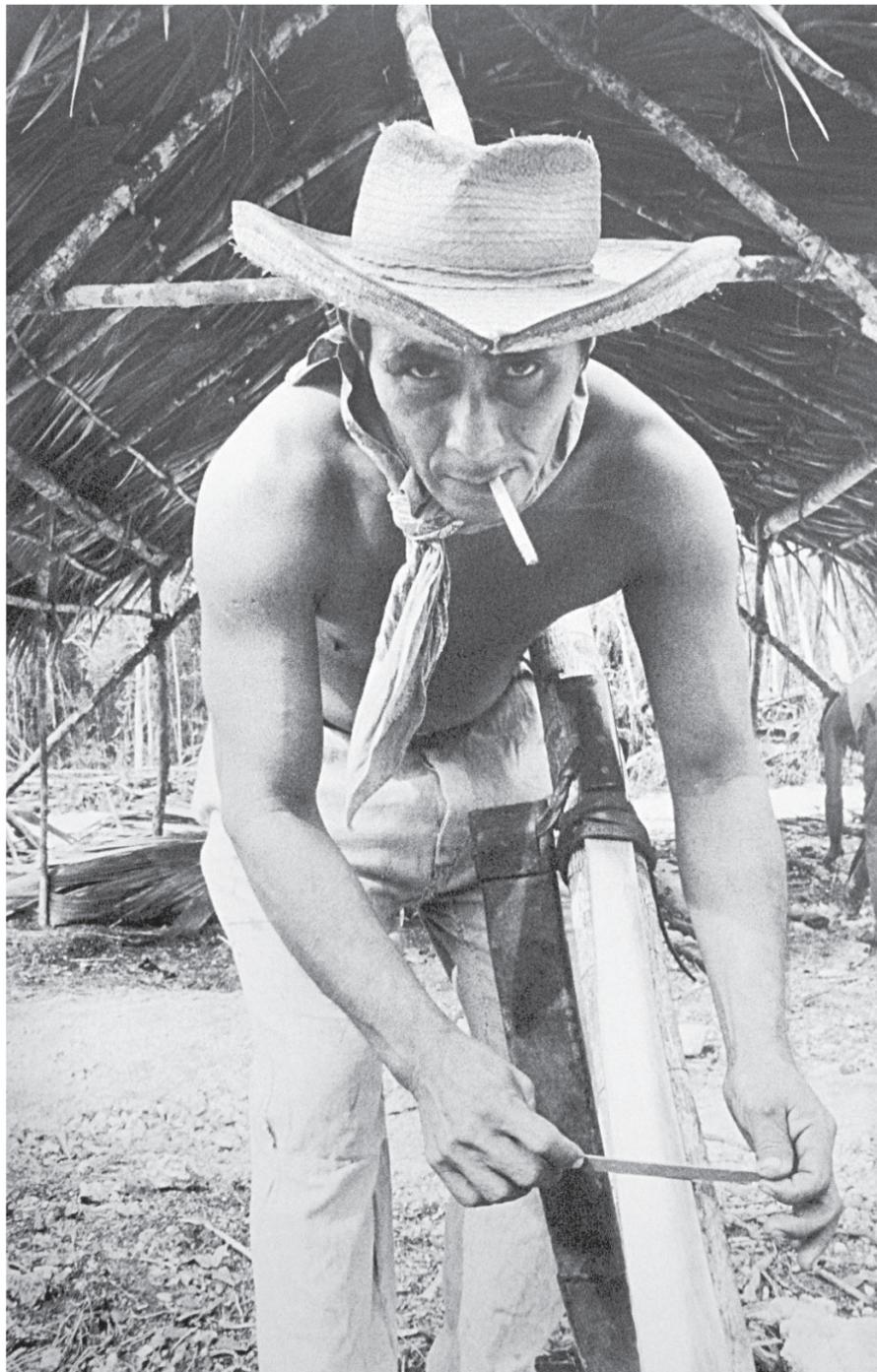
Y tales efectos nocivos no son sólo las vías o los “polos de desarrollo” que alegre nos invoca a celebrar Jiménez Pons desde el Fonatur.

De acuerdo con el documento *Tren Maya, Sembrando Vida y Corredor Transistmico*, publicado por el Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (Ceccam), la triada de proyectos en cuestión está diseñada para el despojo y la subordinación del territorio hacia un conjunto de usos que trastocan y se oponen a las relaciones sociales comunitarias de los pueblos originarios: infraestructura energética, explotación de hidrocarburos, parques industriales manufactureros, agroindustria, cultivo de transgénicos, desarrollos inmobiliarios y turísticos, entre muchos otros. No es tan sólo un plan para levantar infraestructura destinada al transporte y distribución de mercancías; se

trata de que empresas nacionales y extranjeras puedan generar enormes ganancias a partir de desencadenar “procesos ligados a la producción de mercancías, en zonas donde la riqueza social y biológica posee características excepcionales”, y donde el despojo de las tierras y el desmadejamiento y ruptura de su cultura comunitaria, autogestionaria de subsistencia, convierte a la gente en mano de obra fragilizada tras este brutal reordenamiento territorial, como bien dice Daniel Sandoval, el autor del estudio del Ceccam. Así, Sembrando Vida va directo contra la autonomía al desarticular, con dinero individual, las posibilidades comunitarias de una agricultura tradicional que sigue siendo viable.

En el contexto general de la pandemia, atender contra la autonomía no es un hecho aislado. Es llevar adelante la guerra contra el campesinado (y su relación con sus milpas de montaña sembradas con semillas nativas). Es golpear con el efecto combinado de megaproyectos, acaparamiento de tierras, reordenamiento territorial y dinero constante y sonante a nivel de las personas para romper la comunidad, núcleo duro de la autonomía en un país como México.

Ante los ordenamientos y disposiciones ajenos a nuestra vida y nuestra historia, ante las diversas condiciones para pueblos, poblaciones, y las comunidades en campo y urbes y para las que siguen vivas en las costuras e intersticios entra urbe y ruralidad, es urgente la irrenunciable autonomía ■



Diego Jiménez Chi. Campamento Manuel Antonio Ay, Quintana Roo, 1971. Foto: Macduff Everton, *The Modern Maya*, University of Texas Press, 2012



Abuelo Domingo Choc. Foto: La Prensa, Guatemala

EL CURANDERO MAYA QUE LOS “CRISTIANOS” QUEMARON VIVO

OLLANTAY ITZAMNÁ

El pasado 6 de junio del presente año, en la Aldea Chimay, Municipio de San Luis, Petén, a 230 kilómetros al norte de la ciudad de Guatemala, un numeroso grupo de personas quemaron vivo a Don Domingo Choc, acusándolo de “brujo”, como consta en un video que inmediatamente subieron a las redes sociodigitales.

Chimay es una Aldea maya q’echí empobrecida, conformada por un aproximado de 250 familias (el idioma es q’echí y castellano). La última vez que visité la zona, contabilicé cerca de seis iglesias evangélicas en dicha Aldea, aparte de la imponente capilla católica. Hay más iglesias que escuelas.

En el video se mira que el asesinato se produce en el centro poblado, en presencia de varias personas corriendo en diferentes direcciones. Se miran equipos de celulares tomando fotos o grabando video del hecho. La víctima, envuelta en llamas, corre varios metros hacia las viviendas, mientras varios hombres intentan impedir cualquier tipo de ayuda. Al final la víctima cae... El video lo publican con el título: “Lo quemaron por brujo”.

Un día después, una colega de Don Domingo Choc publica una nota narrando que Don Domingo Choc era un Guía Espiritual, Médico Maya, integrante de equipos de investigación científica sobre plantas medicinales. Además, detalla que Don Domingo, junto a otros guías y médicos, redactaba un libro sobre medicina ancestral.

¿POR QUÉ QUEMARON VIVO A DON DOMINGO?

Los asesinos son genéticamente maya q’echis, pero espiritualmente cristianos. Lo matan por “brujo”. Es decir,

por practicar su espiritualidad maya y por promover su conexión con la Madre Tierra en defensa de la Vida.

En toda Abya Yala, y Chimay no es la excepción, los principales culturicidas en los últimos tiempos son y fueron los cristianos pentecostales (evangélicos y católicos). Incluso, el genocidio cometido por militares en Guatemala en la década de los 80 del pasado siglo tenía móvil religioso pentecostal (indios idólatras deben morir para salvar Guatemala para Cristo, era la consigna para el militar evangélico pentecostal E. Ríos Montt).

Si bien las teologías católicas progresistas incorporaron en su narrativa el concepto de la inculturación a finales del pasado siglo, e incluso en los últimos tiempos hablan de la interculturalidad religiosa, en las teologías pentecostales (bibliólatras) no existe ninguna posibilidad para el reconocimiento o diálogo con el “Otro” diferente (llámese espiritualidades indígenas).

EL MONOTEÍSMO Y EL CRISTOCENTRISMO LLEVAN AL CREYENTE A MATAR AL “OTRO” DIFERENTE

Para el cristianismo pentecostal, el indígena para ser cristiano debe de matar su espiritualidad indígena y aceptar en plenitud a Cristo como su único Dios verdadero, como el único camino de salvación. “Las prácticas espirituales indígenas despiertan la ira inclemente del Dios castigador, celoso”...

En este sentido, el cristianismo pentecostal, al igual que el cristianismo de la cristiandad, en países multiculturales, está condenado a cometer las peores aberraciones sanguinarias como la que se cometió con el Maestro y Médico Domingo Choc. Su monoteísmo (un solo Dios) y su prepotencia cristológica (Cristo es el único camino para llegar a Dios) se constituyen en su traba y en su contradicción fulminante: predicar a Dios matando al que no profesa su fe.

Al parecer, las aberraciones cristianas encuentran sus raíces en conceptos o teologías aberrantes como el monoteísmo o el cristocentrismo. En este sentido, es imposible ser cristiano e indígena al mismo tiempo, porque el indígena que renuncia a su alma (espiritualidad cósmica) no puede ser indígena, ni puede ser cristiano quien practica simultáneamente otras espiritualidades que no sea únicamente el culto al “único Dios verdadero”. Un Dios que es macho, blanco, único en un planeta multicolor.

¿QUIÉNES MATARON AL MAESTRO Y MÉDICO DOMINGO CHOC?

En sociedades racistas, ante este dantesco suceso difundido en redes sociodigitales, se asume que son indígenas salvajes, primitivos, quienes quemaron vivo a otro indígena. Y esto no es del todo cierto.

Los asesinos, cual inquisidores (justicieros de la verdadera doctrina cristiana) lo hicieron en proclama y defensa de su fe cristiana. En ese sentido, la salvajada la cometieron los cristianos pentecostales de habla q’echí.

El ser indígena es diferente al ser cristiano. Y desde mi perspectiva, por las dificultades del monoteísmo y cristocentrismo, es imposible ser indígena y cristiano al mismo tiempo.

El pentecostalismo cristiano, por su “salvajismo culturicida”, nos tiene que motivar a repensar la permisividad indígena frente a la presencia de dichas iglesias en nuestros territorios. Jurídicamente no estamos obligados a permitir y/o aceptar la presencia de pastores, biblias, iglesias... en nuestros territorios.

Nuestro derecho colectivo a la autodeterminación y el derecho al consentimiento nos faculta a decidir si aceptamos o no a las iglesias en nuestros territorios. Porque, al parecer, el fatídico caso de nuestro hermano Domingo Choc es sólo un iceberg en un horizonte de colonialismo religioso en el que como países estamos sumidos ■

SER NEGRO Y... NO SERLO

LAMBERTO ROQUE HERNÁNDEZ

Mis andares como educador en el estado de California me llevaron por algún tiempo a la ciudad de Oakland, a la que por cierto tengo un gran respeto y cariño. Por su *vibra*, por su gente, por su resistencia histórica. Cuna de los *Black Panthers*, iniciadores del programa *free breakfast* en las escuelas. La ciudad, incómoda y malcriada como muchos de sus habitantes, donde se recita y destila resistencia a través de voces que los toques de queda en estos días calman pero no acallan.

Cuando era nuevo en este sistema educativo, enfrenté una dinámica cabrona en las escuelas públicas. De repente me daba miedo. No la gente sino cómo eran tratados muchos estudiantes. Empecé a observar las divisiones existentes entre la comunidad estudiantil. Cada grupo étnico, raza, como mal le llaman aquí, hacía tribu. Y cada grupo estaba clasificado de acuerdo a los estereotipos creados por la sociedad. Los asiáticos callados y estudiosos, buenos para las matemáticas y la ciencia. Los latinos problemáticos en términos medios. Los negros conflictivos y desmadrosos, bruscos, ruidosos y con malos hábitos. Y claro, todo avalado por el sistema, porque desde que se llena la solicitud de ingreso al *kindergarten* se tiene que marcar en una cajita la raza a la que los hacen pertenecer. Ahí empieza la separación de acuerdo a las características físicas o identidad cultural que cada uno pretende reclamar.

Lo que más llamó mi atención fue la rivalidad entre los latinos y los negros. En la comunidad y por supuesto transmutado a las escuelas. Dos grupos en desventaja que se peleaban (¿aún pelean?) entre ellos en vez de unirse para tratar de erradicar la opresión. Me había metido al patio de los perros que la historia hizo bravos. No estaba con los negros intelectuales, educados, con maestrías o doctorados, ya conscientes de que hay que unir fuerzas para luchar juntos. Estaba en la madriguera de los vendedores de droga. En la calle de las putas. En el vecindario en el que el desempleo empuja a los chavos, hombres y mujeres, a hacer lo que sea para alcanzar a consumir lo que el capitalismo les casi exige tener. El barrio del *welfare*, sistema de ayuda social que causa dependencia entre los habitantes de bajos recursos. Un día, un colega afroamericano me hizo la observación de que la división entre latinos y negros era posiblemente *because these two ethnic groups were fighting for the leftovers being given to them by the social assistance system*. El mismo modo de control social que se estableció para los indígenas. Estira la mano y te damos las sobras. Y por ellas hay que pelear. En un área copada de latinos pobres y negros marginados era obvio que había división. Brutal. *Fucking divide and conquest*.

Los estudiantes negros llegaban a la escuela de mal humor. Y a la primera provocación se defendían y tiraban frustración y *encabronamiento* contra los maestros hacia sus compañeros. Sobre mí. O quien fuera. Ya de por sí existe el estereotipo del negro bravo. Enojón. Violento. Ratero. Con esas imágenes crecemos. Así nos los han vendido en los medios. Nos enseñaron que entre más oscuro de piel se es, más feo. Y que hay que tener miedo. Lo negro da miedo. La oscuridad. Al principio, al ver a los estudiantes reaccionar así, honestamente de una u otra forma se me reafirmaban los estereotipos que había mamado desde México. Me daban una actitud bien cabrona. Sin embargo, como estaba convencido de mi función y lo que había decidido hacer con mi vida en Estados Unidos, le entré al toro bravo. Me deshice de las partes de filosofías enseñadas en la Universidad donde estudié pedagogía, la cual irónicamente está en las periferias de uno de los barrios bravos de Oakland. Y aprendí a coexistir en mi nuevo mundo. Pedí



Dibujo de Lamberto Roque Hernández

ayuda y uno de mis colegas, nativo del área, grandote y oscuro como mis noches de esos días, me adoptó. Me modeló cómo dirigirme a esos chavos que ni en él confiaban. Me entrenó para enfrentarlos con respeto. Me dio instrucciones de cómo dirigirme a los padres. Y me humanizó. Un día durante el descanso, me dio una analogía muy sabia. Dijo: "Tú y tu gente son descendientes de edificadores de imperios, de gente en resistencia. Organizada. Saben sus orígenes y saben hacia dónde van. Mi gente son descendientes de esclavos que fueron abandonados/liberados por cuestiones políticas a su suerte. Huérfanos. Nos desbandamos y estamos aún en busca de la tierra prometida".

Le mencioné que gracias a la lucha de los derechos civiles en los sesentas hubo grandes logros. Que habían mostrado al país de lo que son capaces. Terminó diciendo que el sistema por eso les tiene miedo y busca la forma de reprimirlos infectando sus barrios con drogas, con armas, comprando a

sus líderes y metiendo a sus mejores jóvenes a las cárceles. Aun así, su lucha sigue.

Los estudiantes veían en mí a un hombre que quería guiarlos por los caminos de una realidad que para muchos de ellos parecía inalcanzable. Además, la mayoría no tiene el modelo del hombre en casa. Crecen con la madre. Con la *Grandma*. En casos, el papá jamás ha aparecido en la foto familiar o lo que es peor, fue asesinado o está preso. ¿Quién era yo para decirles qué hacer? Me atreví a inspirarlos a que se aferraran a las posibilidades de las que yo me había cogido y que la educación nos haría libres. Lo que en ese momento yo no alcanzaba a entender es que ellos eran negros y yo no.

Yo no era ni soy blanco o negro. Era inmigrante, hombre *mexicano*, indígena oaxaqueño. Nada como ellos. ¿Por qué tendrían que escucharme? Era del bando opuesto. Sus

modelos a seguir eran otros. El jugador de basquetbol. El *hiphopero*. El mejor beisbolista. Las curvilíneas cantantes del momento. El padrote. El *drug dealer*. *You fucking name it*. En su momento, madres vinieron a decirme que sus hijos serían jugadores de béisbol o fútbol americano porque ahí estaba el dinero. Y tenían razón.

En esta sociedad, y en la mayoría de las escuelas, a los negros se les quiere cuando son pequeños porque *they are cute*, y cuando han tenido éxito. Muchos jóvenes blancos adoran la música negra, especialmente el *rap*. Se idolatra a los deportistas negros que en casi todas las disciplinas dominan. Son los mejores. Se les quiere aunque desde lejos cuando ya han sobrepasado todos los obstáculos y tenido éxito. En el cine. En las artes plásticas. En la ciencia. Aunque en la calle a los ojos de la policía, y de noche, todos los negros son sospechosos y se les puede fabricar el delito que sea, de acuerdo a las palabras del comediante negro Dave Chappelle.

Pero ¿qué ocurre cuando esos niños no llegan al éxito, no logran pasar a través del harinero social? Se les teme porque son negros. Se les evita en las aceras. Se les saca de los salones de clase. La policía los detiene y los revisa hasta casi desnudarlos. Se les discrimina. Se les encarcela. Se les asfixia. Se

les dispara por la espalda. Crean resentimientos justificados.

Siendo maestro observé en los pasillos a niños negros parados fuera de sus aulas. Los maestros los sacaban y sacan de clase por no poner atención. Por contestones. En vez de ayudarlos, entendiendo o indagando el porqué de su comportamiento, se les castiga. Así, se les confirmaba que eran malos. Y que en el lugar, la escuela en este caso, donde deberían estar seguros, no lo estaban. Con frecuencia eran los más negros los parados fuera de los salones o esperando en la oficina su turno para ser reprendidos por el director. Seguí el patrón, me di cuenta de que entre más negros, cargaban más bagaje. Y concluí que la mayoría de sus problemas radicaban precisamente en el color de su piel. En su apariencia física.

Aprendí que también entre ellos tienen sus propios pedos. Hay los *light skin with the good hair*, y los de *bad —nappy— hair*. Los de ojos claros. Los de ojos de color. Estaba más complicado de lo que pensaba. La discriminación no sólo viene de los blancos. Asenté en mi mente que casi todos los males de los humanos estaban basados en el color de la piel. Como indígena oaxaqueño, yo ya había enfrentado dis-

crimación entre los güeros del D.F., de otras partes de México y en Estados Unidos. Pero no soy negro. La experiencia de ellos es incomparable.

Los negros cargan con más problemas que otros desde temprana edad. Las madres y los padres, a cierto tiempo, tienen que sentarse a hablar con sus hijos y explicarles lo que es ser hombre o mujer negro en este país. Cómo comportarse en las calles y principalmente cuando son detenidos por la policía. En las escuelas muchas veces no hay interés de hablar a profundidad con ellos y enseñarles la historia real de este país. Se les sigue mintiendo. En mayor parte, se les castiga, victimiza y margina desde temprana edad. Se perpetúa de manera inconsciente el racismo.

Hoy en día su lucha sigue. Están cansados de que los mate la policía, hartos de ser tratados como ciudadanos de tercera, y se han salido a las calles a protestar de manera pacífica y, como suele suceder, provocados por la policía para tener suficientes razones para garrotarlos y desacreditar un movimiento que crece.

Ya se cansaron de que continúen sacándolos de los salones de clase. Se hartaron de que los estén asfixiando ■

EL BESO DEL COLIBRÍ

JUVENTINO SANTIAGO JIMÉNEZ

Aquella mañana en Tamazulápam mixe hacía frío cuando *Tuupëjy* ("Flor de lluvia") despertó en su casa de adobe y luego recordó dos hechos. Primero, unas horas antes había soñado a sus abuelos y en el sueño había visto a su abuelo fumando un cigarrillo. Él se sostenía con un bastón y mostraba una ligera sonrisa. Aquella sonrisa despedía amor y algunas veces el abuelo le hablaba a su nieta, pero su voz se oía lejos. Mientras, la abuela le había traído y regalado varios gatos a *Tuupëjy* y después comenzó a peinarla de su larga cabellera que le llegaba hasta la cintura. Era común que en los sueños de *Tuupëjy* aparecieran sus abuelos y allí los viera como si nunca hubiesen muerto y siguieran viviendo con ella y en la misma casa y no al camposanto como ya había ocurrido hace más de veinte años. Enseguida, *Tuupëjy* se levantó y caminó hacia la cocina de su mamá para almorzar tortillas de papa recién bajadas del comal y a tomar café con sus hermanos. Mientras almorzaban, escucharon que dos de sus gatos comenzaron a maullar muy fuerte porque estaban peleándose en el patio de *Tuupëjy* y ella regresó corriendo. Pero los gatos saltaron y se treparon en el techo de teja. Y justo en ese instante, *Tuupëjy* sintió como si las nubes le hubiesen abrazado y hablado al oído con una voz suave y dulce para que ella se detuviera, en tanto que su mirada se dirigía hacia el cerro de las veinte divinidades donde desde hace siglos vive un personaje mítico y que se ha convertido en una de las principales deidades para los mixes.

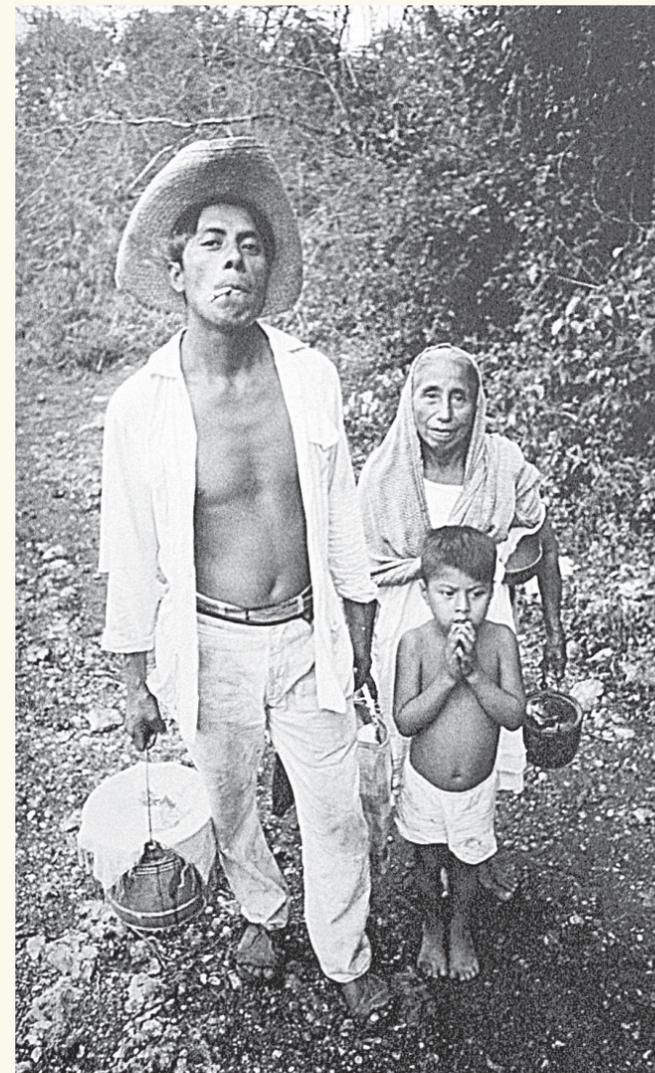
Segundo, mientras la mirada de *Tuupëjy* contemplaba la magia que esconde el cerro, allí donde recordaría que de niña había vivido con su abuela y que ella había sido una partera y guía espiritual en Rancho Maguey. La abuela sabía que todas las personas mixes desde que nacen tienen a un hermano animal, es decir, a un nagual. Ella decía que tanto hombres y mujeres que comparten el cielo mixe mantienen una relación muy estrecha con los animales, como las víboras, tigres, águilas, y otros elementos de la naturaleza, como la lluvia, el rayo y el viento. Pero *Tuupëjy* jamás olvidaría los ojos de su abuela porque se parecían a los de un gato y en su casa había tenido varios de diferentes colores. El color de cada gato tenía un significado: el amarillo era abundancia,

el gris, salud y el negro era el más fuerte y poderoso porque vigilaba y protegía el hogar. También la abuela mencionaba que los gatos presienten y perciben si algo malo le va pasar a una persona y a su familia. Además, estos animales son buenos guardianes de las energías negativas que pudieran tener las personas y que ellos darían la vida por su dueño.

Mientras tanto, *Tuupëjy* seguía recordando en el patio todo lo que había aprendido de la abuela acerca del mundo mixe. Y sin previo aviso, apareció un colibrí que pasó volando muy cerca donde ella estaba y el pico le rozó sus labios. Era como si el colibrí le hubiese dado un beso fugaz a *Tuupëjy*, y en Tamazulápam mixe existe la creencia de que las personas que se han ido y que han muerto regresan en forma de colibrí para decirnos que todavía están en esta Tierra con nosotros. Pero ya no como personas, solamente queda su espíritu que es la esencia de su ser.

Luego que el colibrí había besado a *Tuupëjy*, ella escuchó como si su abuela le hubiese susurrado: "Mi niña pequeña, no temas y no estés triste. ¿No ves que estamos contigo? Pero tú no nos ves". Y después de haber escuchado no sólo en su oído sino también sentido en todo su cuerpo la voz de la abuela, la invadió una alegría enorme en su corazón y en su estómago, porque habían pasado muchísimos años que ya no experimentaba aquella sensación única e indescriptible con los vivos. Ellos ya habían perdido todo y tampoco sabían nada acerca del amor. Así que los vivos "eran ojos sin ojos y bocas sin bocas, caminaban por allí muy coloridos como si el color pudiera despertar a la muerte y convertirla en vida", escribiría Charles Bukowski en *Sin cuello y malo como el demonio*.

Aquella mañana bajo el cielo mixe no había ni hacía aire, pero *Tuupëjy* vio cómo su larga cabellera negra se movía para todos lados y era como si su abuela se hubiese escapado un ratito del camposanto para acariciar y jugar el cabello de su nieta y así hacerla feliz con sus manos mágicas por unos instantes, como lo había hecho cuando vivían en Rancho Maguey. Hoy día, *Tuupëjy* es una mujer mixe que guarda y conserva los mayores secretos del mundo de los sueños, el arte



Darío Tuz Caamal, su madrastra doña Simona y su hijo José. Chichmilá, Yucatán, 1971. Foto: Macduff Everton, *The Modern Maya*, University of Texas Press, 2012

de sanación con la palabra y también la capacidad de ver el alma de las personas a través de los ojos, porque es la ventana donde se refleja la alegría, la tristeza y otras emociones. Estas prácticas y manifestaciones culturales muestran y evidencian que Mesoamérica todavía está en resistencia, pero con voz callada y silenciada que se niega a morir.

Finalmente, *Tuupëjy* suspiró y dijo: "Mi verdadera familia está en el camposanto y los muertos me aman de verdad. Porque si ellos me mandan mensajes, significa que me cuidan. Entonces, para mí es algo muy hermoso cuando veo a un colibrí y más aún cuando me dan un beso y a veces hasta han entrado a mi casa, y después se van". Era grande el amor de sus abuelos, porque también otro colibrí quiso besar a la hija de *Tuupëjy*... ■

TRABAJO INVISIBLE Y PANDEMIA

RACISMO SISTÉMICO Y EXPLOTACIÓN LABORAL EN CANADÁ

ROSALINDA HIDALGO

Ser migrante sin estatus en tierras canadienses antes de la pandemia del Covid ya era algo complicado para la sobrevivencia de muchos latinoamericanos. Diferentes aspectos económicos, culturales y lingüísticos ya acentuaban la exclusión de la población migrante con el resto de los canadienses, por ejemplo, la incorporación al mercado laboral a través de agencias de limpieza o como obreros para el trabajo en fábricas o bodegas. El pago por este trabajo es del salario mínimo y en muchas ocasiones se les paga por debajo de éste.

Tan sólo en la provincia de Quebec el salario mínimo es de 12 dólares la hora, o sea 195 pesos mexicanos por hora más o menos. Este trabajo en muchas ocasiones está acompañado de malos tratos y abusos, como negarles la paga y no contar con servicios médicos en caso de accidente. Por su parte las personas trabajadoras ignoran sus derechos, desconocen la lengua y no saben cómo funcionan los sistemas administrativos de este país. Muchos de ellos llegan sin una red de apoyo, carecen de una vivienda adecuada y no cuentan con un estatuto que les garantice la legalidad. Para algunas y algunos su estancia aquí es sólo temporal y es vista como una oportunidad para ahorrar dinero. Para otros es también la posibilidad de quedarse en este país a través de la solicitud de refugio, aunque este proceso pueda durar años y muchas veces sea rechazado.

Hace unos meses una niña de 16 años proveniente del campo mexicano y que trabajaba en sus vacaciones limpiando escuelas junto con su hermanita de 13 años en Montreal me dijo: "La vida aquí no ha sido fácil para nosotros; mi madre llegó hace diez años y tardamos ocho años en volver a vernos. Ahora ya estamos todos juntos. Vivimos ocho personas en un pequeño departamento. Yo pienso ingresar al Cegep (bachillerato técnico) pero no quiero tener una deuda con el Estado, por eso voy a seguir trabajando". Huyendo de la violencia económica y social, otra mujer de 47 años me compartió que había venido a Montreal con la idea de hacer dinero para enviárselo a su madre y poner una farmacia en la ciudad de Tlaxcala. Ella tiene un hijo con discapacidad que requiere tratamiento. "Yo no me pienso quedar aquí, pero para ganar tiempo he metido la solicitud de refugio", me dijo. Vale destacar que la presencia de la comunidad latina en Quebec es cada vez más visible. Otra persona de origen colombiano cuyo estatus era de refugio y que también trabajaba en la limpieza comentó que pese a tener el estatus de refugiado, el dinero que le daba el Estado no le alcanzaba para mantener a su familia aquí y mandar dinero a Colombia, por eso tenía que trabajar en otra cosa *bajo el agua*.

En Canadá el trabajo no declarado es considerado como ilegal, sin embargo una de las primeras contradicciones que hay en este sistema es que no reconoce este trabajo como esencial. Las empresas de limpieza legalmente registradas son quienes contratan a mujeres y hombres que no cuentan con permisos de trabajo, por ende en caso de enfermarse o de tener un accidente de trabajo no se tienen garantías de protección médica ni condiciones de regresar vivo o muerto en caso de que empeore la situación, ya que este trabajo es invisibilizado.

La segunda contradicción es el aumento y la demanda de servicios de las empresas de limpieza que se han hecho más necesarios durante la pandemia, sobre todo en hospitales y "casas de retiro" para las personas de la tercera edad, me-



El largo caminar. Foto: Mario Olarte

yor conocidas por sus siglas en francés como CHSDL (*Centre d'hébergement et de soins de longue durée*).

Aquí quienes trabajan se exponen constantemente al contagio debido a la falta de equipo de protección, de información en su lengua y medidas de prevención, lo que ha provocado que la pandemia se haya extendido y afectado a sectores que no tienen acceso a servicios de salud. Otra contradicción fue el reciente anuncio por parte del gobierno de Quebec, que mencionaba la posibilidad de regular a las personas migrantes que trabajaban o hubieran trabajado como voluntarios en los CHSDL. El gobierno "quebecuá" hacía un llamado para que los trabajadores solicitaran su regularización, sin embargo este llamado era tramposo pues de facto los trabajadores sin estatus no cuentan con pruebas que acrediten que han trabajado en estos centros.

La situación para los trabajadores agrícolas temporales

cuyo origen es mexicano o centroamericano y que vienen como parte de un programa oficial no es más alentadora que la de los trabajadores sin estatus. La Alianza de Trabajadores Migrantes por un Cambio, MWAC por su siglas en inglés, denunció que casi el 80 por ciento de los trabajadores agrícolas que llegaron en este año a la provincia de Ontario se habían contagiado de Covid. Algunos no cumplieron ni con el aislamiento de quince días y ya los habían puesto a trabajar. A otros, cuyo contrato especificaba que durante los días de aislamiento se les iba a pagar una parte proporcional, a éstos no les cumplieron la promesa. La situación es tan dramática que, tan sólo en la provincia de Ontario, 187 de los casi mil trabajadores que llegaron este año están infectados

de Covid, y dos han fallecido en menos de una semana, un chico de 24 años y otro de 53 años.

Para las poblaciones indígenas de Canadá, la exclusión y el racismo institucional también se han acentuado durante la pandemia. En abril, una red de investigadores de diversas universidades alertó que, de llegar el Covid a las comunidades indígenas de este país, éstas iban a ser gravemente afectadas debido al aislamiento, la carencia de servicios médicos, así como la mala alimentación que tienen debido al poco acceso a alimentos frescos y nutritivos, más las pésimas condiciones de vivienda en las que se encuentran desde muchísimos años atrás.

A más de dos meses de declarada la pandemia, poco se sabe de la situación como han enfrentado la pandemia las comunidades autóctonas de este país.

La situación de exclusión de diversos sectores al interior

de las sociedades canadienses se ha profundizado durante la pandemia. Esto ha hecho evidente el racismo sistémico que se aprovecha económicamente de la situación de inequidad de la fuerza de trabajo de la población migrante. Antes como ahora, el racismo se institucionaliza y dicta medidas de acceso desigual para quienes habitan aquí. El trabajo esencial de cuidados así como el de producción de alimentos se invisibilizan, mientras los ganadores son las empresas que capitalizan el cuidado, la salud y la alimentación. Los *Nadie* como menciona Galeano somos los que debemos de cuidarnos en un contexto donde la adversidad es más terrible en el Norte y en el Sur. Hoy más que nunca celebramos la organización de la Asamblea de la Alianza Internacional de Migrantes Capítulo Canadá que se llevará a cabo en el mes de junio y que denuncia este racismo sistémico y lacerante para todas y todos ■

LOS NAVAJO, VÍCTIMAS PREDILECTAS DEL VIRUS

Para mediados de mayo pasado, la Nación Navajo había superado al estado de Nueva York y registraba la tasa más alta de contagios por coronavirus per cápita en Estados Unidos, según reportó *Democracy Now!*. Con más de cuatro mil casos confirmados, la Nación Navajo registraba más de dos mil 300 contagios por cada 100 mil personas, mientras que el estado de Nueva York a la sazón registraba aproximadamente mil 800 casos por cada 100 mil.

Los navajo habitan grandes porciones desérticas de Arizona, Nuevo México y Utah. Según Amy Goodman, de *Democracy Now!*, la población actual sería de unas 350 mil personas en un área de 43 mil kilómetros cuadrados, la reservación indígena más grande de Estados Unidos. Hasta mayo habían muerto allí cerca de un centenar de indígenas.

El presidente de la Nación Navajo, Jonathan Nez, dijo a la cadena CNN que se habían establecido medidas estrictas de confinamiento, y desde meses atrás ya cerraban los accesos los fines de semana. Según Nez, otra razón para la rápida expansión del virus es que en un mismo hogar habitan familias “de múltiples generaciones”, lo cual incrementó el número de contagios por Covid-19. Además, cerca del 40 por ciento de los hogares carecen de agua corriente, lo cual ha hecho imposible lavarse las manos y cumplir con las recomendaciones preventivas básicas.

Otro reto, dijo Nez, es que están condenados a la “comida del desierto”, lo que significa que la mayoría se surte de comida en tiendas de conveniencia, abarroteras y gasolineras. Comida rápida o chatarra, refrescos embotellados, cerveza transgénica. En esas condiciones, se fijaron normas como el uso de cubrebocas y reducir los desplazamientos a un miembro de cada familia.

Por su parte, el médico tradicional Ty Davis declaró a *National Public Radio* (NPR) que para su pueblo “hablar de la muerte es tabú”, pero ante la nueva situación hubo que hablar de ella. Al menos cinco sanadores y médicos tradicionales murieron en mayo por Covid-19. Eso puso en cuestión sus prácticas y ceremonias, además de significar una gran pérdida de saberes empíricos que se transmiten de generación en generación. En pocas décadas, el número de *medicine people* de los pueblos diné y navajo pasó de un millar a unas 300 personas, especializadas en prácticas diferentes ahora amenazadas por el coronavirus.

Otro sanador, Avery Denny, “muy preocupado”, se pronunció por cambiar esa situación al admitir un mayor número de jóvenes aprendices en el Diné College para revertir los grandes daños de siglos de colonialismo. Durante décadas, los gobiernos federales han arrancado de sus comunidades sistemáticamente a los jóvenes para llevarlos a internados remotos. “Siguen siendo aculturados, asimilados, dominados. Pierden el idioma y la cultura, a sus cantos les responden con golpes”. Denny responsabilizó también a los misioneros blancos que se empeñaron en erradicar los saberes tradicionales a cambio de nada, de la dependencia y los rezos. Ello produjo una crisis de liderazgo, al imponer rituales y creencias cristianas.

Janeda Benally, practicante tradicional, es hija del primer médico tradicional que trabajó en un hospital occidental; ahora ella colabora con él y trata de protegerlo del Covid-19, “para así cuidar a las generaciones futuras”, dijo a NPR. Con su hermano Clayson produce videos didácticos en *You Tube* para fomentar los valiosos conocimientos de su pueblo en materia de salud y otras actividades como el cuidado de ovejas. Aprovechando el confinamiento, buscan que los niños y jóvenes que acceden a la tecnología conozcan la sabiduría diné-navajo y se “conecten” con sus mayores. Claro, hay conocimientos que no deben divulgarse irrespon-

sablemente, pues se trata de una sabiduría que se transmite de persona a persona.

En el estado de Nuevo México, donde la población indígena es el 11 por ciento del total, ésta alcanzó a tener la mitad del total de contagios de Covid-19, particularmente los hopi. Sus condiciones existenciales no difieren mucho de la experiencia navajo.

El abandono en que se ha mantenido a las comunidades indígenas en Estados Unidos es inmenso. Los legisladores demócratas Deb Halland y Elizabeth Warren (quien reivindica sus raíces indígenas, y de quien Trump se burló llamándola “Pocahontas” en uno de sus continuos ataques de estupidez racista), escribieron en *The Washington Post* el 26 de mayo que el gobierno “ha fallado en proteger a la población nativa”. Incluso antes de la pandemia, el presupuesto para el Servicio de Salud Indígena (IHS por sus siglas en inglés) era miserable. Según la Comisión Estadunidense de Derechos Civiles, en 2017 el gasto en salud para los nativos implicaba un tercio de lo destinado al resto de los ciudadanos. Súmese a ello que las economías tribales “han sido devastadas”, el daño ambiental en sus territorios es brutal y la falta de infraestructura de salud para los nativos americanos y los pueblos de Alaska es ínfima.

Según estos legisladores demócratas, el actual gobierno continúa la larga historia de traiciones y tratados incumpli-

dos. “Durante las negociaciones sobre el Acta de Atención, el mayor paquete de gasto contra el coronavirus, aprobado en marzo por el Congreso, la Casa Blanca se opuso a cualquier ayuda directa para cualquiera de las 574 naciones nativas cuya soberanía es reconocida a nivel federal”. Aun después de que el bloque nativo del Congreso consiguió que se aseguraran recursos para los indígenas, el Departamento del Tesoro retuvo durante semanas los recursos. Un mes después de aprobarse el Acta de Atención, los gobiernos tribales seguían sin recibir un solo centavo de los ocho mil millones de dólares asignados para ellos”.

El coronavirus no es sólo una contingencia muy dañina para todos, particularmente la población sometida y negada de los pueblos originarios. Es un instrumento de genocidio para el gobierno nacional del país más poderoso del mundo. Una vez más, sus procedimientos empatan con los de Israel para aniquilar Palestina. Por eso se entienden tan bien.

No muy distinto es en otras partes de América. La devastación amazónica puede ser imprudencial en Perú o ineficaz y sumisa con los ricos en Ecuador, pero en Brasil, Bolivia y Colombia es tan genocida como en la *Amerika* del norte. El abandono objetivo de los indígenas se repite de Chile a México, por toda Centroamérica y en la Araucanía. Racismo y genocidio, como siempre ■

HERMANN BELLINGHAUSEN



Arte curativo navajo en la arena. Foto: Dominio público

EL ETERNO RETORNO

NOVELA MAZAHUA: PRIMER CAPÍTULO

FRANCISCO ANTONIO LEÓN CUERVO

Xuba se levantó muy temprano esa mañana, no pudo conciliar el sueño en toda la noche. Eso le ocurre durante el verano, desde hace varios años, cuando el tiempo favorece el vapor y la humedad para fastidiar el sueño. No soporta el olor a tierra mojada que emana después de cada tormenta. Desde la infancia, pasa las noches de lluvia dando vueltas sobre el petate, a regañadientes, tratando de dormir.

No escuchó cantar a los gallos en su insomnio asfixiante. Qué raro. Desde que tiene memoria, los gallos nunca habían estado tan callados toda la noche. Los gallos suelen cantar a cada hora, más o menos. Empieza uno, luego otro contesta allá, otro más acá y todos los gallos del pueblo terminan cacareando durante unos minutos.

Cuando Xuba no lograba dormir, alcanzaba a escuchar el cacareo de los gallos de la casa grande. El canto de esos animales era inconfundible, su fino alarido los diferenciaba del resto de los gallos criollos. Xuba pensaba que los gallos del patrón siempre cantaban con ira, con ganas de pelear, pero tampoco cantaron esa noche. No le dio importancia a tanto silencio, nunca fue supersticioso, no creía en el destino y menos en que alguien o algo pudieran predecirlo. Era bastante pragmático para su tiempo, a diferencia del resto de los in-

dios o mestizos que vivían atemorizados por una infinidad de supersticiones. Solía pensar que, si uno es muy cuidadoso, puede controlar bastante de lo que pueda ocurrir en su vida. Siempre respetó a los dioses, de vez en cuando se acordaba de ellos, aunque ellos nunca se acordaban de él.

Creía que un dios o varios dioses que él no conocía, pero que sin duda viven allá en los cielos, ya habían escrito la historia de cada criatura sobre la tierra, y que aunque esa historia no se puede cambiar, siempre puede ser mejorada, porque ese dios o esos dioses tan omnipotentes siempre han respetado y temido a la voluntad de la humanidad.

Se puso el gabán, su morral, su sombrero, se acomodó la camisa, encajó su pañuelo entre la cintura y el calzón, y metió en el morral un puño de tortillas que su esposa se había apresurado a cocer un poco antes. Aquellas eran las únicas prendas que poseía, las mismas que con tanto esfuerzo le había arrebatado a la vida. Eran las que lo cubrían siempre, aun cuando estaban mojadas, pues si se las quitaba quedaba como los animales: desnudo, sin vergüenza y sin razón. Fuera de ellas, era tan miserable como cuando llegó al mundo.

Sin haber cruzado palabra con la mujer, salió del jacal; a tientas tomó su mochadera* y se echó al hombro el gancho y la palanca. Todavía estaba oscuro cuando comenzó a caminar rumbo a la cima de la montaña, debía apresurar el paso, el camino era largo y la cuesta siempre resultaba

fatigante. Debía llegar al zacatonal antes de que comenzara a aclarar; la raíz de zacatón se trabaja desde muy temprano, es una tarea pesada y para avanzarle se debe madrugar.

No tenía otra opción. Además de sembrar su milpa, era lo único que sabía hacer y, a decir verdad, aparte de labrar la tierra y sacar la raíz, en la montaña no había otra cosa para trabajar. Pensaba en eso mientras caminaba, se internó tanto en sus recuerdos que por un momento creyó que aún iba detrás de su padre, como cuando era pequeño e, igual que en ese entonces, se agarró el calzón de manta que con frecuencia se le resbalaba de la cintura por lo flaco que estaba. Notó así que ya había crecido, que desde hacía mucho el calzón le quedaba a la medida, también que adelante de él ya no caminaba su padre. Caminaba completamente solo y entumido en el frío de la mañana; ensimismado en tantos pensamientos, continuó su andar.

Desde hacía tiempo buscaba un perro que lo acompañara, pero no había muchos por la región. Acababan de pasar años muy difíciles, primero los años del hambre, en los que mucha gente y animales, entre ellos los perros, murieron de inanición. Luego vinieron los años de la enfermedad que también mataron a muchas familias y terminaron con la mayoría de los perros. Los que quedaron a menudo enfermaban de rabia y la gente tenía que matarlos. Los pocos cachorros que se criaban, en cuanto nacían, de inmediato eran repartidos a los parientes, amigos, o a quien fuera que

PASA A LA PÁGINA 21 ►



los solicitar primero. Por donde quiera, los cachorros eran demandados.

Xuba tuvo un perro que sobrevivió a los tiempos difíciles, a los del hambre y a la enfermedad, pero después murió por la mordedura de una serpiente, cuando se refugiaba del calor del sol bajo un viejo zacatón, por lo que desde entonces andaba solo. ■

*MOCHADERA: instrumento para cortar la raíz del zacatón.

Primer capítulo de la novela bilingüe mazahua-castellano de reciente aparición *Nu pama pama nzhogú/El eterno retorno*, ganadora en 2018 del Premio de Literaturas de Lenguas Indígenas de América, la cual se reseña en la página 22 de este número.

FRANCISCO ANTONIO LEÓN CUERVO, narrador y poeta mazahua originario del Estado de México (1987), coordinó la Antología de Literatura Mazahua en 2017 y aparece en *Insurrección de las palabras, poetas contemporáneos en lenguas mexicanas* (2018).



(versión mazahua):

NU PAMA PAMA NZHOGÚ

Nu pa'a k'ú e Xuba ts'i bi nangú, dya só'ó o inñi nrexetrjo nu xómú k'ú, pama pama ma kjanú ma ra zanto numú ma ra pjúnpa ñeje nu k'ajómú mi júnbu o t'inñi. Dya mi sánpá nu k'ajómú ma ra sájá pa'a mi ñenjé dyeb'e. Ngeje akjanu k'ú ma kja mi ts'ikit'i nrexetrjo yo xómú ma ra ñenjé

dyeb'e, mi kójmú a manu, mi kójmú a ñeba k'a pjingua mi ne'e ra inñi.

Nu ma dya mi só'ó ra sájá nu t'inñi mi ára nu tjönjö yo chareje. —Pärú pje ma kjanu!—, o s'onú. Ma o nrumb'eñe, yo chareje nrexetrjo ma ra xómú dya, i jmem'e o tjönjö. Yo chareje nrametrjo nrametrjo mi tjönjö. Mi pjúru naja, ñeje mi tjúnru nu naja, xi naja tjönjö a maba, ñeje nrexetrjo yo chareje kja jñiñi mi kjuarú mi tjönjö nrexetrjo.

Mi ngeje akjanu ma dya mi só'ó ra inñi e Xuba mi ára ma ra tjön- jö nrexetrjo yo chareje k'a nu tr'angumú. Nu tjönjö yo dyoxi k'o exi só'ó mi pampútrjo, nu jötjönjö dya nza ngeje o tjönjö o dyája cha- reje. E Xuba mi mamú yo chareje nu jmü'ü mi kué'ë ma tjönjö, exi mi ne'e ra chjamúji, mbe angezeji dya pje tjönjö nu xómú k'ú. Mbe akjanu, dya pje mama mo nda jñembo o ne'eji, dya pje mi mbeñe, dya mi pära k'o ndiche ñeje k'ú dya kjo xo mi pära k'ú mi só'ó ra mbara kjo otr'ú ri mbara k'o. Angeze mi ngeje nanyo akjanu yo dyájá te'e k'o mimi nu pa'a nu, nzi yo n'año yo teetrjo natrjo maxi yo bota k'o s'üü na punkjú k'o pje nde ni mbeñe. Angeze mi kinchi mi kinchi nzi ma na pjanra naja te'e, só'ó ri mbarú na punkjú nu ndú- che. Angeze mi ñu'u na punkjú k'o yo ts'ita, pama pama mi mbeñe angezeji, mbe angezeji dya pje mi mbeñe angeze.

Angeze mi mamú k'ú na Ts'ita maxi na punkjú yo Ts'itaji, k'ú dya mi päru angeze, mbe kanrúji a jens'e, ya dyús'ú k'ú nu ndúche nrexetrjo yo kanrú k'a xes'e xoñijómú ñeje, ma ngeje nu ndúche k'o dya pje só'ó ra pórú, ra só'ó mi trjokú na jo'o, ngejek'ua nu Ts'ita kú maxi yo Ts'itaji k'o na takué, pama pama nu ñu'uji ñeje mi s'ünpúji k'o mi nepe nu te'e.

O jie'e d'a nraxido, nu mape ñeje nu tjüns'ú, o jie'e nu paja, o póch'ú nu mbayo k'a nu nrensibi ñeje nu kjúxkua ñeje o dyútr'ú k'a nu mape na punkjú xedyi nuk'o otr'ú ya bi xot'ú k'ú na su'u. Nuk'o mi ngejextrjo b'itu k'o mi pes'i ngejextrjo nda bi ngamba a nu zakú, ngejek'o pama pama mi je'eji, nzi ma mi k'aji, ngejekua ma ra ts'otr'ú yo b'itu ro ngeje nzakja yo pje nde ma dyoxú, dya pje ro tseje ñeje dya pje ro jñú'ú o

pjeñe akjanu. Ma dya mi ngeje akjanu dya mi pes'i nzakja mo mimi k'a xesé xoñijómú.

Dya b'e bo ñabi ko nu nrixu mo mbedye k'a ma dyab'e mi janra, o jñús'ú nu tr'édyi ñeje o ndüns'ú k'a jiójó nu monú ñeje nu mbalanka. Xi mi xómútrjo mo mbúrú o nzhodú bi ma'a k'a ñich'eje, mi nzhípú bi ma'a, ma jé'ë nu ñ'iji ñeje na zógú nu jñanra. Xi mi ro sát'á k'a b'oñúxú ma otrjo ro jias'ú na jo'o, nu dyú'ú nu ñúxú ts'i mi mbépjiji, mi ngeje naja b'eépi k'ú na zógú ñeje xónxtrjo ri móji ngekua ra zó'ó ts'i ri nguarúji.

Dya pje mi só'ó pjeko ro tsja'a, ma ngejextrjo ro nrujmú nu juajma, ngejextrjo ko mi pjénchi ra tsja'a ñeje, ma kja'a na nzi ri mb'épi nu juajma ñeje ri ts'ús'ú yo ñúxú, nuk'a tr'eje dya mi kja'a dyájá b'épi. Mi kinchi akjanu ma mi nzhóntrjo, ma mi mbeñe na punkjú, k'ú mi trjúntr'ú a xútrjú nu tata nzi ma kja'a ma mi ts'ike tr'itrjo.

Nzi ma ngeje yo pa'a ma mi ngons'ú na kjúxkua b'itu k'ú nrametrjo nrametrjo mi yóxkú k'a na laxko nrensibi nzi mi ngeje. Ngejek'ua ya mi mbarú ya bi te'e, ma a bi kjogú mi na punkjú pa'a ya mi je'etrjo, dya xo mi trjúntr'ú a xútrjú na tata, xo mbarú k'ú ya mi nzhodú ts'éjtrjo. Ñeje xonxtrjo ya bi ngajna k'o nu séxonrú, mi kinchi na punkjú akjanu, mi nzhodú na jo'o ba ma'a.

Ma mi jingua mi jod'ú na dyo'o k'ú ro kuéspibi, mbe dya mi kanrú na punkjú a ma jñiñi. Kja bi kjogú na nsijeme pa'a ma kja mi pjúru nu tjiimi, ma yo te'e ñeje yo dyoxú, nzi ma ngeje yo dyo'o k'o nrünji tjiimi. Ngejekua kja ba sájá yo pa'a ko mi só'óji tampa ko mbót'ú na punkjú b'edyi ñeje xo kjuatú na punkjú dyo'o, nuk'o ngejmeji xo sóngóji ñeje yo te'e e yo mbót'úji. Ngejek'ua akjanu yo ts'idyo'o k'o kja mi tee, nzi ma ngarú exi nrametrjo mi chanúji ko yo dyoji a nu k'ú otr'ú mi pa orú xo mi unúji, ñeje jande mi t'orú.

Angeze o ñeje naja dyo'o k'ú dya nrü'ü na pa'a ma séje o tjiimi ñeje nu ndórk'újeme pa'a, mbe mo kjogú na punkjú o pa'a, o nrü'ü mo chébi naja k'ijmi ma mi tsjönjö kja xónrú naja zéñúxú, ngejek'ua akjanu, e Xuba mi nzhodú ts'éje ■

Sembrando cacahuate dentro de la milpa en la parte ñuhú de la Sierra Norte de Veracruz. Fotos: Hugo Susano



HABLAN LOS VIEJOS

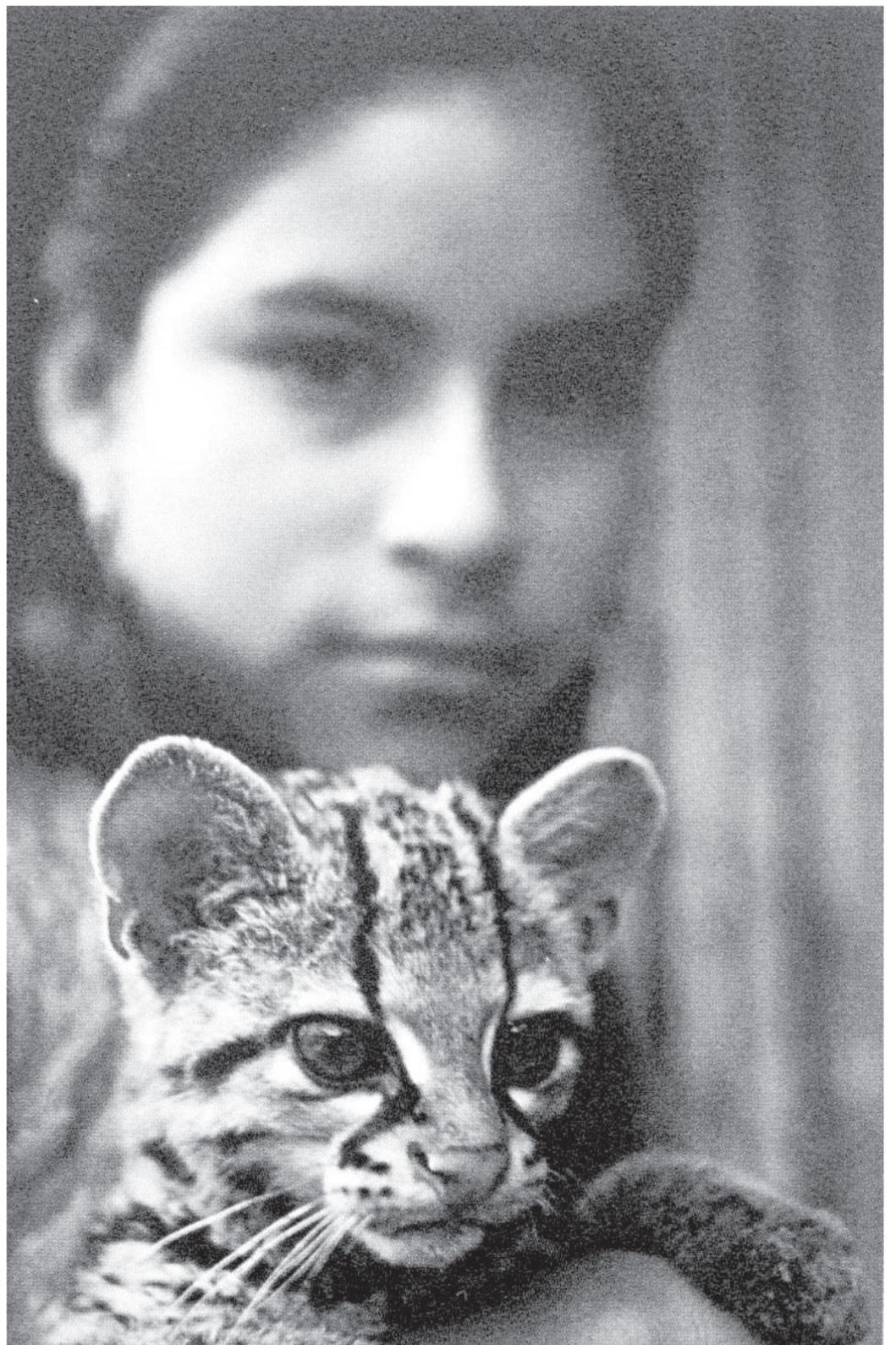
Francisco Antonio León Cuervo,
El eterno retorno/Nu pama pama Nzhogû,
 Secretaría de Cultura, Instituto Nacional
 de Lenguas Indígenas,
 Universidad de Guadalajara, 2019, 174 pp.

Aunque la historia de *El eterno retorno* pudo suceder hace 300 años, también puede suceder mañana. Francisco León Cuervo, escritor mazahua, nos enseña en su novela bilingüe parte de esa narrativa prehispánica de las comunidades mazahuas del Estado de México. Nuestro territorio ha sido escenario para variedad de creaciones míticas. Tenemos un catálogo abundante de estas criaturas nada benignas. Los brujos nahuales en todo el país, las brujas devorando niños no bautizados en San Luis Potosí o los chaneques perdiendo caminantes en los bosques neblinosos son las criaturas más mencionadas en las historias que se cuentan. Más fantásticos aún, tenemos al dzulum en el territorio maya, felino que atrae víctimas femeninas a sus garras, y más frívolo y poco creativo, al chupacabras que succiona ganado ajeno. Todos estos seres fueron creados en tiempos primigenios, cuando el cacao era moneda. Algunas de estas criaturas míticas tomaron el nombre de deidades para atemorizar y controlar a la población en sus comportamientos. Hoy no es exactamente lo mismo.

Así como a los relatos antiguos mazahuas, *El eterno retorno* remite a las antiguas palabras de los viejos (huehuetlatolli en la cultura nahua). Esos discursos de los sabios guardados por Bernardino de Sahagún funcionaban como meras exhortaciones y reglas de vida: del padre al hijo varón, de las parteras a las madres, de las madres a las hijas. Estas palabras fueron el cimiento de las antiguas civilizaciones de Mesoamérica antes y después de la conquista. Con la llegada de los españoles y el mestizaje religioso se intentó refutarlos, pero los misioneros prefirieron modificarlos a gusto de su dios y se difundieron bajo el nombre del cristianismo. Las amonestaciones de estos relatos orales constituían la parte medular de las familias. Los discursos de los viejos en las antiguas culturas determinaban la filosofía moral y la parte de su retórica más rica. Ante ellos se debía mostrar respeto. Eran palabras de autoridad. Los discursos procuraban el buen linaje, evitaban la lujuria y educaban para ser discretos en la sociedad. Estas y otras enseñanzas se guardaron de memoria de generación en generación, colectivamente.

Encontramos en la historia una de tantas amonestaciones y un escarmiento por corromper esas virtudes. Nuestro personaje, Xuba, se emborracha y comete adulterio. Pronto se lamenta el no hacer caso a esas historias. La prudencia queda del lado cuando prueba el pulque —nos queda claro— y la tragedia sucede. El exceso es parte de la naturaleza humana. Los deseos carnales e impuros transforman al hombre en animal. Se le borra la vergüenza y la razón desaparece. Queda desnudo y vulnerable.

Pronto llega la cultura occidental e invade la historia de los indios antiguos. Las sirenas aparecen producto de una metamorfosis en el agua turbia de la que son huéspedes estos animales. Pero anterior a la conquista hubo en nuestro pasado prehispánico un animal mítico de la cultura mexicana a la que se le debe la creación de la tierra: el Cipactli, mitad cocodrilo y mitad pez, animal del tiempo primigenio, se partió en dos para crear la tierra y el cielo.



María con su tigrillo. Calderón, Quintana Roo, 1974. Foto: Macduff Everton, *The Modern Maya*, University of Texas Press, 2012

Hombre, mujer, animal o cosa, la sirena de *El eterno retorno* pervierte a los indios y en su carácter de némesis penetra en el alma de los desdichados hasta agotarla. Los chiles, las tortillas y el pulque dejan de saber. El trabajo del zacatón ya no rinde. Pronto queda uno con la barriga llena de animales. El olvido es ese escarmiento. Tener cuidado de estas criaturas es prioridad para los borrachos, dicen los viejos. Así como la sirena de León Cuervo, La Llorona que, aunque de origen hispanoamericano, se intima con el inframundo, la lujuria y la muerte y pasa a ser anécdota de cualquiera que madrugue o padezca insomnio, volviéndose un personaje de carácter popular y hasta folclórico.

La forma en espiral en que está contada la historia de Xuba es producto de la concepción filosófica occidental de los estoicos y el tiempo. El pasado, el presente y el futuro giran infinitamente hacia un destino trágico. Las casualidades que a nuestro personaje le acontecen al amanecer, al trabajar o al beber sus buenas jícaras de pulque son advertencias de las que los viejos sabios mazahuas hablaron y no los escuchó.

En ese sin retorno se mezcla el mundo mestizo y el mundo prehispánico. Los trece niveles del cielo y los nueve

escalones del inframundo de la cosmovisión mesoamericana hacen presencia junto al cielo cristiano y sus ángeles percutidos. Es un vaivén de creencias, mundos superpuestos e intercalados. La historia de *El eterno retorno* conmueve a cualquiera que no quiera perderse ni perder sus raíces, su color o su tierra.

La vigencia del relato recae en la cercanía que tenemos con estas criaturas míticas de la *vieja escuela*. Estas historias en los pueblos y en la gran urbe no tienen fecha de caducidad. Son relatos que se pierden hasta que los olvidamos y nosotros no queremos olvidar. Llevan en nuestra historia más de mil años y contando.

La historia interminable, la sabiduría ancestral de los pueblos mazahuas y la mezcla de límites culturales hacen de esta novela una hazaña del autor con la lengua jnatrijo y el español. Es *El eterno retorno* a ojos del lector conocedor y del extraño un recordatorio para escuchar a los viejos cuando hablan y extrañarnos si el gallo no canta al amanecer ■

MARGARET RANDALL: POETA, FEMINISTA, REVOLUCIONARIA

Margaret Randall,
I Never Left Home:
Poet, Feminist, Revolutionary,
 Duke University Press, 2020.

En sus nuevas memorias Margaret Randall detalla su vida como activista, revolucionaria y poeta durante los turbulentos años sesenta, setenta y ochenta en Latinoamérica. *Nunca me fui de casa / I Never Left Home* (subtitulada *Poeta, feminista, revolucionaria*) presenta una serie de experiencias superpuestas entre recuerdos de la infancia, historia, poesía y relatos de su educación escolar. Dedicada una especial atención y rinde homenaje a las múltiples amistades que hizo.

Con más de 150 libros escritos y traducidos, Randall, aclamada poeta-activista, fotógrafa y escritora revolucionaria, es única en su género. Perspicaz escritora feminista, ensayista y profesora de movimientos sociales, documenta el papel clave que las mujeres desempeñaron durante las revoluciones mundiales tanto a nivel nacional como global y amplía la dimensión del poder en manos de las estructuras políticas verticales.

Nacida en la clase media alta liberal y patriarcal de los Estados Unidos, Randall comenzó a ver ciertas contradicciones en la formación de su clase social a partir de la historia de su propia familia. Se casó joven, con dieciocho años, durante un viaje a Ciudad Juárez, México. Lo justifica diciendo que "el único modo de que una chica joven de mi clase y cultura podía alcanzar cierto grado de independencia era cambiar el hogar parental por uno con un marido".

Inquieta y llena de preguntas, Randall pasó un tiempo en México en el que su vida dio un giro de 180 grados. Gracias a su español fluido, se relacionó con artistas como la escritora Elena Poniatowska, el muralista David Alfaro Siqueiros, poetas como Rosario Castellanos, Ernesto Cardenal (que falleció a principios de marzo de este año) y Roque Dalton, así como revolucionarios nicaragüenses como Carlos Fonseca, entre muchos otros.

En México, Randall mantuvo una relación sentimental con el poeta Sergio Mondragón, de la que nacieron dos hijas, Sara y Ximena. Juntos fundaron la revista de poesía radical

y cultura literaria *El Corno Emplumado*, que reunía a célebres artistas, poetas y escritores de todo el continente. Las traducciones que la publicación llevaba a cabo del español al inglés y viceversa unían las culturas mediante las lenguas. El diario "se abrió camino a través del bloqueo cultural impuesto por Estados Unidos y consiguió que la poesía cubana estuviera al alcance de los lectores occidentales". Ofreció un espacio alternativo para escritores y artistas, además de adquirir una importancia histórica y convertirse en una referencia cultural para toda Latinoamérica.

Randall vivió en México durante los problemáticos años que fueron de 1961 a 1969. Fue testigo de la represión de los estudiantes en 1968, que tuvo como consecuencia la masacre de Tlatelolco justo antes de los Juegos Olímpicos de aquel verano en la Ciudad de México.

Tuvo que soportar la intimidación de las autoridades mexicanas que la obligaron a exiliarse a Cuba después de vivir en México durante nueve años. Abandonar el país no fue fácil. Viéndose obligada a sobrevivir y temiendo por la seguridad de sus cuatro hijos, los envió a Cuba en avión. No pudo acompañarlos porque unos agentes mexicanos le habían robado el pasaporte. Para poder reunirse con ellos, tuvo que ir a Estados Unidos, desde allí a Checoslovaquia y volar hasta Cuba. Más tarde, Randall confesó que apartarse de sus hijos fue una experiencia traumática, experiencia que la familia sigue teniendo muy presente.

Estando en Cuba, vivió la Revolución cubana y tuvo una sensación de *solidaridad* y *humanidad* que nunca antes había experimentado. Allí, entabló amistad con la revolucionaria Haydée Santamaría, una de las fundadoras de la prestigiosa institución cultural Casa de las Américas. Randall describe el papel de esta institución durante la Revolución cubana afirmando que "entre las limitaciones y las dificultades para crear un cambio social profundo, la existencia de un lugar como la Casa amplía las posibilidades de la revolución, la hace más grande, más compleja y más osada".

Cuando llegó el momento de abandonar Cuba, Randall viajó hasta Nicaragua justo cuando iniciaba su propia revolución. Participó en cuestiones culturales, tradujo poesía y atendió las necesidades de una incipiente revolución.

Recogió testimonios orales de primera mano por parte de mujeres que participaban tanto en la revolución

cubana como en la nicaragüense. Más tarde viajó a Vietnam para compilar las historias de las mujeres en su lucha por la liberación contra el imperio estadounidense.

Tuvo que hacer frente a dolorosas contradicciones durante los movimientos de transición y los periodos de represión de las revoluciones en curso.

Los primeros capítulos de sus memorias describen su cartografía familiar, su educación infantil, sus años de adolescencia, su amistad con la pintora de expresionismo abstracto Elaine de Kooning y la escena artística de Nueva York en los años 1950. También habla de la sombra que le dejó el abuso sexual que padeció siendo niña.

Utiliza su poesía para conectar los capítulos, avivada por los recuerdos de toda una vida. Randall nos guía a través de la evolución de su sentido de la justicia y sus convicciones políticas, y las crueles políticas e intervenciones militares de Estados Unidos en todo el sur del continente.

Siguen capítulos de exploración. Se zambulle en la Historia medio a ciegas, con un ojo tapado y el otro descubierta. Su educación liberal se transformaría hasta unos límites que jamás hubiera sospechado, convirtiéndola en una revolucionaria.

Randall relata su búsqueda de asesoramiento y guía. Comparte abiertamente sus relaciones amorosas y románticas con el lector y la importancia de esas relaciones mientras maduraba y se convertía en una feminista socialista radical. Cuando se vio confrontada con la mitología simbólica mexicana, se quedó fuertemente impresionada por la deidad femenina mesoamericana Coatlicue: "Cuando pienso en la imaginaria femenina a lo largo de la historia de México [...], no encuentro una mayor ni más pura representación de la femineidad".

Sus memorias completan lagunas y vacíos ignorados por las versiones históricas oficiales y los poderes gobernantes. Aglutinan los recuerdos de los pueblos en guerra. Amplifican y refuerzan el papel del arte y la cultura a la hora de modelar la propia identidad y definen la cultura como vital para comprender la relevancia de artistas, escritores y poetas como un elemento básico del cambio social.

Randall comparte su búsqueda existencial y su evolución en Latinoamérica. Halló muchas de sus ansiadas respuestas en relación con el sentido de la vida cuando se sumergió en Mictlán, el inframundo de la regeneración en la mitología indígena mesoamericana.

Sus textos son ramas que florecen con cada palabra. Independientemente de la estación, del tiempo y de las circunstancias, las palabras de Randall son hoy en día hojas que oxigenan a cada paso apasionantes descubrimientos.

Quienquiera que comparta el testimonio vital de Margaret Randall sentirá la fuerza, el coraje y la inspiración que la autora desprende. En cierto sentido, estas memorias transmiten un sentimiento similar al diario de viaje del Che Guevara, así como una preocupación por el bienestar de toda la humanidad.

Randall rescata de la amnesia histórica las contribuciones de mujeres comprometidas socialmente para modelar sus sociedades, políticas y culturas. Carga con el peso de muchas mujeres y las coloca a la vanguardia de la Historia ■

JIMMY CENTENO

Fuente: <https://soundsandcolours.com/articles/cuba/margaret-randall-i-never-left-home-poet-feminist-revolutionary-51640/>

TRADUCIDO DEL INGLÉS POR JUAN-FRANCISCO SILVENTE
 PARA REBELIÓN.

Juliana y Eleuterio Noh Ceh. Rancho Tunkas, Yucatán, 1976. Foto: Macduff Everton, *The Modern Maya*, University of Texas Press, 2012



HAIKÚS PARA AMANECECER

Sonia Sánchez

página
final

mis pechos
danzan
en plata



mis pies
lloran
blues



mis caderas
arrancan la piel
al canto de la guitarra



tus miembros
dejan el suelo
pajaritos...



tus manos resplandecen
entre las piernas
de la lluvia



Negritud, dibujo de Lamberto Roque Hernández

beso siempre
la sorpresa
en tus ojos



nací niña
negra con
tres patas

cargo una extra
para salir
corriendo

(para Emmett Louis Till)

las huellas de la noche
recuerdan tu sangre
al florecer



no digas palabra
el tiempo se colapsa
en los bosques



tu muerte
un blues
que no puedo beber

SONIA SÁNCHEZ, importante poeta afroestadunidense, nació como Wilsona Benita Driver en Birmingham, Alabama, en 1934. Activista, dramaturga, educadora, siempre comprometida con la resistencia negra y las reivindicaciones de las mujeres, participó muy cerca de la revolución sandinista en Nicaragua. Sus libros más recientes: *Homegirls & Handgrenades* (1984), *Under a Soprano Sky* (1986), *Does Your House Have Lions?* (1997), *Shake Loose My Skin* (1999) y *Morning Haiku* (2010).

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS: HERMANN BELLINGHAUSEN