

- **UNA MIRADA INTEGRAL EN DEFENSA DEL UNIVERSO BAJO NUESTROS PIES**
Rita Valencia
- **TERRITORIO, MODERNIDAD Y DESPOJO. EL CABLEBÚS EN MILPA ALTA**
Víctor Manuel Elizalde Ríos
- **SEÑORA 6 MONO. DEL PASADO PROFUNDO AL PASEO DE LA REFORMA**
Omar Aguilar Sánchez

Jóvenes zapatistas durante la conmemoración del 32 aniversario del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Oventic, Chiapas, año nuevo de 2026. Foto: Santiago Torrado



LA CONTINUIDAD DE LOS PUEBLOS

- **32 AÑOS DEL LEVANTAMIENTO DEL EZLN**
Texto: Juan Trujillo Limones, Galería: Santiago Torrado
- **DESCARRILAR UN INSTANTE**, Segunda y última parte del ensayo de Ramón-Vera Herrera
- **LA PUGNA POR EL ESPACIO SOCIAL TEPOZTECO**
Horacio Socolovsky Aguilera, texto y fotografía
- **DE ITUNDIJIA A LA INSURGENCIA, EL GUERRILLERO MIXTECO WENCESLAO JOSÉ GARCÍA**
Jaime García Leyva
- **LA POESÍA DE CELERINA SÁNCHEZ (ñuu savi)**
Presentación de Mariana López Durand
- **SUEÑO INDÍGENA**, Janeth Jacobo Hernández

- **¿LA POESÍA MATÓ AL INDIGENISMO?**
Hermann Bellinghausen presenta a Yana Lema Otavalo
- **POEMA**, Yana Lema Otavalo (kichwa)
- **CHAK K'ÁAN/HAMACA ROJA**
Mary Iuit (maya peninsular)
- **CHOGO PRUDENTE ...Y LA REVOLUCIÓN NEGRA SE PUSO A CANTAR**, Juan Carlos Martínez Prado
- **SARA CURRUCHICH (k'acqchiquel) CANTA A LUIS DE LIÓN**, Entrevista de María Alfaro
- **SON DEL MAÍZ**, Fernando Árabe Guadarrama

LA CONTINUIDAD DE LOS PUEBLOS

La continuidad de los pueblos originarios después de la llegada de los invasores españoles desafía los cálculos demográficos y las previsiones de la colonización violenta, así como el progreso que los excluyó en todas las épocas posteriores. El desarrollo, la modernización, la aplanadora urbana e industrial no dejan de asolar sus territorios y la sensatez de sus rasgos agrícolas, culturales y sagrados más auténticos. Cálculos recientes de la academia presumen que al concluir el siglo XVI habían desaparecido casi la totalidad de los pobladores originarios de estas tierras. No tanto por la guerra, se arguye, sino por las epidemias. Esto, como si las epidemias y los gérmenes no fueran armas de guerra de los invasores.

El propio Bernardino de Sahagún registra la mortandad: “Las gentes se van acabando con gran prisa, no tanto por los malos tratamientos que se les hacen, como por las pestilencias que Dios les envía. En 1520, cuando echaron de México por guerra a los españoles, hubo una pestilencia de viruelas donde murió casi infinita gente. Después de haber ganado los españoles esta Nueva España, en 1545 hubo una pestilencia grandísima y universal, donde murió la mayor parte de la gente que en ella había. Ahora, en agosto de 1576, comenzó una pestilencia universal y grande, la cual ha ya tres meses que corre, y ha muerto mucha gente, y muere y va muriendo cada día más”.

La investigadora Gisela von Wobeser, del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México exponía hace unos años (en *UNAM Global*, noviembre de 2019): “En ese entonces había pocos españoles y sus ciudades eran escasas y muy chicas, por lo que el resto del territorio quedó casi igual en cuanto a lo administrativo, lo económico y el ejercicio de la justicia. Sin embargo, en ese breve lapso murieron alrededor del 90 por ciento de los indígenas; millones de vacas, borregos y ovejas vagaban en planicies vírgenes destruyendo el entorno para saciar su hambre, y la agricultura extensiva de estilo europeo se apropió de inmensas extensiones, algo jamás visto, pues los mesoamericanos sembraban de forma intensiva en pequeñas parcelas” (https://unamglobal.unam.mx/global_revista/la-conquista-provoco-la-muerte-de-casi-el-90-de-los-indigenas/)

Convengamos que resulta extraño, sorprendente, extraordinario que esa población casi desaparecida se recuperara a partir de su magro diez por ciento sin que se perdieran un centenar de lenguas, sin exterminar pese a todo a los distintos pueblos o naciones, ya no digamos nahuas y otomíes, los primeros en recibir el impacto de la invasión y la conquista, sino tantos más que sobrevivieron al periodo novohispano hasta el presente. Sólo en ciertas regiones de país actual la aniquilación de los indígenas fue casi absoluta, como la Gran Chichimeca y las vastedades del norte. Y aun

así los rarámuri, yaqui y otros poseen el presente con intensidad. Y en pleno siglo XX los devanecientes pueblos bajacalifornianos residen próximos a una gran población indígena migrante y jornalera.

Si casi desaparecen, entonces ¿de dónde salió tanto indio y tan diferenciado? ¿Cómo aguantaron el *warfare* químico, el de la espada, el de la cruz, el de la lengua y las costumbres? La colonización interna posterior a la independencia también los orilló al exterminio y la negación de una civilización que 150 años después Guillermo Bonfil seguía llamando “negada”.

¿Cómo explicar que en pleno siglo XXI se conserven vivas unas 70 lenguas completamente distintas y con variantes dialectales bien reconocibles?

¿Qué secreto guardan para esa renovación incesante teniendo todo en contra? Ello, en el contexto de la integración a la “sociedad nacional”, la “mexicanidad”, promovida por el Estado del siglo XX y lo que va del XXI. El discurso es más favorable que antes, pero tan ideológico e institucional como durante el priísmo que estableció el sistema del “recurso” monetario como palanca del bienestar. Existe un corporativismo en las clases trabajadoras y campesinas reciclado a lo largo las décadas y los sexenios.

Urbanización agresiva y permanente, desarrollos turísticos, vastos sistemas de vías de comunicación, acaparamiento o comercialización de los recursos naturales, políticas educativas integracionistas y no pocas veces desintegradoras. En tiempos recientes los pueblos han conquistado visibilidad y respeto

como nunca antes, no por dádivas del Estado sino por luchas, resistencias y negociaciones que nunca son fáciles para ellos.

Otro siempre ha sido la falta de reconocimiento para las prácticas agrícolas, ambientales y medicinales de estos pueblos en permanente proceso de despojo y desplazamiento tanto físico como cultural. Dicho así, cualquiera pensaría que estos pueblos se la pasan perdiendo, atrapados en la fatalidad cíclica de los vencidos.

Si aquí siguen y se mueven pese a todo, si resisten, crean nuevas formas de gobernarse aprendidas de los antepasados, de la tradición y la experiencia. En fin, si conservan sus dones y luchan por preservar sus lenguas sistemáticamente amenazadas, más bien resultan victoriosos. Vencen más allá de la muerte porque viven. La autonomía, la autodeterminación, las posibilidades de los cuidados y la defensa creativa del Común como sostienen hoy los mayas de Guatemala y los zapatistas de Chiapas. La apropiación del alfabeto latino, de las tecnologías en evolución continua, las plataformas para el registro documental y la comunicación a escala global.

La lectura que hacen hoy los pueblos originarios de lo que sucede y convulsiona al mundo viene de la lucidez sencilla pero probada de los que siempre han logrado resistir y permanecer. En la hora negra que atraviesa el hemisferio por el recrudescimiento imperial del capitalismo, es necesario respaldar la persistencia y escuchar la sabiduría de los pueblos del mar, los ríos y la tierra en el continente ■

Elotes, Cuetzalan, Puebla. Foto: Víctor Mendiola



umbrell

La Jornada

Directora General: Carmen Lira Saade
Publicidad: Javier Loza
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
Logística y producción: Delia Fernanda Peralta Muñoz
Retoque fotográfico: Adrián Báez, Ricardo Flores, Israel Benítez, Jesús Díaz
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, colonia Santa Cruz Atoyac, alcaldía Benito Juárez, CP. 03310, CDMX. 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.

suplementojarasca@gmail.com

UNA MIRADA INTEGRAL EN DEFENSA DEL UNIVERSO BAJO NUESTROS PIES

RITA VALENCIA

En una pequeña y oscura tiendita de artículos básicos de una agencia municipal de Huautla, en la Sierra Mazateca de Oaxaca, podemos encontrar lo que verdaderamente se considera como indispensable: velas y veladoras, focos, cerillos, galletas María, cloro, paraguas para la lluvia incesante que caracteriza a la región y también, al fondo, encontramos *Takle*, cuyo ingrediente activo es el glifosato. El herbicida es de uso común en este territorio, famoso por sus medicinas y espiritualidad. En este contexto, su uso debería de considerarse como una amenaza seria para la reproducción de la vida y la cultura mazateca, famosa por su relación con los hongos sagrados, *los niños santos*, porque el herbicida no sólo atenta contra la salud humana, sino también destruye la vida del suelo y por tanto tiene consecuencias en todo el ecosistema, incluyendo los preciados hongos. Por desgracia, éste es el caso en la mayor parte de las comunidades indígenas y campesinas actualmente, porque en México todavía no hay una prohibición de su uso puesta en práctica. En estas comunidades, la mayor parte de la gente que lo emplea no es consciente de su toxicidad y muchas veces combina distintos productos, generando cocteles aún más letales.

Ciertamente éste no es el territorio de la gran producción agroindustrial del país. Al contrario, más allá de la milpa que resiste y re-existe, el famoso café de la región y algunos alimentos locales tradicionales como el guasmole, la mayor parte de las verduras y hortalizas provienen de los invernaderos de Puebla. La vida en la región ha cambiado y con ella también la alimentación. Así que coexisten los venenos esparcidos localmente con los que provienen de los alimentos producidos fuera. Nos hace falta entender hasta qué punto las prácticas campesinas han cambiado, desarticulando siglos, milenios de continuidad cultural y crianza con el territorio, al punto que este momento nos recuerda la sabia frase del Cauca colombiano: “No sólo necesitamos tierra para la gente, sino también gente para la tierra”.

Las exigencias de dicha prohibición han cobrado nueva fuerza a partir de que en diciembre de 2025, la revista científica *Regulatory Toxicology and Pharmacology* se retractó de la publicación de un artículo académico clave que supuestamente demostraba que el glifosato no es cancerígeno. Dicho artículo ha sido utilizado por distintas instancias regulatorias para aprobar la comercialización y uso de esta sustancia tóxica en varios países. Incluso se ha empleado como evidencia de defensa en el litigio por la empresa Monsanto frente a su producto *Roundup*, cuyo principal ingrediente es el glifosato. Sin embargo, justamente por los litigios emprendidos en Estados Unidos por miles de personas con cáncer por su exposición al herbicida, varios correos electrónicos internos de Monsanto han salido a la luz pública.¹ En ellos se documenta la manipulación sistemática de la literatura científica, la corrupción y colusión de personas que se prestaron a un ejercicio de *escritura fantasma*: presentando como investigación independiente lo que es en realidad una fabricación a modo de resultados para lograr el permiso de comercialización y uso. Para las gigantes transnacionales es igualmente importante generar una ambiente de aparente debate científico en el que hay gente con *datos duros*, mientras que los que nos oponemos a este envenenamiento colectivo somos descritos como ingenuos con motivaciones ideológicas descartables. Esta argumentación deja de lado mañosamente los cientos de miles de casos documentados en las últimas décadas de enfermedades y desastres ambientales.



Chilitos, Cuetzalan, Puebla. Foto: Víctor Mendiola

Sin embargo, lo que está en el fondo no es la perversión de unas cuantas personas o el poder ilimitado de una empresa (Monsanto, ahora aún más poderosa al ser Monsanto-Bayer), sino una forma de organizar nuestras sociedades, nuestro mundo basado en la búsqueda de ganancia por encima de la vida entera. El tema no es sólo el glifosato, porque existen productos con aún mayor toxicidad como el Paraquat. La cuestión es la toxicidad combinada de todo el entorno y la letalidad que esto produce para seres humanos y no humanos. El argumento repetido hasta el cansancio como justificación de este modelo productivo tóxico es que, sin éste, no podríamos alimentar al mundo. Es decir, sin el paquete tecnológico criminal de pesticidas, herbicidas, fungicidas, semillas mejoradas, etcétera, tendríamos una caída dramática en la producción. El mismo argumento repetido en México por funcionarios ligados a empresas de biotecnología.

El artículo fue publicado en el año 2000, el mismo año en que se escribieron los correos electrónicos. El juicio (que fue ganado por las víctimas de cáncer) se llevó a cabo en el 2018 y ese mismo año fueron hechos públicos los correos. Finalmente en diciembre de 2025 la revista científica se retractó del artículo. ¿Cuántos años o décadas tendrán que pasar para que algo verdaderamente suceda y reconsideremos nuestra muerte colectiva por envenenamiento?

Éste es un buen ejemplo de cómo la academia internacional se encuentra inmersa en juegos de poder donde grandes compañías transnacionales compran y negocian la supuesta objetividad científica. En México, a pesar de las prácticas endogámicas de la academia y de su dependencia a las referencias y pensamiento occidental, se han hecho investigaciones serias y aportes que deberían ser suficientes para cambiar la política pública frente a herbicidas y plaguicidas, pero la influencia de las empresas de la biotecnología sigue pesando más. Los retos que atravesamos demandan aún mayor compromiso y pensamiento crítico.

Sin embargo, algo se mueve. Hay un cambio de paradigma en marcha: la fertilidad de la tierra, base de la producción de alimentos, se entiende ya como un proceso biológico y no sólo físico-químico. Palabras como relacionalidad, interacción, interdependencia y microbiota están teniendo cada vez más relevancia para describir lo que antes se entendía sólo como un simple intercambio de nutrientes. Ahora se reconoce que la mayor biodiversidad del planeta está precisamente en los suelos. Hasta el día de hoy conocemos muy poco sobre el universo vivo que existe bajo nuestros pies y sobre el cual depende toda la vida. En estos territorios mesoamericanos este universo ha sido recreado, co-creado por la constelación de prácticas específicas, diversas y situadas localmente que han generado abundancia por milenios. Un ejemplo reciente de esto es el descubrimiento en la Mixteca Alta, Oaxaca, reportado por investigadores de la Unidad Académica de Estudios Territoriales (UAET) Oaxaca de la UNAM.² En el Geoparque de la Mixteca, identificaron comunidades bacterianas benéficas particulares de ese agroecosistema que suprimen patógenos, promueven el crecimiento vegetal y realizan ciclaje de nutrientes. Son el resultado de la creación de sistemas ancestrales como los lama-bordos y las terrazas, ambientes que promueven su reproducción. Estos sistemas productivos tienen, aparentemente, más de tres mil años. Esto es también lo que está en juego: la destrucción y desaparición de estos universos desconocidos con la imposición de un modelo agroindustrial obsoleto y venenoso ■

NOTAS:

1. <https://usrtk.org/wp-content/uploads/bsk-pdf-manager/2019/04/Ghostwriting-Monsanto-Email-Congratulating-scientists-for-their-work-on-independent-Williams-Kroes-Munro-article.pdf>
2. https://unamglobal.unam.mx/global_revista/microorganismos-beneficos-sistemas-agricolas-mixteca-alta/



Vista general de Milpa Alta, CDMX. Foto: Ikal, proporcionada por el autor

DE VERDADES Y MENTIRAS, ELLOS Y NOSOTROS

TERRITORIO, MODERNIDAD Y DESPOSESIÓN EN MILPA ALTA

VÍCTOR MANUEL ELIZALDE RÍOS

*Somos la memoria que tenemos y la
responsabilidad que asumimos, sin memoria
no existimos y sin responsabilidad quizá no
merezcamos existir.*

José Saramago

La propuesta de proyecto Cablebús en territorio milpaltense no puede comprenderse únicamente como una política de movilidad ni como una intervención técnica orientada a mejorar la conectividad de la periferia con el centro urbano. Se trata, en realidad, de una manifestación concreta de la crisis estructural que atraviesa la Ciudad de México y, de manera más amplia, del agotamiento de un modelo de desarrollo que ha sostenido su expansión sobre la ocupación progresiva de territorios ajenos. Milpa Alta aparece, en este escenario, como el último reducto natural de una metrópoli que ha rebasado sus límites ecológicos y sociales, y que ahora busca sostener su funcionamiento desplazando sus costos hacia los territorios rurales e indígenas que aún conservan condiciones de equilibrio ambiental y formas de organización comunitaria.

El discurso que acompaña este tipo de proyectos se articula en torno a una noción de progreso que se presenta como incuestionable. La movilidad es planteada como un derecho abstracto, desvinculado de las condiciones históricas, territoriales y culturales en las que se pretende imponer. Bajo esta lógica, el Cablebús es presentado como una oportunidad, una promesa de futuro y una vía de acceso a mayores posibilidades para las nuevas generaciones. Sin embargo, esta narrativa oculta una serie de efectos que no son secundarios ni colaterales, sino estructurales: la transforma-

ción irreversible del territorio, la fragmentación del tejido comunitario y la subordinación de un mundo rural e indígena a las dinámicas de una ciudad que se encuentra en crisis.

La Ciudad de México no enfrenta únicamente un problema de movilidad, sino una crisis civilizatoria expresada en la escasez de agua, la pérdida de suelo de conservación, la contaminación del aire y la creciente desigualdad social. Frente a este panorama, la expansión de infraestructura hacia territorios como Milpa Alta no constituye una solución, sino una estrategia de desplazamiento del problema. En lugar de cuestionar el modelo urbano que ha generado estas condiciones, se opta por profundizarlo, incorporando nuevos territorios a la lógica metropolitana y presentando esta incorporación como un acto de integración y modernización.

Milpa Alta, sin embargo, no es un espacio vacío ni una periferia pasiva. Es un territorio históricamente habitado, organizado y defendido a partir de una relación profunda entre comunidad, naturaleza y memoria. La vida comunal, los sistemas de cargos, el trabajo colectivo y el vínculo con el territorio no son restos del pasado, sino formas contemporáneas de organización social que han permitido la reproducción de la vida en condiciones adversas. La negación de esta contemporaneidad constituye una forma de violencia simbólica que reduce a los pueblos indígenas a objetos de política pública y no a sujetos con capacidad de decisión.

Uno de los efectos más profundos de la imposición de proyectos de infraestructura es la división interna de la comunidad. La fragmentación del consenso comunal no es un fenómeno espontáneo, sino el resultado de prácticas que buscan debilitar la capacidad colectiva de resistencia. La promesa de beneficios individuales, la generación de expectativas económicas inmediatas y la intervención selectiva en los procesos comunitarios operan como mecanismos para erosionar la cohesión social. En este proceso, la compra de voluntades y la instrumentalización de las necesidades materiales se convier-

ten en herramientas para imponer un proyecto que no ha sido construido desde el territorio ni para el territorio.

Esta división se inscribe en una crisis más amplia que atraviesa a los pueblos indígenas en el contexto contemporáneo. La pérdida de identidad, de conciencia colectiva y de conciencia climática no puede entenderse como una falla interna de las comunidades, sino como el resultado de un proceso histórico de subordinación que ha buscado desarticular las bases materiales y simbólicas de la vida indígena. La presión por adaptarse a un mundo globalizado, bajo los términos de una racionalidad que privilegia la rentabilidad y la eficiencia, ha colocado a los pueblos en una encrucijada permanente entre la sobrevivencia inmediata y la defensa de sus formas propias de vida.

En este contexto, la reconstrucción del pensamiento indígena adquiere una relevancia central. No se trata de una recuperación romántica del pasado ni de una negación del presente, sino de un esfuerzo por pensar el mundo desde otros parámetros, anclados en la experiencia histórica de los pueblos y en su relación con el territorio. El pensamiento indígena se elabora hoy en condiciones adversas, atravesado por tensiones internas y externas, pero también como una respuesta crítica a un modelo civilizatorio que ha demostrado su incapacidad para sostener la vida.

La movilidad urbana, impuesta en un mundo rural, revela con claridad la incompatibilidad entre dos racionalidades. Por un lado, una lógica que concibe el territorio como soporte para la circulación de mercancías, personas y capital; por otro, una lógica que entiende el territorio como espacio de vida, de memoria y de responsabilidad colectiva. El Cablebús no responde a las necesidades históricas de movilidad interna de Milpa Alta, sino a la necesidad de la ciudad de extender sus redes de control y de integración territorial. La promesa de movilidad para las nuevas generaciones ignora las consecuencias a largo plazo de la deforestación, la fragmentación

del territorio y la pérdida de bienes comunes en un contexto de crisis climática global.

Ya no se trata de una ocupación militar, sino de una intervención administrativa, técnica y discursiva que presenta la imposición como consenso y el despojo como desarrollo. En este proceso, los pueblos originarios son nuevamente colocados en la posición de obstáculos que deben ser superados para que el progreso avance.

La distinción entre “ellos” y “nosotros” no es, en este sentido, una oposición simplista, sino la expresión de una relación histórica de poder. Ellos deciden desde espacios institucionales y económicos alejados del territorio; nosotros habitamos, cuidamos y defendemos un espacio que garantiza no sólo nuestra reproducción social, sino el equilibrio ambiental de una ciudad que depende de él. Cuando esta frontera se desdibuja mediante la cooptación y la fragmentación interna, el proyecto de dominación se vuelve más eficaz, pues opera desde dentro de la comunidad.

En un momento histórico marcado por el colapso ambiental y la crisis de sentido del modelo dominante, la defensa del territorio milpaltense frente a la imposición del Cablebús adquiere un significado que trasciende lo local. No se trata únicamente de oponerse a un proyecto específico, sino de disputar el sentido mismo del futuro. Frente a un mundo que concibe la vida como recurso y el territorio como mercancía, los pueblos indígenas sostienen, aun en condiciones de asedio, otras formas de pensar y habitar el mundo. En esa diferencia reside no sólo su derecho a seguir siendo pueblos, sino una de las posibilidades más urgentes para imaginar un futuro distinto.

A este proceso de imposición territorial se suma un patrón conocido en la historia política reciente de México: la criminalización sistemática de quienes cuestionan. La disidencia no es atendida como un ejercicio legítimo de participación social, sino tratada como una amenaza al orden público y a la gobernabilidad. En el caso de Milpa Alta, las voces que se oponen al

Cablebús han sido objeto de señalamiento, estigmatización y persecución, reproduciendo una lógica de control que no distingue entre administraciones ni colores partidistas. La narrativa oficial construye a quienes resisten como actores irracionales, manipulados o contrarios al desarrollo, desplazando el debate del terreno político al terreno moral y penal.

Esta criminalización no opera únicamente a través de dispositivos formales del Estado, sino que se amplifica mediante una cacería simbólica y digital que busca aislar, desacreditar y desgastar a quienes dignamente alzan la voz. El asedio en redes sociales, la difusión de información parcial o falsa y la exposición selectiva de personas y colectivos funcionan como mecanismos de intimidación que buscan inhibir la organización comunitaria. La persecución ya no requiere de la presencia permanente de fuerzas represivas en el territorio; basta con la vigilancia constante, el señalamiento público y la amenaza latente de consecuencias legales o administrativas para producir un clima de miedo y autocensura.

Lejos de constituir una ruptura con el pasado autoritario, estas prácticas revelan una preocupante continuidad histórica. El señalamiento de opositores como enemigos del progreso, la utilización del aparato estatal para neutralizar la protesta social y la construcción de discursos que justifican la represión tienen profundas raíces en el priismo y el panismo mexicanos. La diferencia actual radica menos en el contenido que en la forma: a la coerción directa se suma ahora una sofisticada maquinaria de comunicación que legitima la violencia simbólica en nombre de la modernización, la legalidad y el interés general.

En este contexto, cuestionar un proyecto de infraestructura deja de ser un acto técnico o administrativo para convertirse en un ejercicio de alto riesgo político. Defender el territorio, exigir consulta real y denunciar los impactos ambientales y sociales implica exponerse a un proceso de desgaste personal y colectivo que busca quebrar la resistencia antes de que se consolide. La criminalización cumple así una doble función:

por un lado, desarticula la organización comunitaria; por otro, envía un mensaje ejemplarizante a otros territorios que pudieran intentar oponerse a proyectos similares.

La persistencia de estas prácticas confirma que el conflicto en torno al Cablebús no es únicamente una disputa por movilidad, sino una confrontación entre formas opuestas de entender la democracia, el desarrollo y la relación entre Estado y pueblos originarios, así como la creciente pérdida de identidad. Cuando el gobierno recurre a la estigmatización y al asedio para imponer su proyecto, queda en evidencia que el consenso proclamado es frágil y que la modernidad que se pretende edificar sigue necesitando, como en otros tiempos, del silenciamiento y la persecución para avanzar.

En este escenario, la disputa no se reduce a la aceptación o el rechazo de una obra específica, sino que interpela de manera directa el sentido de las verdades que se imponen y las mentiras que se repiten hasta volverse paisaje. La modernidad que se anuncia como inevitable se sostiene, una vez más, sobre la negación de otras formas de vida, sobre la descalificación de otros saberes y sobre la violencia —material y simbólica— ejercida contra quienes se niegan a aceptar como destino lo que ha sido decidido sin ellos. La fractura entre ellos y nosotros no es retórica: es histórica, territorial y política.

Mientras desde arriba se insiste en presentar el Cablebús como signo de progreso y oportunidad, desde abajo se experimenta como una forma más de despojo, como la continuidad de un proceso de reconquista que no necesita ejércitos, pero sí discursos, estadísticas y promesas. Ellos hablan de futuro, pero lo hacen desde un presente que ya colapsa; nosotros pensamos el porvenir desde un territorio que aún respira, aunque cada vez con mayor dificultad. Ellos miden el desarrollo en kilómetros de infraestructura; nosotros lo medimos en la posibilidad de que la vida —humana y no humana— continúe siendo posible.

La defensa de Milpa Alta no es, entonces, un gesto de nostalgia ni una resistencia al cambio, sino un acto de responsabilidad histórica frente a una crisis que rebasa los límites del territorio. En un mundo marcado por el colapso climático y la descomposición del tejido social, la persistencia de formas comunitarias de organización, de vínculos no mercantilizados con la naturaleza y de saberes contruidos colectivamente constituye una reserva ética y política de enorme relevancia. Negar esa reserva en nombre de la modernidad no sólo empobrece a los pueblos indígenas, sino que priva al conjunto de la sociedad de alternativas necesarias para enfrentar el presente.

Ellos necesitan avanzar, aunque para ello tengan que dividir comunidades, comprar conciencias y criminalizar la palabra. Nosotros necesitamos detenernos, mirar, escucharnos y volver a preguntarnos qué significa realmente vivir bien y para quién se construye el futuro que se promete. Ellos hablan de integración; nosotros hablamos de autonomía. Ellos llaman desarrollo a la expansión de la ciudad; nosotros nombramos defensa a la permanencia del territorio.

Al final, la pregunta no es si Milpa Alta debe conectarse con la ciudad, sino si la ciudad es capaz de reconocer que su supervivencia depende de aquello que aún no ha logrado devorar por completo. No se trata de negar el mundo globalizado, sino de disputar las condiciones en que ese mundo se impone y los costos que exige pagar. Porque cuando la modernidad se edifica sobre cuerpos golpeados, territorios heridos y comunidades fracturadas, lo que se construye no es futuro, sino la repetición de una historia de dominación que se resiste a morir.

Entre verdades y mentiras, entre ellos y nosotros, lo que está en juego no es una obra pública, sino la posibilidad misma de imaginar otros mundos posibles. Mundos donde la movilidad no signifique desarraigo, donde el progreso no implique destrucción y donde la voz de los pueblos no sea tolerada, sino escuchada. Mundos que no se imponen desde arriba, sino que se construyen desde abajo, paso a paso, con memoria, con dignidad y con la certeza de que no todo está perdido mientras exista quien se atreva a decir no ■

Una milpa en Milpa Alta, CDMX. Foto: Ojarasca



DESCARRILAR UN INSTANTE

(ÚLTIMA PARTE)

RAMÓN VERA-HERRERA

LA OBJETIVIDAD RESBALA

Puesto que lo instantáneo se convirtió en simul-táneo en todo el planeta, para las nuevas generaciones debe ser muy difícil leer, registrar, percibir las grietas, las brechas que para otras generaciones fueron materia de discusiones epistemológicas profundas sobre la percepción y el sentido.

A la gente metida a Instagram o a TikTok ya no le importa la subjetividad ni qué es lo objetivo y qué no. La Inteligencia Artificial logró establecer un clima de confusión donde parecería que buscan que ya no importe nada si algo es ficción o realidad. Y sin embargo, la conciencia de una subjetividad actuante es todavía una de nuestras herramientas de resistencia contra el brutalismo obtuso que nos quieren imponer desde los medios de información y entretenimiento. La novela de George Orwell *1984* y *Un mundo feliz* de Aldous Huxley se fundieron en una sola trama mucho más siniestra.

¿Será entonces que debemos abandonar nuestro estudio de la fotografía? ¿Qué atisbos nos puede ofrecer la búsqueda activa de sentido? Las redes sociales están logrando que fotos y videos (o *reels*) nos hagan suponer que puede negarse el devenir de los sucesos. Todo aparece y desaparece sin que podamos interactuar con lo que nos imponen. Lo instantáneo impera y la compactación, la subsunción de todas las formas del tiempo, también deviene brutal.

En tanto, nuestra argumentación fundamental es que el significado de los acontecimientos, de los sucesos e incidentes sólo puede ocurrir con el paso del tiempo y tenemos que buscar sus anclajes.

Lo decíamos en el capítulo inicial: “La foto preserva las apariencias de lo ausente mucho más directamente que cualquier otra forma de imagen visual pero ‘una fotografía preserva un momento en el tiempo e impide que éste sea eclipsado por la sucesión de momentos ulteriores. A este respecto podría compararse con las imágenes acumuladas en la memoria. Sin embargo hay una diferencia fundamental: mientras las imágenes recordadas son el residuo de una experiencia continua, una fotografía aísla las apariencias de un instante desconectado’ [1]. El disparo de la cámara descarrila un instante. Al descarrilarlo lo enfatiza, quizá por eso las fotos son tan atractivas. Su cualidad fantasmal les otorga importancia. Pero el significado *no es instantáneo*. No puede darse sin desarrollo porque descubre en lo que conecta. ‘El significado es una respuesta no sólo a lo conocido sino también a lo desconocido: significado y misterio son inseparables y ninguno existe sin el paso del tiempo’ [1]. Como instantes descarrilados, las fotos son intrínsecamente ambiguas. Su discontinuidad con lo vivido como flujo las resalta y las enigmatiza”.

La fotografía, como la conocimos desde décadas antes de la era digital y las redes sociales, siempre fue (y todavía es) el ejercicio de problematizar los instantes y tratar de crearnos una amalgama de sentido a partir de las discontinuidades percibidas entre el momento de mirar una foto y el momento en que ese instante se descarriló. Ese ejercicio, que muchas veces la gente ni siquiera tiene presente en su vida, puede ahora, en la era de la Inteligencia Artificial, ser una herramienta crucial de resistencia para seguir ejerciendo nuestra imaginación natural, nuestra memoria a plenitud.

Con las redes sociales, lo significativo individual está trastocado. Mientras más global se torna la historia y mientras más aprisa se documenta, se torna efeméride y alcanza a lo sumo estatus de noticia, de un instante atrapado en donde nos cuentan algo, pero fuera de contexto. Establecer relaciones históricas se torna más difícil. ¿Cómo valorar entonces la significación en nuestra vida, en nuestras acciones de cola-



San Isidro, Jalisco. Foto: Ramón Vera-Herrera

boración y organización con otros y otras? ¿Cómo mantener el aplomo que nos da entender las disparidades, las sinuosidades, las flexibilidades del tiempo?

Cómo sacar del agua ese cúmulo de imágenes negadas, la experiencia continua a la que otorgamos tan poco valor. Cómo estudiar y ejercer esa síntesis, la formación de imágenes, para expresar, comunicar, crear y jugar con ella en algo tan diferente al Facebook o el Instagram.

Estamos convencidos que la fotografía es todavía una herramienta de la memoria y la imaginación, e indagar su naturaleza puede defendernos de las inteligencias artificiales.

Si se dice que la cámara atrapa un instante, ¿dónde queda el fotógrafo? Es evidente que éste ejerce una serie de decisiones y que son fruto de construcciones ideológicas o culturales: el fotógrafo atrapa un instante y no otro. La fotografía puede ennoblecer, petrificar o corromper lo que retrata. Sin embargo la decisión de la persona ante la cámara (o el instante) es mínima y está situada antes del clic: entre el disparo y la impresión dentro de la cámara no tiene ya injerencia: lo atrapado es en esencia una huella, ese fantasma suspendido en la caja mágica. Esta decisión previa implica foco, filtros, tiempo de exposición; incluso la fuerza de la solución reveladora si nuestra foto no es digital, la clase de papel, lo claro u oscuro de la copia, el formato, el corte. Pero después del clic, cualquier manipulación es extrafotográfica. Quien fotografía no interviene ni puede intervenir entre la luz que emana de lo retratado y la impresión en la película. Su trabajo es citar apariencias, capturarlas. Incluso en su versión digital el momento “clic” define una frontera tras la cual lo capturado es una huella sin más intervención.

Tal vez por esta imposibilidad de inmiscusión aceptamos que la fotografía no miente. Por supuesto se puede mentir con la foto, como lo demuestra el sistema global de desinformación de los medios, pero para John Berger esto se hace mintiendo más allá de la cámara. Montando un retablo que deviene de la iconografía y las asociaciones heredadas de la pintura, o se podría agregar, seleccionando mañosamente, citando fuera de contexto, al hacer posar, en su asociación con frases, retocando, ejerciendo el fotomontaje: la parafernalia de trucos es vasta (y más ahora con la truculencia de la IA) pero no es fotográfica. Como herramienta la fotografía tiene otro perfil.

Si las fotografías no mienten, tampoco pueden decir la verdad. “La verdad que pueden defender por sí mismas es muy limitada”. Es decir, la fotografía, hija del positivismo y la medición —recuérdense las fotografías de la antropometría, Carl Lumholtz es un ejemplo—, tiende a igualar diversos niveles de significación que no son equiparables [3]. Al ser instantes desconectados su ambigüedad no es gratuita: ¿cómo equiparar la foto de las patas de una drosófila o la foto de un volcán en erupción, con apenas un instante de la experiencia de hambre vivida por una persona o varias familias? “A cierto nivel no hay fotografías que puedan negarse. Todas las fotografías tienen status de dato. Habría que examinar en qué medida pueden dar significado a los datos” [1].

Si vivimos en un sistema global que deja fuera o que niega abiertamente mucha experiencia subjetiva de hombres y mujeres, en qué se basan las fotografías que pueden oponerse a la historia expandiendo la imaginación, significando para el espectador, aunque no sea éste el hijo ausen-

te que encuentra una foto en un cajón, o el desconsolado que regresa al pasado para bucear en la experiencia del padre muerto que desde un papel aún camina encorvado por una banqueta de Cuernavaca para siempre de 35 años de edad.

Estamos abogando en defensa de herramientas como la fotografía que paradójicamente desaparecieron de la consideración pública por la omnipresencia de la imagen. Las imágenes permitidas y promovidas en lo público son desechables en tanto el sinfín de un posteo tras otro va descartando lo que podemos mirar fugazmente.

Y entonces la gente puede ya no considerar la fotografía como una herramienta de entendimiento de la realidad. El encantamiento del público hacia las imágenes es con el contenido de ese instante, aunque no diga nada. Su fuerza de encantamiento, fugaz, le viene de las sorpresas y el azar de las maromas del algoritmo.

Mi alegato no excluye que el algoritmo, que contempla siempre nuestras opciones, pueda acabar enviándonos “posteos” interesantes. Tengo una racha en que a mí por ejemplo me llegan, semana a semana, historias de mujeres (de hombres también pero menos) que fueron transgresoras y hasta forajidas, por romper con la opresión machista en los rincones del Lejano Oeste en el siglo XIX. Y me aparece la foto. Puedo quedarme, como tanta gente, con la foto, un semblante de alguna heroína en sus avatares, que aparece y se descarta, o puedo yo mismo apartarla e indagar en la existencia real de esa mujer buscando develar el misterio que se asomó en ese instante.

Darle sentido a un instante o un conjunto de ellos es tender conexiones anteriores o futuras que le devuelvan el sentido que se perdió al descarrilarse. Y buscar su sentido es activar un relato, fruto de nuestra indagación. Porque si la experiencia es continua, indivisible y siempre más vasta que cualquier trazo de sendero, los relatos, como dice John Berger, “caminan, como los animales y la gente. Y sus pasos no se dan solamente entre eventos narrados sino entre cada oración, a veces entre cada palabra. Cada paso es una zancada por encima de algo no dicho” [1]. Al dar pasos dejan huecos sobre la vereda: lo no dicho que es misterio. Hallar algún equilibrio entre certeza y misterio es descubrir su sentido, aunque éste sea momentáneo: es el cuerpo de lo narrado y si no se comparte no existe. Eso mismo hacemos al mirar una foto con espíritu de búsqueda. Revivir la idea de que, como dice Canetti, las narraciones son la forma más ancestral de la metamorfosis, al encarnar lo vivido por otros y reavivar nuestra experiencia [2] [7]. “Al relatar traducimos y eso nos transforma. Vivimos contándonos historia tras historia porque cambiamos todo el tiempo. Cuando sentimos que cambiamos, cuando lo reconocemos, nace también una narración [7]. Puede ser el reporte mínimo y quizá más atávico de nuestros contactos, o toda la riqueza de nuestro ser con otros, pero en su cauce, por sus cauces, flota a la deriva su impulso: recrear, entender lo que vivimos. En esta recreación que siempre es nueva viven los milagros; la diversidad es su espíritu, la identidad su centro y su energía” [11].

Reivindicar la fotografía como herramienta de la memoria contra la omnipresencia del instante implica asumir todo lo que nos provoque a asociar, conectar y buscar sentidos ulteriores, y crear imágenes de las cuales la metáfora es una forma menor. Hay que reconsiderar los elementos ausentes en un relato como fundamentales a éste (y considerar lo discontinuo, el agujero, lo no dicho, lo ausente: hacer música a partir del silencio, de lo inexpressable, del misterio: el flujo de eventos antes y después del instante descarrilado).

“Uno puede acostarse en el suelo y mirar a lo alto el casi infinito número de estrellas

en el cielo nocturno, pero para hacer relatos de ellas necesitamos verlas como constelaciones y asumir las líneas invisibles que las conectan” [1].

En *Another way of telling*, centro de la obra reflexiva de Berger en torno a la fotografía y la imaginación, se señala que en los cuentos se ha sobreenfatizado el papel del final para crear suspense. “La tensión esencial en un cuento está en otro lado. No tanto en el misterio de su destino sino en el misterio de los espacios entre los pasos hacia su destino”. Existe un acuerdo tácito en cualquier relato, entre lo no dicho, acerca de lo que conecta las discontinuidades. Cuando un cuento hace sentido a pesar de esas discontinuidades, adquiere “autoridad”. “Las discontinuidades de un cuento y el acuerdo tácito que subyace funden al narrador, al escucha y a los protagonistas en una amalgama que podría nombrarse como el *sujeto reflejante* del cuento”. Parte fundamental de lo que amalgama esta triada o cruce de caminos deriva de lo no dicho, de lo ausente, de ese misterio y ese desarrollo que permiten que surja el significado, la magia de la revelación. Entonces al escuchar contribuimos, junto con los personajes, a lo que quien relató buscó entender y decir.

VOLVIENDO A LA NATURALEZA DE LA FOTOGRAFÍA

En la entrega anterior hablábamos de la interpenetración de las apariencias. Cómo es que riman, como decía John Berger, estableciendo semejanzas que nos emparentan con el mundo: “una astilla de roca puede semejar una montaña; el pasto crece como cabello; las olas tienen forma de valles; la nieve es cristalina; el crecimiento de las nueces está constreñido a sus cáscaras de manera un tanto parecida al crecimiento de los cerebros en sus cráneos; todas las patas y piernas de soporte, ya sean estáticas o móviles, se refieren unas a otras...” [1].

Esta coherencia de las apariencias no es sólo una relación externa. Ver en el ojo, no con los ojos, implica lo que hoy día llamamos invocar otras cosas y eventos. “Reconocer una apariencia requiere el recuerdo de otras apariencias”. “Una imagen se interpenetra con otras”: el tiempo-imaginación como cruce de caminos que rebota a saltos y deslices por momentos y sincronizaciones, eterno tren de figuras empalmadas, creán-

dose y reproduciéndose, unas más nítidas, otras borradas al ser sustituidas, en nuestro interior [5] [2].

El ser instantáneo de la muestra fotográfica atrapa apariencias y éstas, por pobres que sean en significación, resuenan, riman, invocan otras. La ausencia de su pasado y su futuro crean misterio y una expectativa de dilucidación. En “todo acto de mirar hay ya una expectativa de significado” [1]; ésta conecta en nosotros todos los corredores que fluyen empalmados en ese ojo-aleph. La interpenetración de apariencias hacia atrás y hacia adelante es tan vasta que siempre se establece una conexión, azarosa y llena de aristas, evanescente tal vez, y que debe distinguirse del deseo de una explicación [5].

Es paradójico que la simultaneidad actual de las redes sociales va entorpeciendo u oscureciendo la legibilidad de lo que miramos, aunque nos maraville el carrusel de grietas hacia los pasadizos infinitos que antes teníamos dentro y hoy nos exigen mantenerlos cosificados en nuestras computadoras o nuestros teléfonos.

Contrario a lo que se cree, la objetividad positivista, al someter lo “real” a sus normas algorítmicas, en vez de expandir, domestica. La homogeneidad de los íconos de la política y lo “documental”, se nos imponen por lo estadístico y ni significan, ni se borran, pero nos miran desde su nadería, entrometiendo una aburrición y una ausencia de sentido —y hay gente que los disfruta como chiste jocoso o cantaleta. La variación que mantienen es tan circunscrita que se tornan callejones sin salida del sentido. Las redes sociales están plagadas con verdaderos virus. Interrumpen al ojo en su corporeidad y le cortan momentáneamente la corriente, vez tras vez, y otra vez.

Como herramienta de la imaginación, en sus 187 años de existencia la fotografía sigue investigando las relaciones imaginantes. Nuestra mirada intenta atrapar visiones fragmentarias que se acomodan y se borran de modos desconocidos. Y si cada actividad conlleva una lectura del mundo, hay tareas —como viajar— que intensifican nuestro sentido de atención y lo vuelven más diverso y más pleno de sentido. Mirar fotos, no sólo hacerlas, es otra de esas actividades [7].

En nuestro mundo actual, tenemos que asumírnos en resistencia permanente, mirar fotos de manera crítica y significativa, y negarnos al imperio del instante cosificador y fugaz que no acumula sentido sino que lo vacía en su interminable devenir en la oscuridad del ámbito de lo digital ■

En el páramo de Cotopaxi, Ecuador. Foto: Ramón Vera-Herrera



Primera parte, en *Ojarasca* número 343:
<https://ojarasca.jornada.com.mx/2025/11/07/descarrilar-un-instante-primera-parte-4078.html>

LECTURAS

1. John Berger y Jean Mohr, *Another way of telling*, Pantheon Books, Nueva York, 1982.
2. Giordano Bruno, *Mundo, magia, memoria*, Edición de Ignacio Gómez de Liaño, Editorial Taurus, Madrid, 1973.
3. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.
4. Bruce Chatwin, *The Songlines*, Penguin Books, Nueva York, 1987.
5. Maurice Merleau-Ponty, *The primacy of perception*, Northwestern University Press, Evanston, 1964, p. 187, (citado por J.B. en 1, p. 116).
6. Georges Poulet, *Studies in human time*, Harper Torch Books, Nueva York, 1956.
7. George Steiner, *After Babel: aspects of language and translation*, Oxford University Press, Londres, 1975.
8. John Berger y Jean Mohr, *A seventh man*, Granta Books (nueva edición), Londres, 1989.
9. Serge Eisenstein, *The film sense*, Faber y Faber, Londres, 1943.
10. Roland Barthes, *Mitologías*, Siglo XXI, México, 1980.
11. Ramón Vera-Herrera, *Veredas, historias en los filos del mundo*, Editorial Itaca, 2005.



Sara Curruchich, cantante k'acqchikel de Comalapa, Guatemala. Foto: Xun Ciin, en *Creación Híbrida*

LA MEMORIA ES PASADO, PRESENTE Y FUTURO

LA CANTANTE K'AQCHIQUEL SARA CURRUCHICH Y LA POESÍA DE LUIS DE LIÓN

ENTREVISTA DE ANA ALFARO

Sara Curruchich nació en San Juan Comalapa, conocido por su población maya k'acqchikel como Chixot, que significa "sobre el comal". Este municipio del departamento de Chimaltenango, a 52 kilómetros de la capital guatemalteca, es cuna de artistas, tejedoras y poetas. Además, fue atravesado por masacres, desapariciones y persecución durante el conflicto armado interno (1960-1996).

Un mural colectivo que rodea el cementerio municipal en la entrada al pueblo relata la historia de Chixot. En el municipio hubo un destacamento militar donde la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua) encontraría fosas y osamentas.

Soy indígena maya kaqchikel de Comalapa. Desde hace diez años comencé a cantar y a componer canciones como una manera de refugio, pero también para sanar muchas de las agresiones que había vivido por ser mujer indígena en un contexto tan diferente a mi

pueblo, que era en la ciudad específicamente, y encontré en la música muchísima sanación, alegría y una razón muy grande de emancipación, así que eso es lo que soy.

La esperanza y el abrazo a la música ha hecho de mí ser alguien que sueña, alguien que quiere seguir cantando también desde sus vivencias como una mujer que ha compartido y ha sido atravesada por la maravilla y la energía preciosa de la tierra y estos conocimientos que también me fueron enseñando mi familia, mi comunidad, y bueno, es lo que quiero compartir a través de mis composiciones.

La música llegó más conscientemente cuando tenía unos seis años. Fue muy impactante porque hubo un momento durante esa temporada en la que mi mamá y mi papá formaban parte de un grupo religioso que visitaba personas enfermas en el pueblo. Recuerdo que mi papá, en lugar de decirme que fuera a jugar con los otros niños y niñas, me señalaba siempre al grupo que tenía las guitarras, las panderetas y ése fue mi primer acercamiento a la música.

Recuerdo que cuando las personas a quienes él visitaba escuchaban la música y comenzaban a cantar tenían una transformación en su rostro y desde ese momento me gusta mucho ver la reacción de las personas. Además, recuerdo que su semblante era de paz, de armonía incluso, y ahora con mucha certeza también para mí es una afirma-

ción de que la música es precisamente la sanación, y lo viví cuando me fui acercando más a la composición, porque para mí fue precisamente eso.

La primera canción que escribí es muy personal. De hecho, no la he compartido y quizás en algún momento vaya a suceder. Pero la escribí en el 2011. Fue como un recordatorio de lo valioso que era ser parte de un pueblo indígena. Para mí fue muy necesario, y a manera de amor propio, decirme: está bien, es maravilloso ser de un pueblo indígena y es inmenso también poder pertenecer a una raíz tan fuerte.

Llegué a la capital para poder estudiar magisterio musical, me gradué y en la escuela se desarrollaron las enseñanzas de piano, de marimba, de flauta. Pero para poder ingresar a la Escuela de Música había un examen de admisión y decían que era mucho más eficiente si podías tocar un instrumento aparte de la flauta y yo no tocaba ningún otro instrumento. Entonces, mi mamá todavía asistía a este grupo religioso y tenían guitarras, así que previo a ingresar a la Escuela de Música presté una guitarra y aprendí a afinarla y también a tocarla. Fue como autopedagógico y ya luego en la escuela me enseñaron mucho más.

En mi familia lo que se vivió fue persecución. No hay ninguna persona desaparecida. Sin embargo, las secuelas y los traumas de las persecuciones todavía habitan en la

familia. Son procesos que aún siguen en sanación. También por esa cercanía y por conocer la historia de las personas desaparecidas, yo creo que estamos en un punto en el que no debemos ser insensibles ante las historias de las otras personas de nuestras comunidades o de nuestros alrededores.

Cuando era niña, veía murales y pinturas que abordaban temáticas de la guerra y específicamente de las violencias. Hay una aldea que fue arrasada en Comalapa que se llama Papumay y de pronto ver poemas escritos de Papumay cuando sos niña te impacta. Personalmente no soy una persona que vivió directamente de cara la guerra, pero existen las memorias colectivas y las memorias comunitarias y por supuesto que hay muchos dolores. Entonces, nosotras como hijas, como nietas también de personas que vivieron de frente al conflicto armado, mamamos de esos temores, de esas angustias.

Recuerdo que tendría unos ocho años y estaba yendo a la escuela cuando vimos que había camiones del ejército frente a la plaza municipal. Fue demasiado impactante que todas mis compañeritas y yo nos asustamos muchísimo. Poco a poco también fui viendo que ésa era la reacción de mujeres como de la generación de mi mamá, que al ejército volteaban la mirada o cambiaban de ruta.

Entonces, existe un trauma y temor, obviamente. Como no ha habido una justicia real, no ha sido sanado y

eso es algo que sentimos también nosotras. Luego que la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua) pudo hacer el recibimiento de las 172 osamentas en Comalapa y darles un entierro digno, también es algo que mueve muchísimo. Es impactante empezar a escuchar de nuevo lo que las mujeres vivieron, lo que los hombres vivieron, y claro que eso es algo que te sacude.

Creo que es distinto usar huipil en un escenario porque hay muchas personas que nunca han visto a una persona de un pueblo indígena utilizarlo, sobre todo en los escenarios internacionales. A veces se acercan y preguntan si tiene algún significado. Nosotras en nuestras cotidianidades utilizamos nuestros huipiles y sabemos que en el caso de Comalapa hay en ellos mucho simbolismo de los guardianes del pueblo, por eso también decimos que es como nuestra segunda piel. Hay un vínculo que te acerca al significado y a la cosmovisión que guardan nuestras indumentarias.

Pero cuando estamos en un escenario se sorprenden. Y en algún par de ocasiones también sucedió acá en Guatemala que me preguntaban si me iba a cambiar para pasar al escenario porque no se esperaban que yo utilizara la indumentaria.

Es parte también de la naturalización del racismo y de creer que no sos capaz, como mujer indígena de un pueblo, de subirte al escenario con tu indumentaria.

En la industria musical se ha anulado el trabajo de las mujeres y ha sido un desafío integrar nuestros trabajos y nuestras composiciones. Sin embargo, ha habido grandes pasos y muy significativos para nosotras en general en la industria. En el caso de Guatemala, las personas o las artistas están haciendo sus creaciones y estamos como productoras.

Por el otro lado, está el público y la gente que consume. Si asumimos una responsabilidad de escuchar, además de darnos ese regalo de escuchar los proyectos que están teniendo otras mujeres, compañeras, amigas, creo que eso nos puede cambiar la energía de una manera maravillosa. Además, es una manera de ir cambiando las estructuras de una industria de la música que ha sido muy desafiante para reconocer el trabajo de las mujeres en la música específicamente.

Me gustaría mucho cantar con Anita Tijoux. Su música me ha acompañado y agradezco que la música nos acerque a mujeres extraordinarias porque en muchos momentos de mi vida su música también me ha acompañado para sentir fuerza, alegría, para sentirme acompañada en un proceso de sanación y eso es algo muy maravilloso que valoro y agradezco mucho.

Desde el 2018 tengo más acercamiento a Doña Carmen Cúmez, quien es parte de Conavigua. Doña Carmen Cúmez compone canciones y fue tan maravilloso poder escuchar sus composiciones. Además tiene una gran certeza de que a través de su canto o a través del canto que colectivamente hacen también pueden buscar la justicia, y eso a mí me impactó muchísimo. Le tengo mucho cariño, es una gran abuela para mí...

Luis de Lión es uno de mis escritores favoritos y lo conocí en el 2015, gracias a una amiga a quien quiero y admiro profundamente. Siento que Luis de Lión, además de ser un extraordinario escritor, también es una luz muy grande, no sólo para la literatura guatemalteca sino también para ese resguardo de conocimientos a través de la palabra.

El primer poema que leí de Luis de Lión forma parte de un conjunto de poemas que se llama "Poemas para el Correo", y comienza: "Cuando volvés, te esperaré con un canasto para recibir tus alegrías". El poema me sacudió tanto porque todas las personas en un momento hemos esperado el retorno de alguien o poder abrazar a alguien. Y algunas veces se puede y muchas otras no. Y poco a poco me fui acercando más a los escritos de Luis de Lión, pero también a su historia.

Es impactante saber que muchas y muchos de los artistas en este país fueron perseguidos, siguen siendo perseguidos también, por personas que están en contra de las manifestaciones, de palabras que puedan traer conciencia o que puedan abordar una temática de justicia o de alegrías, incluso.

Estoy muy contenta y agradecida de haber tenido este proceso de selección de poemas, junto con su hija Mayarí, a quien también admiro. Y lo elegí así porque hablar de la memoria y abrazar a la memoria no es solamente algo del pasado, es algo del presente y también es algo del futuro. Para mí es importante que a través del arte, a través del cantar, podamos traer de nuevo sobre la mesa algo que nos ha atravesado tanto, pero hacerlo a través del amor, con ternura, con esa dulzura que podemos encontrar en la narrativa de Luis de Lión.

Esa fue una de las motivaciones más grandes porque escuchar, leer a Luis de Lión, es sentir que nos lleva a un viaje. Para mí son muy visuales sus escritos y es llevarnos a la par del Volcán de Agua en San Juan del Obispo ■

Publicado en *Ruda*, mayo de 2025. Adaptado por Ojarasca.

RUDA mujeres+territorio surgió en 2017 entre reuniones e ideas del Consejo Editorial de Prensa Comunitaria en Guatemala. Es un espacio digital para evidenciar y visibilizar las luchas de las mujeres, lanzado en enero del 2020.



Sara Curruchich, cantante k'acchikel de Comalapa, Guatemala. Foto: Xun Ciin, en *Creación Híbrida*

CHOGO PRUDENTE Y LA REVOLUCIÓN NEGRA SE PUSO A CANTAR

(SEGUNDA Y ÚLTIMA PARTE)

JUAN CARLOS MARTÍNEZ PRADO

La militancia en el campo de la música tradicional, a Chogo Prudente le viene de lejos. Su pensamiento es producto de la ponderación de revueltas pasadas y, en particular, de la marca imborrable que dejó en él y su región la denominada Revolución Negra, un movimiento social que se gestó en la última década del siglo XX y que peleó por la reivindicación de los derechos y el reconocimiento constitucional de los pueblos afrodescendientes de la zona.

En 1996, Glin Yemot Nelson, un sacerdote mulato de Trinidad y Tobago, llegó como párroco a la comunidad del Ciruelo, Oaxaca e impulsó, junto a varios activistas provenientes de otras localidades, la realización del Primer encuentro de los Pueblos Negros. Con la confluencia, pobladores y activistas buscaban visibilizar la problemática de los pueblos afromexicanos, cuya cultura corría en los márgenes constitucionales del país.

Israel Reyes Larrea cuenta que la denominada revolución negra fue inspirada por el movimiento zapatista que dos años antes se había levantado en armas en el sureste mexicano. Reyes Larrea, director de Africa A.C., recuerda desde la ciudad de Oaxaca la efervescencia política que despertó la revuelta del EZLN, sobre todo en las comunidades marginadas de México y el mundo.

Entrevistado, vía telefónica, desde la casa del compositor, el activista relata que fue en 1996, en el Curato de Pinotepa Nacional, cuando se reunieron Glin Yemot Nelson, Elena Cruz, Juan Serrano, Angustia Gómez, dos antropólogos más y él para redactar el documento que dio pie al Primer encuentro de los Pueblos Negros de la costa Chica y la costa oaxaqueña.

Veintinueve años después, Chogo Prudente dice que al padre Glin Yemot y a esa movilización se les debe en gran medida el despertar de los afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. "Ahora sabemos que si el blanco vale por blanco, nosotros valemos por negros. Ellos tienen su mundo, pero nosotros tenemos el nuestro".

En ese contexto reconoce el esfuerzo de otras épocas y otros personajes en la lucha por la liberación de los pueblos afros de la costa de Oaxaca y Guerrero. Recuerda a Francisco Melo Torres, un político que se opuso a la discriminación y a los malos tratos en contra de los pueblos afrodescendientes. Melo Torres, a decir de Chogo Prudente, fue un maestro que impulsó la educación en Santiago Llano Grande La Banda. Como

director de la Normal de Cacahuatpec abrió sus puertas para que los hijos de los campesinos pobres tuvieran acceso a la educación superior.

Susana Harp Iturrubarría es otra oaxaqueña que tuvo un papel destacado en la batahola por el reconocimiento de los derechos de los pueblos afrodescendientes, dice el artista. La intérprete, en calidad de senadora de la República, propuso el 18 de octubre de 2018 una iniciativa de ley que elevaba a nivel constitucional esos derechos. El 9 de agosto de 2019, más de 200 años después de fundada la República, el Congreso de la Unión aprobó dicha enmienda.

La reforma reconoció "a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodeterminación, como parte de la composición pluricultural de la Nación". Garantizó, además, "la libre determinación, la autonomía, desarrollo e inclusión social" de esas entidades.

Aunque no lo admita ni presuma, Chogo Prudente no ha dejado de ser un activista en defensa de esos derechos, dice Evangelina García Hernández, una antigua colega suya y directora de la Escuela Secundaria General Ricardo Flores Magón de San Juan Bautista Lo de Soto.

En 2016, Lucy Durán, etnomusicóloga y productora discográfica, coordinó, a instancias del intérprete, algunos cursos musicales de origen africano en Santiago Llano Grande La Banda. La investigadora aprovechó su estancia en el pueblo para hacer con el autor una amplia entrevista para la BBC de Londres. Enfundado en antiguos reclamos, Chogo no dejó pasar la oportunidad y denunció el trato humillante y los abusos de poder que padecen los afrodescendientes en manos de las policías mexicanas, sobre todo cuando salen de sus lugares de origen.

Recordó cuando él y un paisano suyo fueron detenidos por policías federales en un viaje a la Ciudad de México. De manera prepotente, los uniformados exigieron a ambos se identificaran. Chogo y su acompañante mostraron sus credenciales de elector que avalaban su nacionalidad mexicana, sin embargo, para los oficiales no fue suficiente.

El artista dijo a la BBC que en México se ha normalizado ese tipo de revisiones ilegales dirigidas en contra de las personas de piel oscura. En la mayor parte de los casos la policía obliga a los detenidos a cantar el himno nacional para comprobar su identidad, so pena de ser deportados a

algún país centroamericano. Chogo recuerda con cierto humor el suceso con los policías y la manera en que les cambió el juego. Sin inmutarse, les preguntó cuál himno querían que les cantara. ¿El corto que se canta en las escuelas o el que comprende todas las estrofas? Irritados, los uniformados no supieron qué responder y los dejaron ir.

En su día a día, Chogo le dedica tiempo al campo y a la cría de ganado en una parcela ejidal. Ofrece conciertos y viaja por su estado y otros lugares del país. Durante más de veinticinco años enseñó en la Escuela Secundaria General Ricardo Flores Magón, en San Juan Bautista Lo de Soto, una comunidad vecina a la suya. En ese centro de estudios, el artista dejó un gran legado didáctico y musical, a decir de dos colegas suyos.

Existe un video que lo retrata de cuerpo entero. En una modesta instalación de su localidad aparece rodeado de niños y niñas. Él toca y canta un son de artesa, mientras sus pupilos bailan al compás de su voz y guitarra. Llama la atención Mali, su nieta, que toca el cajón con aires de una profesional consumada.

En mi segunda visita a su pueblo, acompañé a Chogo a la escuela secundaria de la que se jubiló en febrero pasado. Confirmé lo del legado al que se habían referido sus colegas unos días atrás. A su paso, un grupo de estudiantes se arremolinaron a su alrededor y se le colgaron al cuello, felices por verlo recorrer de nuevo los pasillos de la escuela.

¡Profe Chogo! ¡Profe Chogo!, era el grito. ¡Qué gusto, verlo! Sus exalumnos le profesaban cariño y agradecimiento.

Músico, pintura de Armando Brito



De regreso a su casa manejó su auto por una estrecha carretera despedazada por las últimas lluvias y los años de abandono. Las costras en el pavimento constituyen la marca de un sistema de injusticias y corrupción que, al parecer, se niega a morir allende las tupidas arboledas.

“Soy un músico hecho en la vida”, dice cuando se refiere a su formación. Huérfano de padre y madre, descubrió su oficio en las calles, en las plazas, en las serenatas y cantinas de su pueblo. Desde niño se interesó en cantar y aprender a tocar un instrumento musical con la asistencia sólo de Eustolio Torres, su padre adoptivo, quien le enseñó las primeras notas musicales. Torres fue un valiente habitante de Santiago Llano Grande La Banda. Dedicado a la agricultura, fundó y lideró a los *Kullapis*, el primer grupo musical con aparatos eléctricos de su pueblo. Pero Chogo era semilla de un árbol musical de altas ramas. Traía la huella poética en la sabia brotada de la tierra. Urcio Prudente Montes, su padre biológico, fue un trompetista connotado que integró y encabezó *Cuatro Milpas*, una de las bandas célebres de la región.

De acuerdo a Pablo Calleja, el último integrante de la banda que queda con vida, Picho Prudente, como se le conocía, se caracterizó no sólo por ser un músico preparado —entonces capaz de leer partituras en un pueblo lejano—, sino por ser un hombre cabal. Entrevistado en su casa, Calleja, de 87 años, cuenta que al término de las presentaciones, que podían ser en lugares remotos y durar hasta tres días sin que los músicos pararan de tocar, Prudente Montes premiaba a sus músicos.

Después de repartir la paga de forma ecuánime, el sobrante lo repartía entre los integrantes en partes iguales. Urcio Prudente, por lo regular, recompensaba con un poco más de dinero al baterista, ya que, a su juicio, era el único músico que no dejaba de tocar durante todo el convite.

El padre de Chogo falleció después de que enfermó de los pulmones posiblemente por el efecto químico del latón de la trompeta. En el pueblo, algunos lo recuerdan por haberse dedicado a impartir talleres de música a niños y jóvenes, sin cobrar un peso, como ahora lo hace su hijo. Con el recuerdo de un padre que no conoció, pero que le renace en el corazón con historias como la que cuenta Pablo Calleja, Chogo Prudente me cuenta pasajes de su vida.

Aunque sus primeras composiciones datan de cuando tenía 15 años, sus inicios en la música formal se concretaron después de que llevó los primeros dos pichales de leche a su casa. Para entonces había comprado sus primeras dos vacas y contaba ya con los medios económicos, no del todo suficientes, para solventar los gastos familiares. Tenía 26 años, una mujer y un hijo que mantener. “Le dije a mi mujer que ahora me tocaba a mí. Ella comprendió. Me escuchaba cantar y me veía componer. Sabía que traía eso de la música muy adentro”, dice.

Fueron tiempos en los que el artista se esparció. Se entregó en cuerpo y alma. No salía de su refugio, si no fuera para comer, ir a dar clases y jugar al fútbol, otra de sus grandes pasiones. Entonces, alcanzaba componer hasta tres canciones al día. La producción se fue acumulando en apretados casetes. Ahora había que buscarle salida.

Recuerda que por su casa pasaban músicos de su pueblo y de otras localidades cercanas. Le pedían canciones y él se las daba. Quería que su música fuera cantada, que caminara y se escuchara lejos. Tenía fe en Dios y creía mucho en lo que hacía. Todo hubiera seguido igual si no hubiera sido por una epifanía que un domingo le tocó el orgullo. En el que sería su último partido de fútbol, jugado en la liga de su pueblo, uno de sus contrarios, mucho más joven que él, le rebasó tres veces seguidas por la banda izquierda. Chogo no alcanzaba el aire y menos al muchachito del drible endiablado.

Desde las tribunas alguien gritó: “saquen a Chogo que ya está viejo”. Entonces tenía 45 años. “Y sí, en ese momento comprendí que era hora de retirarme”, dice riendo en la amplia techumbre de teja bajo la que hablamos.



Portada del disco *Como la tarde*, de Chogo Prudente, El Bandoño. “Chogo le dicen y Prudente es su apellido, aunque en la cantada se le conoce más como “El Bandoño”, gentilicio de los nativos de Llano Grande “La Banda”, en la Costa Chica oaxaqueña. Discos Corasón

¿Tocaba probar suerte en otra parte? No. Chogo Prudente traía ya un camino trazado. Era dueño de una voz poderosa y de la conciencia de pertenecer a los restos de una cultura milenaria que aún sobrevivía en su pueblo. Con ese capital en los bolsillos ahora sólo se trataba de echarse a andar. Y lo hizo.

Israel Reyes Larrea, quien ha sido parte de la movilización de los pueblos negros de la costa oaxaqueña, en una ocasión pasó por la casa del artista para invitarlo a Oaxaca. Era mayo de 2012. Chogo no sabía que su vida daría un vuelco. Por esas fechas se celebraba el Día Internacional de la Negritud en la capital oaxaqueña y para la efeméride se había organizado un festival artístico en el que participarían artistas afrodescendientes. Los convocados eran, por supuesto, la “Danza de los diablos”, un músico y un poeta. Para la danza se había preparado una escenografía especial y costosa.

La gente fue llenando la Plaza de la Danza, pero para Chogo Prudente todo pintaba mal. El sonido era deficiente y la acústica del lugar no ayudaba para que su voz y guitarra lucieran como él esperaba. Concluyó su presentación con un mal sabor de boca. Temía lo peor. Y lo más canijo era tener que reembolsar el dinero que se le había pagado por adelantado. Llegó el momento de la verdad, pensó, cuando hasta él se aproximó uno de los asistentes del secretario de Artes y Cultura de Oaxaca. “El jefe te espera en las gradas”, le dijo.

El titular de la secretaría se veía emocionado. Toda la logística del evento estaba prevista para que destacara la “Danza de los diablos”. Le comentó que con ese propósito la dependencia incluso había contratado a un coreógrafo profesional, sin embargo, el funcionario exclamó: “Chogo, tú te llevaste la noche”. No sólo cosechó el aplauso y reconocimiento del público; quedó invitado para participar, dos meses después, en la Guelaguetza, el festival considerado como una de las tribunas relevantes del arte indígena. De allí en adelante Chogo Prudente no ha parado.

Contra los peores augurios de sus propios territorios, su voz sigue cautivando y lo ha llevado a pisar escenarios insospechados. De la mano de Mary Farquharson —a quien el artista le llenó el oído—, en 2016 pisó por primera vez el tablado del Festival Internacional Cervantino. A ese festival llevó consigo son de artesanía, chilenas y otras danzas propias de la región afro de la costa oaxaqueña. Por su manera peculiar de abordar la atmósfera sentimental de la llanada, en 2017 su voz alcanzó el Zócalo de la Ciudad de México y sigue siendo un invitado especial y permanente a la Guelaguetza cada año.

En 2018 produjo el programa musical *Soy Bandoño*, una exposición polifónica que aborda las costumbres de Llano Grande La Banda. El formato se presentó ese año en el Festival Internacional Cervantino. Con ayuda de Discos Corasón, el sketch incluyó la participación de cinco músicos y dos bailarines. La exposición se mostró con gran éxito en la Universidad de Chapingo, la Universidad Autónoma de México y en el emblemático teatro Macedonio Alcalá, en la capital oaxaqueña. Eufórico, el público abarrotó los espacios y se volcó de lleno en reconocimiento a su talento creador.

Prudente ha grabado tres discos propios y con Corasón, un sello de música de culto, grabó *Luz de Luna* y *Por Cobardía*, inspiraciones de Álvaro Carrillo y Francisco Melo Torres, respectivamente. En 2025, Lila Downs grabó su canción *La tía Joaquina*, que inyecta euforia y da luz a la chilena y al zapateado. En una reciente visita a Puerto Escondido, Natalia Lafourcade aparece siguiendo la letra de *Te cruzaste en mi camino*, otra composición de Chogo. En el video se ve al bandoño que canta y toca la guitarra y a la intérprete que lo sigue con su tono dulce y relajado.

El 25 de septiembre de 2025 se presentó en el Cuarto Festival de los Pueblos Afromexicanos, en Marquelia, Guerrero. Acudió como uno de sus invitados especiales. Lo acompañaron cuatro excelentes músicos, Raí Jhalei, su hijo, y algunas parejas de bailarines de Marquelia y Acapulco. Al término de su presentación, sus canciones fueron ovacionadas por un público que pedía más a gritos. Era tanta la euforia abajo y arriba del estrado, que el artista echó mano de José Alfredo Jiménez para el cierre del concierto. Esa noche Chogo reveló su maestría para manejar el *timing* en el escenario.

Semanas antes, le pregunté por las cualidades que un músico debe reunir para llegar a ser bueno en su oficio. En Marquelia, el autor descodificó una de las variables de la fórmula: entrega. Entre las emociones que despertaban sus canciones, recordé su ideario construido a lo largo de los años en el prosenio. “Para llegar a ser un buen músico”, me dijo, “no sólo se necesita cantar bien, componer bien, ejecutar bien la guitarra. Se requiere de algo más. Es necesaria la humildad, la constancia, la responsabilidad, pero, sobre todo, se requiere honestidad”.

Chogo viaja en el asiento trasero del auto de Marquelia a Cuajinicuilapa. Explica a Ernesto, el saxofonista del grupo, algunos compases del son de artesanía y de la chilena. Por momentos, ambos escudriñan la lontananza. Destaca un lago manso que ha aumentado su nivel con las últimas lluvias. Hay cabezas de ganado pastando bajo el brillo del sol que enciende el verdor azul y lejano de las montañas.

A instancias de Chogo, hacemos una parada en Huehuetán, una comunidad de hombres bragados que Álvaro Carrillo cita en su canción *Alingo lingo*. De Huehuetán se dice que su panteón es más grande que el pueblo. Por cuestiones de seguridad, pedimos al saxofonista quitarse los lentes oscuros que trae puestos al estilo de Aaron Paul de *Breaking Bad*. Entramos al pueblo puros batos en dos carros desconocidos y se trata de pasar desapercibidos.

Son las 12:45 y Huehuetán duerme la modorra del medio día. Es un pueblo pequeño y de calles estrechas. Muchas casas son de material y techos de teja. De una fotografía se desprende la típica imagen de los pueblos pobres del sureste mexicano. Visitamos el museo del pueblo con la idea de seguirle rascando a la historia de la negritud. El recinto sorprende por su orden y limpieza. Son cuatro salitas que contienen la información necesaria sobre el pasado de la región. La chica que lo atiende explica con claridad cada una de las estaciones.

Al final del recorrido, Chogo ofrece a la joven, una aspirante a poeta, algunas claves del verso. El artista explica que el uso de la metáfora es un buen recurso para escribir y darle salida a la inspiración. Pero sobre todo, en este terreno, hay que ser constantes y no cejar, aconseja el autor.

Chogo sigue siendo un Quijote. Recuerdo la noche lluviosa en su pueblo en que me reveló uno de sus viejos sueños. Que Santiago Llano Grande La Banda se convirtiera en un referente de la cultura afro en el país. Su anhelo tiene sustento. Confía en el talento artístico de cantantes y danzantes de su comunidad que hasta ahora han permanecido en la sombra. Para eso, no hay que cejar ■

Primera parte del reportaje, en *Ojarasca* número 344: <https://ojarasca.jornada.com.mx/2025/12/12/chogo-prudente-musica-que-despierta-en-la-llanada-4849.html>



Pintura de Armando Brito

¿LA POESÍA MATÓ AL INDIGENISMO?

YANA LEMA OTAVALO: ACCIÓN SOCIAL Y ESCRITURA KICHWA EN SUS PROPIOS TÉRMINOS

HERMANN BELLINGHAUSEN

A pesar de los esfuerzos oficiales por resucitarlo con otro nombre, el indigenismo está bien muerto. Quizá sea en México donde el indigenismo (nacido de la visión empática y paternalista que los otros, la sociedad mayoritaria, el Estado, el mundo no indígena tenía de los pueblos originarios) conoció mayor desarrollo conceptual, artístico e institucional. Consolidado como doctrina de Estado en la década de 1940, se alimentó del arte plástico post revolucionario, tan poderoso y justamente célebre, cuyo énfasis clave fue la contemplación y el retrato de “lo indígena” con mayor o menor precisión etnográfica o histórica, pero que en términos artísticos logró alturas extraordinarias, en particular con Diego Rivera y sus discípulos.

La literatura indigenista, también abundante en el periodo y con algunos antecedentes decimonónicos, rara vez tuvo el alcance de la Escuela Mexicana de Pintura o el Taller de la Gráfica Popular en la plástica, aunque en cierto modo le debemos *Pedro Páramo*, *El llano en llamas*, *El luto humano* y lo mejor de Rosario Castellanos. Llama la atención la limitada influencia de estas obras en la literatura indígena actual.

Hubo también un indigenismo literario en Guatemala (Miguel Ángel Asturias), Ecuador (*Huisipungo* de Jorge Icaza, ciertas narraciones de Demetrio Aguilera Malta) y sobre todo el peruano José María Arguedas, quien se planteó servir de puente entre los mundos mestizo (criollo) y quechua-

kichwa extendido a Ecuador, Bolivia y Colombia. Arguedas fue excepcional: buscó internalizar lo quechua, estudió la lengua y la escribió en cuanto pudo. Su narrativa precede a la de Manuel Scorza, también peruano. A diferencia de lo ocurrido en México, Arguedas sí tuvo influencia directa en lo que hoy conocemos como literatura indígena o de los pueblos originarios.

Tras notables experiencias periodísticas como la de Fernando Benítez y la pléyade de fotógrafos nacionales y visitantes que registraron a México en la existencia de los pueblos, su folclor y su drama de diversas maneras, el indigenismo se desdibujó ante el advenimiento de un despertar continental de los pueblos originarios hacia 1990, y ya de antes una urbanización mental de los intereses estéticos del así llamado “mexicano”, “peruano” o “ecuatoriano”, en la estela de *La región más transparente* y *La ciudad y los perros*.

Los hitos del despertar indígena los encontramos en México, Ecuador y pese a todo, el Chile de los mapuche. No es de extrañar que en esas partes del doliente hemisferio americano florezcan por escrito sus lenguas originarias. El tronco más frondoso es sin duda el quechua-kichwa, con entre ocho y diez millones de hablantes en los Andes y la Amazonia a lo largo de buena parte de la columna vertebral de Sudamérica. De esta poderosa tradición, que realiza grandes esfuerzos para ser escrita en sus propios términos, surge la obra de Yena Lema Otavalo.

Su poesía posee un refinamiento peculiar, como heredera que es de una tradición insigne. En su libro *Tengo hambre de tu boca*, la pérdida amorosa se transfigura en

un cantar suave y digno de un dolor nada rústico (dicho así como rasgo “primitivo”). Estamos ante la expresión moderna de la civilización quechua, así como hablamos de la maya, con tan dignos herederos hoy en día en México y Guatemala.

Yana Lucila Lema Otavalo participa en una escena cultural poderosa, particularmente en Imbabura, con la ciudad de Otavalo como centro de creación. Ella expresa en una entrevista reciente en Suiza con Julia Willers:

En los últimos decenios han surgido en Ecuador, especialmente en mi región, muchos grupos juveniles artísticos y activistas. No pertenecen a una organización más grande, sino que nacieron del movimiento indígena y los levantamientos a partir de 1990. Son conscientes de que existe una emergencia lingüística. Para que no se pierda la lengua, estos grupos documentan las tradiciones y las palabras de los abuelos en diferentes soportes: videos, libros, poesía, cuentos y cantos. Desde hace diez años vemos que la literatura también es una herramienta que nos permite fortalecer la lengua y pasar a la creación literaria. Usando el alfabeto que no es nuestro, pero del que nos hemos apropiado, podemos hablar sobre lo que significa ser kichwa, shuar o de otra nación indígena de Ecuador. (<https://looren.net/de/blog-america-latina/hay-un-inter%C3%A9s-por-valorar-lenguas-como-el-kichwa>).

Autora del celebrado relato *Chaska*, de *Poemas de ternura / Urpi Arawikuna* (2019), *Tamyawan shamukupani / Con la lluvia respetuosamente estoy viniendo* (2021), *Kampa shimita yarkachini / Tengo hambre de tu boca* y un poemario más en prensa, todos bilingües, también cuenta con una



Yana Lema Otavalo

intensa experiencia en las grandes organizaciones de su país: Conaie, Ecuarunari, Confenace. No es ajena a la determinante lucha contemporánea de los pueblos originarios de Ecuador.

“La lengua me hace la que soy”, ha dicho, ella que necesitó aprender a escribir su lengua materna en los años noventa con fines de propaganda política. Pronto emprendió traducciones al kichwa de textos literarios, aportando así al acervo quechua contemporáneo. También es videoasta y bordadora cósmica.

Sin abusar de las comparaciones, la experiencia cultural otavaleña recuerda particularmente lo que sucede en Chiapas y otras regiones indígenas de México. La recuperación de los bordados antiguos ha sido una recuperación textual, una re-escritura de historia y secretos. El antropólogo Chip Morris refería en 1994 que, antes del alzamiento zapatista, los bordados en los huipiles de San Andrés eran mensajes cifrados de la clandestinidad. Los paralelismos entre México y Ecuador indígenas, aun en estos tiempos aciagos, siguen siendo estimulantes.

La escritura de Yana Lema Otavalo es necesaria. Es actual. Es creativa. Perdonando una expresión mediterránea, da vino nuevo en odres viejos. También activista en la defensa y promoción de su idioma ante una realidad en la que los jóvenes kichwas hablan español preferentemente. Redes sociales y nuevas tecnologías hacen mayor el desafío.

Me permito citar un poema temprano de la autora sobre la extranjería en tierra propia que ilustra la lucha múltiple de la mujer indígena que se emancipa en el contexto neocolonial (y recolonizado) de su país, contra el patriarcado y el sexismo cultural. La emancipación comienza en casa:

no les gusta mi caminar
me ven pasar y susurran
—ella no es de aquí—
no se sientan así las mujeres de aquí
no se visten así las mujeres de aquí
no hablan así las mujeres de aquí
no van al colegio las mujeres de aquí
no aman a otros hombres las mujeres de aquí
no dicen no las mujeres de aquí
aunque yo extraño el monte negro
y la casa vieja que ahora es tierra
aunque nuestros vivos
y nuestros muertos son los mismos
les parezco extraña
me ven pasar y susurran
—ella no es de aquí—

Embajadora de la cultura viva y la “escena” literaria y artística kichwa, inevitablemente politizada, nos entrega el canto íntimo de una mujer inmersa en la turbulencia del despertar indígena contra el colonialismo interno, al que se suma la actual exacerbación imperialista. Yana Lema Otavalo nos convence de que un poema, así sea de amor o de tradición recuperada, puede ser revolucionario, pues participa de la revolución histórica que no todos saben ver y los gobiernos nacionales pretenden sofocar: la de los pueblos originarios del continente americano, la de las mujeres que dan un paso al frente, la de la creación artística propia con innegable impacto en sus Estados-Nación ■

Leído en el homenaje a Yana Lema Otavalo durante el X Encuentro de Literaturas en Lenguas Originarias en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, diciembre de 2025.

Poemas de la autora publicados anteriormente en *Ojarasca*:
<https://ojarasca.jornada.com.mx/2018/08/11/de-poemas-de-ternura-9540.html>
<https://ojarasca.jornada.com.mx/2025/02/08/tengo-hambre-de-tu-boca-kampa-shimita-yarkachini-641.html>

inti llukshik pushtuta

tuctu sisatapash
paykunapa ñawi rikuypi aparka
punchayaytapash
paykunapak yarkaypak hatunmama shinashka tantatapash
karuta rirka
chaki sarushka allpata
tutamanta shutuy mishkilla wakaytapash sakishpa
—pampakunamanta
urkukunamanta
sachakunamanta shamunchik
kaypimi kanchik —nirkakuna
kankunapak ñawpapi yapatayman nirinkallami
yapata muskuypash yuyaypash kankami
kay allpakunapi tukuylla paktanchikmi
tukuy shimikunapak mikuna na illanchu
tukuy tukuyapak tyanmi
mana ayakunata
ñukanchik allpa muyukunata kunkashunchu
chay tukuy ñukanchik ankukunapi
kallpakuk chukchukunmariy

guardaron en sus ojos

el lugar del nacimiento del sol
la flor de maíz que llamaban tuctu
las madrugadas
y el pan que la abuela amasaba para sus bocas
se marcharon lejos
dejaron la tierra que les sostenía
y el cantar de la caída de agua en el tejado
—venimos de los valles
de las montañas
y los bosques
aquí estamos —dijeron
puede ser que a sus ojos pidamos mucho
que sea demasiado lo que soñamos y pensamos
que este territorio alcanza para todos
que aquí hay alimentos abundantes para todas las bocas
que hay de todo para todos
no abandonaremos a los espíritus
ni las semillas de luz que acompañan este suelo
que es todo lo que en nuestras venas
corre y palpita

YANA LUCILA LEMA OTAVALO (1974, Otavalo, Ecuador) es poeta, narradora, activista, gestora cultural, bordadora y videoasta kichwa.

Pintura de Armando Brito



LA POESÍA ÑUU SAVI DE CELERINA SÁNCHEZ PRESENTADA POR MARIANA LÓPEZ DURAND

Del 10 al 12 de octubre de 2025 se llevó a cabo la primera Feria del libro y editores en lenguas indígenas en la Biblioteca Nacional de México, donde pudimos conocer parte de la oferta contemporánea de publicaciones bilingües en lenguas originarias habladas en México y en español. Además, se organizaron varias mesas de lecturas de poesía, presentaciones de libros y sesiones en las que miembros de diferentes editoriales reflexionamos, desde diferentes perspectivas —autogestiva, independiente, institucional— sobre los logros, las problemáticas y los retos actuales en la edición para y desde lenguas indígenas. Agradezco a la promotora cultural y escritora mazahua Susana Bautista y al editor Héctor Martínez su invitación a presentar, en el marco de este evento, la nueva edición de Oralibrura del libro Ini Ichí de la poeta ñuu savi Celerina Sánchez. La poeta eligió aleatoriamente esta selección de poemas para acompañar la dinámica que le propuse aquel día. Agradezco a Celerina Sánchez haber accedido a cocrear este juego, esta carta a dos voces dedicada a su palabra.

Una lectora rara vez tiene la oportunidad de agradecer a una poeta, a la poeta que, con su palabra, con la forma de sus poemas y con los sonidos de su palabra tu'un savi, sana.

Una lectora rara vez tiene el espacio para agradecer a las múltiples manos y miradas, esas manos y miradas de editores, ilustradores, maquetadores, distribuidores y la cadena completa que hacen posible que un libro interpele no solamente nuestras mentes, sino también el cuerpo: en el tacto, en la mirada; en cada página que pasamos se asoma el cuidado. Un cuidado editorial por la palabra de la lluvia.

ndandúku

ràà vichí kuí ín kíí ñaá ka'ka nuú inka ichí
naa kunchego inka andivii vasu tsíká kuí
saan ndivii ini ña'á chíiso
nikanita'ín tsa'á yivía
ràà kóotà ín kíí ñaá kandía yuchiso nuú koo schancha
ràà kuín tono savi...
ràà ndasatuti tsa'í ñaa ndata ndí'í
nikú kua'á yòò-nikanchíi niya'á
ràà kanita'ín tsa'á ñaá ndakaninía
ràà vichi mitu'ún nikindoó xoo yu'ú màà xavàà nuú tsío ñaá

búsqueda

es hora de caminar por otra vereda
es hora de mirar otros cielos en lontananza
pelear por los que vendrán
suspirar la mujer guerrera
habrá un día de luz tras el arcoíris y ella vibrará en diáspora de lluvia...
va juntando sus pasos hechos pedazos
han pasado muchos soles de lucha
por un continente de ideas
con el tiempo se volvieron andamios en la oquedad del abismo

La poesía de Celerina, desde el sonido y en la forma que toma en la página en blanco, danza frente a sus lectores, nos propone un camino de lectura, un juego de ojos que viene y va de arriba a abajo y de un lado al otro de la página. Llegar al final y de vuelta al inicio. Volver a transitar los caminos de

las palabras dichas que todavía hoy es necesario seguir diciendo.

Poesía de la reescritura, poesía que nos interpela para que su lengua y cultura no sólo se lean, sino que también se escuchen, y no sólo con la mirada, sino también con los oídos y con el tacto, no sólo alfabéticamente, sino auditiva y visualmente.

naa ndakèe tu'un

naa keé tu'un
ñaá ingá nuu kòò nda'vi yutu
¡tu'úngo kuí!
ñaá nchíká va'á naá
nuú so'kó ñu'un...
ràà nikitsa'á yòò tsi kuìà nuú tavía
tono itu aa tono ita
naa ndakoí tsi tàà ín ta ín tòò savi
rìi kuì kuìà tsi yòò ñaá tavago ñaá
ràà kòtò ñaá tono nisa'á kue naá tsana'á

que salga la palabra

que salga la palabra
cobijada por la sombra
¡nuestra palabra!
guardada bajo el vientre

de la tierra...
es tiempo de hacer que brote
como la milpa o la flor
que despiertan en cada gota de lluvia
es tiempo de desenterrarla y darle
vida como hicieron los ancestros

La poesía de Celerina es la de la interpelación: a sus lectores monolingües en español y a sus, probablemente menos, lectores bilingües; es todavía más una interpelación a sus lectores posibles, aquellos que todavía no conocen los sonidos y las grafías del tu'un savi.

Sus libros hablan poesía, hablan sonidos, hablan imágenes. Hablan además los diálogos entablados con largas amistades que, junto con ella, han querido acompañar el deseo por la pervivencia de la lengua y cultura ñuu savi.

yo'ó

tutsi iniyu
rìi nda'vi ini nivi
ii nuú titsí
rìi kuchatu saánso
ràà ndandata xandu
ñaá sna'á ñaá yeeyu
ràà tundo'o yo'ó sa'í kòò xiní ràà vaasa ndí'í ndivii iniyu

PASA A LA PÁGINA 15 ►

Mosquerito escarlata en un maguey, Tlajomulco de Zúñiga, Jalisco. Foto: Arturo Campos Cedillo





Nubes. Foto: Guillermo Bellinghausen Zinser

◀ VIENE DE LA PÁGINA 14

vasu saán ingáyu yó'ó tsi iniyu ñaa ndàtà...
yaaso tsaní núú iniyu nuú yu'ú tsikuaá rii unkandí nikanchíi
naná... na'á nii chinchée niyyu rii kuèè kuu tsí'iyu
yivi ndatí iniyu rii kué kunía ndakí'anyu
stakoí kòò nuú ñu'unyò tono chivii
ñaa tuu nuú tsikuaá saánsó

raíz

me siento
vacía de humanidad
duele el vientre
de tanto esperar
se abre el ombligo
cicatriz de mi existencia
la ansiedad confunde sin doblegar mi débil respiro
estoy de pie con mi espíritu quebrantada...
andamiaje de sueños caídos en el dintel de la aurora
madre... te necesito en mi agonía que no se agota
en este espacio que rompe la esperanza de extinguirme
condenada a ser luciérnaga
en esta lóbrega era

Los libros de Celerina son el retrato de un deseo. Un deseo de que su lengua y su cultura merecen espacios impresos que traduzcan la urgencia de la permanencia lingüística y cultural. Porque como ella misma escribe: “no hay que olvidar que somos caminos de palabras que vamos germinando para que la palabra florezca” (p. 7).

Sus libros son la impronta de una lucha que sigue y resiste.

Su poesía nos recuerda que el cuerpo es mutable. Con cada relectura apela a un yo que es el mismo, pero ya es otro.

tàà tsiko xini

ñaa tsakùgo kuú ndakanda nuúgo
rii ño'ó kuú ñaa sá'a takua naá koó
ñeé takua naá tsino ñaa yee
nuú ndikiso tàà kukuxigo
ndatuu tuni iòn rii kòò sa'mago
tono ñaa inga nuú titsi yucha saan tàà ndo'ó ino
naá kutuago nixi kuú tundo'o ino
ràà yee ñaa tsaán rii tsá'ún ini
kindo'ó nda'vi ini yivi
tono kiti ñaa ntsási kuii
ñaa kunchatu tsikuaá takua naa kúnú ñaa
ñaa tsákú nixi nikuso
rii ntsino nchii ichítà tí'ón

locura

la sonrisa es el movimiento sencillo

de la locura que nos anima a vivir
rasga los preludios del existir
en la cotidianidad aburrida
tatuajes en la piel descalza
bajo el río de emociones
experimentos que laceran las células
ansiedad de realidades vedadas
revuelo de vulnerabilidad
como animal enjaulado
escape nocturnal
en una carcajada sin destino
por no saber nuestro camino

Los libros de Celerina son los instantes de una conversación necesaria. Una conversación sobre una historia sistemática de opresión de las lenguas y culturas todavía hoy minorizadas en este país.

Son también las huellas de una conversación hacia el interior. Hacia la esencia de los caminos que nos llevan a la poesía, a los deseos, a los diálogos, a los silencios, a irnos para siempre, volver a casa, volver a lo que somos: palabras, palabras, palabras... Los caminos que nos llevan a, a pesar de todo, querer seguir hablando. Porque la lucha frente a las opresiones nos pasa por el cuerpo y, desde el cuerpo, se sanan, desde el cuerpo, se hablan.

ndasama

tàà mààkúga kuchaa so'ó vii yaa
tàà yaá yuyu nuú tuu
tàà mààkúga kunchee nikanchíi...
tàà kunu ñaa aa kiku ñaa tsínì nuú kue yu'ku
tàà skakí yùù kuá'a nuú kue ita tàà yòò savi
aa tàà yòò ká'ní tàà ndatsisía pàì kuaan ñaa
ñaa kunu kue ñu'nú ndikiso tàà kitsá yáá nikanchíi
saán ndakee kue chivii ràà vaasaga kuú kunchee ñaa
mààchaakuga so'ó tàà ndatsita kue tikosolili nuú tsikuaá
mitu'ún ñaa saán...
naa tsíníyü ñaa ndakú tachi ñaa tsiká nùù nuú kue yucha
tsi nuú kue yu'ku

mudanza

morir con el murmullo de una melodía
con la brisa de la madrugada
y mis ojos no vean más al sol...
hacer hermosos telares en las montañas
y tender su manto de finos hilos
en las flores de la primavera
o en verano vestir su rebozo amarillo
tejido por las abejas en los atardeceres
e ir al encuentro con las luciérnagas
y mis oídos no identifiquen

la perfecta orquesta de los grillos
que anuncian el anochecer
entonces...
sabré que he cambiado en viento que vaga por los ríos
y montañas

Y mientras tanto, aquí seguimos, aquí estamos en el camino, cada uno desde su pequeño lugar del mundo: poetas, editores, ilustradores, maquetadores, bibliotecarios, distribuidores, lectoras...

Y al final... mi deseo... es poder seguir acompañando una lucha por el cuerpo, desde el cuerpo, una lucha por el habla. Aquí seguimos, aquí estamos y ya no vamos a callar.

yo'ó inkáyu

yo'ó ingáyu... mitu'ún tsi in chivii
ñaa tuu nuú ichí tsíká tsi yu'ú tsi iniyu
yo'ó ingáyu... nche'é
nchii kuú nuú kua'an kue nivi yàtà
yo'ó náá in yuàà kani ñaa kunuyu
ràà naa kutañuu nuú xandú tsana'á...
takua màndonu'ún ñaa ndakani naá tsá'a
nixi ntsikú yivi mancha saansó
yo'ó ingáyu... tsi tachi yu'ú naá
ràà vichi naá ndachiko nuú nikindoó xandú
yo'ó stakó kue tsá'a naa ndakí'in naá ñaa
saan naa daka'in naá ñaa
nuú yutu
nuú ichí
nuú ita
nuú nditu'uso kue ñaa ndeé nuú ñu'un yo'ó
takua naa kakí nuú yucha ichanchaso...

yo'ó inkáyu

aquí estoy... sólo con una luciérnaga
que alumbró mi palabra y mi existencia
aquí estoy... buscando el camino
de mis ancestros
traigo conmigo un hilo largo para tejer
mi ombligo antiguo...
y no perder la historia
la palabra heredada desde siempre
aquí estoy... con el viento de sus voces
es tiempo de retornar al origen
para compartir nuestras huellas
y tatuarlas en cada árbol en cada camino
en cada flor / en cada ser de la tierra
y hacer que caminen en el río de la eternidad

Poemas de Celerina Sánchez en *Ini ichí*. México, Oralibrura, 2025.

LOS MUROS SE DESMORONAN

JUVENTINO SANTIAGO JIMÉNEZ

No sé por qué mi cuerpo ha estado envuelto en una tristeza profunda y parece no haber nada en la Tierra de qué alegrarme. Por ello, en varias ocasiones he tratado de escaparme de una vez por todas. La primera vez fue cuando todavía era muy joven y caí en el mundo de las drogas: una mañana desperté en los separos de la policía judicial de Pochutla. Me habían detenido de madrugada por andar caminando sin rumbo en el parque, y el principal delito era haber fumado marihuana, un “cigarrillo de guerra”, como lo llamaban los lancheros de Puerto Ángel.

Una vez que salí de allí y al ver la luz del día de aquella mañana, sentí como si hubiera resucitado, pues había sobrevivido a la sobredosis y a los hombres de justicia. Mis labios se habían quemado por la marihuana y un trayecto corto a pie me pareció una eternidad. También había escuchado sin cesar el cantar de los grillos y era como si ellos hubiesen entrado en los oídos con la intención de hacer explotar mi cabeza. Como consecuencia de esa experiencia al borde de la muerte, al año siguiente tomé la decisión de dejar de fumar.

Una década después, un segundo intento de hacer felices a los gusanos sucedió en Ánimas Trujano, Oaxaca, al oír muchas, muchas voces que decían:

–Busca un mecaval y cuélgalo de alguna trabe de la casa. No pasará nada y pronto estarás bien.

Comencé a revisar y a vaciar desesperadamente las cajas de cartón que había en los dos cuartos. No encontré ni siquiera un lazo y menos un mecaval. Enseguida, oí que afuera alguien había llegado y abrió la puerta principal. Era mi mamá.

–*Tee mtinpy* (¿Qué haces?) —preguntó.

–*Ka’t tee* (¡Nada!) —respondí.

Todavía estaba muy agitado y sentía que en cualquier momento mi corazón saldría por la garganta. Ya por la noche no lograba conciliar el sueño. Pensaba en qué sería de mí y cómo hubiera quedado mi cuerpo si ella no hubiese llegado. Pasaron los días y apareció el insomnio que me mantuvo despierto por más de dos años.

La tercera vez que traté de autodestruirme fue cuando creí haber encontrado la felicidad absoluta al ingerir muchísimo mezcal. Fue una época en que me dediqué a deambular por la Central de Abastos en Oaxaca, y en este estado etílico estuve sumergido más de veinte años, hasta que por fin abrí los ojos justo al chocar mi camioneta contra un árbol. Del cofre salía bastante humo, como pude bajé porque no respondía mi rodilla izquierda. Incluso así, me dio tiempo de escapar y entonces dejé de tomar, pero se quedó y siguió conmigo mi fiel compañera: la tristeza.

Después, un diciembre, me encerré por dos semanas en mi casa en Xoxocotlán y, mientras escuchaba el son *Bajo el cielo mixe*, traté de rastrear el origen del agobio existencial. Mis recuerdos me transportaron al mismo lugar de siempre: a la infancia, pues desde niño me resultaba insoportable convivir con las personas en El Duraznal. Para mí ese era el infierno y las palabras que decían, los gestos y los movimientos que hacían, me lastimaban. Cada vez que podía, huía.

Recuerdo que cada lunes mi tío Vidal caminaba desde Tamazulápam y llegaba por las mañanas a la casa.

–¡Jícara, jícara, jícara! —gritaba.

lba a bañarse al manantial y al regresar, decía:

–¡Café caliente, café caliente!

Sus gritos me asustaban y me escondía. Otras veces, cuando Adelina regresaba de la Ciudad de México, quería abrazarme y como no me dejaba, me perseguía. En general, no soportaba que la gente me mirara, me abrazara o quisiera platicar conmigo. Cuando sucedía, me enfermaba con un dolor de cabeza intenso.

Las actividades escolares confirmaban este malestar porque cuando llegué a estudiar cuarto grado de primaria en Cuatro Palos, el profesor Emiliano nos llevaba en la hora de educación física detrás de los salones para que compitiéramos en carreras de velocidad entre niños y niñas. Antes de que el profesor silbara y estando aún en la línea de salida, sentía cómo la sangre de todo mi cuerpo subía muy de prisa y se concentraba en mi cara. Específicamente, en mis cachetes y se tornaban rojísimos, me generaba un calor tremendo. Además, sentía sobre mi espalda todas las miradas de mis compañeros, y eran demasiado pesadas, hasta el punto de que arrastraba mis pies como si corriera en cámara lenta. Por esa razón no avanzaba y Valentina me ganaba con facilidad.

No es que no me gustara jugar, quería hacerlo solo y sin que nadie me estuviera observando. Así que nunca estuve contento ni disfruté estudiar y por las tardes huía de manera sigilosa e



Agencia de Nejapa, Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca. Foto: Damián Dosíelo

iba a mi casa. Respecto al internado de Reyes Mantecón, los alumnos jugaban fútbol y tampoco me gustaba andar persiguiendo y pateando un balón. Lo que verdaderamente me gustaba era imitar a los luchadores, porque se trataba de pelear de uno a uno, de cuerpo a cuerpo.

Entonces, jugaba a las luchas con mi primo Dagoberto, y aunque al final nos peleábamos de a de veras, al menos nos divertíamos un momento y podía ser yo mismo. Tanto era mi afición a la lucha libre, que una tarde de 1991 entré a la arena San Francisco en Oaxaca para ver a Tinieblas y a Alushe.

Mientras terminaba de escribir estos recuerdos, un sábado viajé a El Duraznal después de más de cuarenta años, y lo que alguna vez fue nuestro ya no existía. La casa donde alguna vez jugué ya no tenía techo; el viento se lo había llevado quién sabe adónde. Mi abuela Josefa y mi tía Teresa, quienes me cuidaron de niño, yacían tres metros bajo tierra. Los muros de lodo y piedra se deshacían lentamente, y cuanto más los miraba, más sentía que mi vida también se desmoronaba ■

JUVENTINO SANTIAGO JIMÉNEZ, escritor mixe (ayuuuk), originario de Tamazulápam, Oaxaca.

Mary Iuit
(maya peninsular)

CHAK K'ÁAN

K'a'ajsaje' jump'éeel chak k'áan,
u to'omaj sak che'ej,
kanp'éeel u boox sajkilil,
yéetel u ya'axiil k ch'i'ibal,
u t'úut'ulbejlil u ch'a'ik muuk' wíinik
ku méek'ikubaj tu suumil u tuuch.

U noj ba'alile' ku náak'al tu puksi'ik'al,
u yoochel u juume',
u tsikbal in chiich, in nool
yéetel máax ts'o'ok u suut tu tséel Yuumtsil.

U síijil máak ichil jump'éeel xa'anil naje'
u póopil tia'al jump'éeel píik'il sáansamal,
u sáasilil u jít'il u k'ab in chiich tu k'ab u yáabil
beey kéen xi'iko'ob k'óoben u tséent u wi'ijil kaambalo'.

Ti' kéen u t'óop's u na'at yéetel patbil waaji',
u p'i'ilil u paakat yéetel u chokojil chukwa',
tumen chuun k'áak'e' u chakjole'enil puksi'ik'al.

Yaan xan u mooyil tia'al u t'iinik k'áan in nool,
tu'ux ku je'elsik u meyaj,
u t'uube' u najil u xook u yáabil,
ti' ku nupik u paakat yéeteli',
xuuxubk'aytbil u beetik u wenel,
lelo' mina'an k'aba' u ti'a'alintej.

U báaytik u táan u poole',
ts'a' múuk' tia'al áalkab ich ch'iich'il tuunich,
u tsikbale' ts'ak tia'al kéen lúubuk u yóol,
nojoch u kúuch tuláakal ba'ax le táabsajo',
tak u ch'iijil máake'
bachajal ku meentik beey u túumbel lool k'óopte'e'.

Kéen máanak jayp'éeel ja'abe'
ku yilik máak bix ts'o'ok u láaj bin láak'tsil,
chéen ba'ax ts'aka'ane' leti'e' janalo', leti'e' k'áayo',
leti'e' noj tsikbal sibtech ta paalilo',

Ba'ax túun unaj u meentik wíinike'
u líik'sik u muuk'
u ka' ts'aik u kuxtal
le nukuch k'a'ajsaj pata'ab ichil u jobnelo',
u k'ajlay maaya wíinik, ma' chen u múuk'in ch'i'ibali',

U yóol Yuum cháak bíin jóoyabtik a nojochtal,
u t'aan Yuum iik' bíin xíitik ta na'at,
u sáasilil Yuum K'iin bíin suutnak a paakatil,
u tséentaj Yuum K'áax bíin wi'ijchak ta kaambal.

HAMACA ROJA

La memoria es una hamaca roja,
lleva envuelta una sonrisa,
esconde sus cuatro negros temores
en nuestro verde linaje,
es vereda donde llena el hombre su fortaleza,
ahí abraza su cuerda umbilical.

Su esplendor alcanza su corazón,
el sonido de su voz,
es la palabra de mi abuela, mi abuelo
y de quien ha regresado al lado de Yuumtsil.

El nacimiento en una casa maya,
es el petate de un amanecer cada día,
es la luz que teje las manos de mi abuela en las de su nieta,
así vamos a la cocina a alimentar al hambriento aprendizaje.

Florece como tortilla formada con las manos,
despejará su mirada con un chocolate caliente,
junto al fogón todo corazón enrojece.

Existe un espacio para la hamaca de mi abuelo,
ahí descansa su trabajo,
su hamaca es la escuela de su nieta,
ahí emparejan su mirada,
ahí convocan a murmullos el sueño,
eso aún no tiene nombre en este mundo.

Cuando pasa lentamente sus manos sobre su frente,
empodera su caminar entre piedras afiladas,
su palabra sanadora previene la desesperanza,
el poder de ese hechizo trasciende
hasta en la más larga vejez,
se cosecha como la fresca flor de siricote.

Cuando pasen algunos años,
los hermanos y hermanas se van,
pero queda el guiso y la canción,
son las palabras sembradas en tu niñez.

Lo que debe hacer una persona con honor,
es levantarse con fuerza,
volver a crear vida,
los grandes aprendizajes que lleva en su carne
es memoria maya, no es una simple voz.

El poder de Yuum Cháak te alimentará con la lluvia,
la palabra de Yuum iik' florecerá en tu razón,
la luz de Yuum K'iin será tu mirada,
el alimento de Yuum Cháak será hambre de tu aprendizaje.

SEÑORA 6 MONO

DEL PASADO PROFUNDO AL PASEO DE LA REFORMA



Estatua de la Señora 6 Mono en el Paseo de la Reforma. Foto: Hazel Cárdenas / Presidencia

OMAR AGUILAR SÁNCHEZ

El 17 de enero de 2025 en un acto oficial la presidenta de la República, doctora Claudia Sheinbaum Pardo, develó seis esculturas de mujeres “indígenas” en el Paseo de la Reforma, en la Ciudad de México. Si bien hay mucho que reconocer en este acto, también mucho que cuestionar, como los términos de “indígena” o “México antiguo”, dado que ambos están intrínsecamente vinculados con los procesos de colonización y el nacionalismo, fundamentados por narrativas de discriminación, racismo y exclusión, procesos dolorosos para los pueblos mesoamericanos pasados y presentes, de los que derivan muchas de las condiciones actuales para estos.

Entre estas figuras, está la representación de una *ñā'a Nuu Savi*, “mujer del pueblo de la lluvia”, de la Señora 6 Mono, heredera al *yuvui-tayu* —equiparable a una ciudad-Estado— de Añute, hoy Magdalena Jaltepec, en el estado de Oaxaca, y quien viviera en el siglo XI. Gobernante de la que conocemos su historia a través de los pocos códices que sobrevivieron de la cultura *ñuu savi* —más conocida como cultura mixteca por su denominación en náhuatl y posterior castellanización—, como lo son el *Códice Tonindeye* (Nuttall), el *Códice Iya Nakuaa I y II* (Colombino-Becker) y principalmente del *Códice Añute* (Selden).

Es la descripción y representación de la Señora de Añute lo que nos llama la atención y de lo que quiero tratar aquí. En la página oficial del gobierno, en la presentación del Año de la Mujer Indígena en enero de 2025, encontramos esta descripción: “En representación de la mujer mixteca: Señora 6 Mono (Señora mixteca de Huachino), quien luce un tocado tradicional de la cultura mixteca y un sencillo colgante inspirado en el estilo propio de esa región de Oaxaca”.

Sin embargo, llama la atención la no correspondencia de la imagen y escultura develada con lo que son los atributos representativos de una *ñā'a ñuu savi* y particularmente de la Señora 6 Mono, tanto por lo que conocemos de ella en los códices como de las expresiones culturales contemporáneas del pueblo *ñuu savi*, a la que pertenece, específicamente en su atuendo, tocado y sobre todo de las características propias de sus nombres distintivos “Quechquémitl de la Serpiente Emplumada” y “Quechquémitl de la Guerra”. Entonces, si la intención era representar a una cultura, la cultura *ñuu savi*, y a una persona en específica, la Señora 6 Mono, ¿por qué no se respetaron los símbolos que incluso hoy podemos apreciar en las comunidades del *Nuu Savi*? ¿Quién definió su traje y tocado? Quienes la recrearon, ¿conocen la cultura y la comunidad de donde ella procede? ¿O se está interpretando, nuevamente desde la mirada externa, su imagen y estética? ¿Qué nos dice esta narrativa sobre los roles de poder, conocimiento y apropiación del pasado?

Sobre tal descripción, éstas son mis anotaciones. Sabemos con gran precisión que la *Iya Dze'e Nuu Nuu*, nombre propiamente de la Señora 6 Mono en el lenguaje ceremonial, es descendiente de los *iya* de Añute, los *iya* o *yaa* son seres deificados que gobernaban en las distintas unidades políticas del *Nuu Savi* en tiempos anteriores a la colonia. Su glifo toponímico consta de un cerro de arena y en el *Códice Añute* —depositado hoy en día en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, en Inglaterra— contiene la historia genealógica de su familia desde tiempos primordiales hasta décadas después de consumada la conquista española. Ella vivió en el tiempo del también conocido *Iya Nakuaa Teyusi Nāña*, “Señor 8 Venado Garra de Jaguar”, con quien se sugiere una historia sentimental y trágica. La señora se llama 6 Mono por su nacimiento en este día en la cuenta calendárica ritual de 260 días. Además de su nombre calendárico también se le asignaba un segundo nombre, o sobrenombre, que derivaba de cuestiones más cultura-

PASA A LA PÁGINA 19 ►



Tocado con nde'e “tlacoyales” de la comunidad de Nuu Tyikua'a, hoy San Pedro Jicayán. Fotografía de Raquel Hernández

Quechquémitl en la exposición permanente sobre Textiles en el Museo Nacional de Antropología. Fotografía de Omar Aguilar Sánchez





Trenzas ricamente adornadas con sus nde'e en las mujeres del municipio de Santo Tomás Ocotepec



La Señora 6 Mono "Quechquémitl de Guerra" en el Códice Iya Nakuaa I (Colombino)

◀ VIENE DE LA PÁGINA 18

les y cualidades propias de la persona. El primer sobrenombre que recibió fue *Xikin Koo Yoso*, "Quechquémitl de la Serpiente Emplumada", y después de actos de valor y guerra donde defendió su honorabilidad fue también nombrada como *Xikin Yeku*, "Quechquémitl de Guerra"; es aquí donde consideramos que el atributo más identitario de ella es el *quechquemitl*, una prenda muy representativa en los pueblos mesoamericanos, lo que no se plasmó expresamente en su escultura, y aunque en la comunidad misma esta prenda ya no se usa, sí podemos apreciarla en otras culturas contemporáneas, teniendo ejemplares magníficos en la exposición permanente sobre Textiles en el Museo Nacional de Antropología.

Otra característica importante de la representación de la *Iya Dze'e Nuu Nuu* es su tocado, un peinado semejante al usado en la comunidad de San Pedro Jicayan, *Nuu Tyikua'a*, en la región del Nuu Savi denominada *Je'e Andivi*, "al pie del cielo", en la Costa de Oaxaca.

Así mismo, vemos que sus trenzas están ricamente decoradas con nde'e, "tlacoyales", muy comunes a lo largo y ancho de las comunidades del Nuu Savi y de muchos pueblos originarios, que adornan y embellecen a las *ña'a Nuu Savi*, "mujeres del pueblo de la lluvia".

Como se puede apreciar, estos tocados no corresponden con lo "extravagante" del tocado en la escultura, que más bien parece un turbante; lo mismo aplica para su calzado, que no corresponde con lo que conocemos históricamente. Como último detalle, podemos señalar la falta de iconografía propia del Nuu Savi en su atuendo en la representación oficial, es decir, no contiene grecas ni trazos geométricos que aparecen frecuentemente en los huipiles tanto antiguos como contemporáneos y que es muestra de una continuidad cultural, lo que no expresa el xoo o enredo de la escultura develada de la *Iya Dze'e Nuu Nuu*.

Así, concluimos que faltó conocimiento de la cultura, iconografía y los identificadores personales en la representación de la imagen oficial y escultura de nuestra ancestral, *Iya Dze'e Nuu Nuu Xikin Koo Yoso Xikin Yeku*, "Señora 6 Mono Quechquémitl de la Serpiente Emplumada y Quechquémitl de Guerra".

Su imagen y escultura, como símbolo cultural de valentía y resistencia del pueblo nuu savi, pudo definirse mejor iconográficamente y estéticamente, pero sobre todo culturalmente, lo que permitiría una mayor identificación con la cultura, lengua y pueblo al que perteneció, y más aún, con las *ña'a Nuu Savi*, "mujeres del Pueblo de la Lluvia" ■

OMAR AGUILAR SÁNCHEZ, investigador del Nuu Savi.



La Señora 6 Mono "Quechquémitl de la Serpiente Emplumada y de la Guerra" sentada con su esposo el Señor 11 Viento Jaguar Sangriento. Códice Añute



Tocados con nde'e en el Códice Tonindeye (Nuttall)



Detalles con grecas en el enredo de la Señora 7 Lagarto en el Códice Tonindeye Lado 2

SINCRETISMO Y DISRUPCIÓN

LA PUGNA POR EL ESPACIO SOCIAL TEPOZTECO

HORACIO SOCOLOVSKY AGUILERA

La memoria de la representación del Reto al Tepozteco, descendiendo desde el Bautisterio de Axitla y avanzando alrededor del primer cuadro del municipio de Tepoztlán en septiembre de 2022, tiene un particular peso, una mayor permanencia que la de años más recientes. Quizá se deba a que ese año fue que apenas pudieron ser reanudadas incontables actividades festivas en todo el país, tras la pandemia que hizo que el mismo pueblo cerrara sus principales accesos. Había no solamente una suave y difusa luz ese nublado 8 de septiembre, que iluminaba de forma particular los rostros de las y los tepoztecos que participaban en la tradicional procesión circundando el zócalo, sino que esa luz complementaba un visible sentido de peso en sus expresiones, quizá dado por la sensación que traía el retorno —tras dos años de ausencia— de las representaciones con nutrido tránsito de participantes y espectadores sobre las calles, reencontrándose en el caminar en silencio y en mirarse nuevamente en la recreación del más profundo y fundacional de sus sincretismos, luego del muy largo y asfixiante confinamiento.

El actor que da vida a Tepoztécatl, hijo de Mayahuel, avanzaba en la representación en la que, ya convertido al catolicismo en el Bautisterio de Axitla por los frailes dominicos, portando el hacha de cobre y flanqueado por las doncellas, caminaba acompañado del sonido del teponaztli y el perfume de los sahumeros hacia el escenario donde lo esperaban representados los señores de Oaxtepec, Cuauhnáhuac, Tlayacapan, y Yautepec, para lo cual rodea el primer cuadro municipal para llegar a las tarimas montadas en la plaza cívica. Desde ahí y desde calles aledañas era inevitable, tanto para espectadores como para intérpretes de la representación ese septiembre, observar que la bestia de la gentrificación ya había logrado mostrar más furtivos avances, en la forma de más cantinas y “terrazas” de venta de alcohol en locales que antes albergaban papelerías, fondas, o pequeñas tiendas familiares.

Indudablemente, la gestión que había empezado unos meses antes ese mismo año, la del edil David Demesa, se caracterizó por la llegada de múltiples bares nuevos imponiéndose y modificando con abyecta ferocidad el espacio social, muy posiblemente aprovechando que la atención, tanto popular como administrativa, se encontró por largo tiempo puesta más bien en las medidas de contención y mitigación del coronavirus. Los negocios de venta de alcohol, de propiedad fuereña en su mayoría, supieron aprovechar rastreadamente esa ventana de oportunidad para instalarse, valiéndose también de la corrupción municipal, incluso en directa colindancia con dos de las principales e históricas escuelas del municipio, la Primaria Escuadrón 201 y la Secundaria Jesús Conde Rodríguez.

Es ese el sentido de contraste entre la tradición sincrética, representada en la ceremonia de ese día por niñas, niños, adolescentes y adultos, sumando un total de aproximadamente 200 personajes dando vida al relato del Reto, que colinda en el mismo espacio con la disrupción mercantil destructiva de los multiplicados y escandalosos bares, algunos de franquicia fuereña. La franca facilidad en términos prácticos que representa la venta de bebidas alcohólicas de



Reto al Tepozteco, ceremonia en Tepoztlán, Morelos. Foto: Horacio Socolovsky Aguilera

rápida preparación —ya que no requiere de mayor manufactura o complejidad culinaria— se fue multiplicando los últimos años también en la forma de puestos no fijos a lo largo de las calles Revolución de 1910 y Avenida del Tepozteco, a todo lo largo de esta última con mesas y carpas improvisadas para venta de cerveza cubriendo y dejando un rastro de basura incluso en todo el primer tramo de ascenso al cerro, donde se encuentran basamentos de hallazgo aún relativamente reciente (2010), y también a costados del mismo Bautisterio. Los comerciantes de Axitla tuvieron así una fractura que se fue abriendo gradualmente al pasar prácticamente la mitad de ellos de su giro tradicional de venta de artesanías a la venta de bebidas alcohólicas en el mismo sitio de ascenso.

Tal cisma eventualmente llegó a tener un efecto búmeran casi trágico, ya que durante el Carnaval de 2023, la madre de una de sus dirigentes sufrió una puñalada no letal por una persona precisamente en estado de ebriedad durante una trifulca. La proliferación del alcohol como negocio pronto y fácil comenzaba visiblemente a golpear de regreso a los propios habitantes.

De forma aún más alarmante, a lo largo de los últimos años, hasta el finalizado 2025, ha aumentado la incidencia de suicidios en el municipio, incluyendo suicidios adolescentes, así como de ancianos. Padres de familia, que han incluso recurrido a grupos de ayuda para manejar la angustia que esta creciente casuística ha traído, subrayan que indudablemente

la proliferación del alcohol en el municipio juega un papel, al ser una entrada hacia el uso de otro tipo de sustancias por las y los adolescentes tepoztecos. Es ahí donde el recuerdo de los rostros de niñas, niños y adolescentes participando en aquella representación de septiembre de hace tres años, portando las copaleras, sahumerios y flores en la procesión recreada, se vuelve un recuerdo que se fija con más peso y gravedad, como manifestación de una juventud tepozteca que hereda orgullosa su tradición ritual e iconográfica, pero que en ese particular año era ya acompañada también por un inevitable y creciente sentido de alarma, dadas las fuerzas de cambio disruptivo que continúan insistiendo en su avance. Una pandemia termina, pero otra continúa como feroz miasma, amenazando cada vez más la identidad original del espacio, con angustiante daño a la juventud; la pandemia del alcohol. El sentido de pertenencia de las y los jóvenes tepoztecos por el abrazo y herencia de sus tradiciones es amenazado en el espacio por la llegada y el insulso vacío de significación que traen consigo los negocios de anodino y desenraizado vicio.

La atención por parte de los niveles estatal y federal de gobierno hacia el fomento turístico de los pueblos pone el foco, lamentablemente, en la derrama económica, a través de estrategias “llamativas” artificiales, lejanas de la identidad orgánica y de auto-determinación de los pueblos, barrios y colonias. Se colocan los nombres de cada municipio, incluido el de Tepoztlán, con enormes letras de chillantes colores, a modo de “marca” omnipresente y homogeneizante en el país, del mismo modo que se maneja la también “marca” o denominación “pueblos mágicos”, para ser promocionada cual producto en publicidad turística electrónica e impresa, pero poca de esa atención es provista para lograr una mitigación real de la naturaleza etílica del turismo que llega cada fin de semana. El actual edil tepozteco, Perseo Quiroz, sólo tras peticiones firmadas por miles de pobladores, ha cerrado varios de los comercios de venta de alcohol de la cabecera municipal, pero lo hace de manera selectiva, con varios de éstos, en particular los más grandes y lujosos, de propietarios fuereños o políticos, operando aún impunemente en proximidad directa con las escuelas municipales.

Es esta la batalla que sigue librándose, con la identidad misma de la cabecera municipal tepozteca constantemente amenazada de ser lentamente sustituida por cantinas que se multiplican, por el reciente intento de retirar de su histórico recinto a la Secundaria Jesús Conde, construida originalmente por la comunidad en Coatequitl, y ahora también por la insistencia de retirar a comerciantes en pequeño de alimentos de la plaza cívica, donde por generaciones han realizado su trabajo de usos y costumbres desde hace más de sesenta años, tras querer imponerles un nuevo mercado que fue desde el principio un proyecto apresurado, no consensuado y con múltiples riesgos de inundación y dudosas rutas de escape. El Ayuntamiento hoy favorece que marcas y patrocinadores con nombres en inglés promocionen eventos —también con nombres en inglés— en la plaza cívica, en sustitución de la tradicional venta de maíz, flores, itacates, tlaxcales, frutas, hortalizas, granos y alimentos preparados tradicionales, con el argumento usado por el propio edil de que los pequeños comerciantes originarios “afean la plaza cívica” y son “una mafia”.

La juventud tepozteca, sus niños y adolescentes, en los años que transcurren, observan la aceleración de una disruptiva fractura que azota a su municipio y les es presentado el futuro desafío de afrontarla en su más exacerbada y amenazante forma, que hace un escaso par de décadas sus antepasados no conocieron. Es por ello que el recuerdo del peso de las miradas de las y los tepoztecos más jóvenes participando en la preservación y recreación de su más característica herencia sincrética trae consigo siempre un recuerdo visual indeleble de renovada resistencia ■

HORACIO SOCOLOVSKY AGUILERA, fotógrafo, documentalista, y preservador del acervo antropológico “Gerardo Aguilera Cornejo”. Colabora en *La Jornada Morelos*.



Reto al Tepozteco, ceremonia en Tepoztlán, Morelos. Foto: Horacio Socolovsky Aguilera

SUEÑO INDÍGENA

JANETH JACOBO HERNÁNDEZ

Desde que era muy pequeña me preguntaba cómo mi padre y mi madre podían darme un plato de frijoles. Ellos no sabían leer ni escribir, vestían con prendas de manta y huaraches de piel. Ansiaba tener estudios para sacarlos adelante, iba con mi padre al campo todas las mañanas, ayudaba a matar las plagas de la milpa, cuidábamos los frijoles, chile y calabaza; después de ayudarlo un poco me gustaba ir a cortar chiltepín y algunas calabazas para ir a venderlas con mi gente. Me gustaban unos tenis de Barbie que prendían al caminar, una vez mi padre me dijo: “Si los quieres debes trabajar duro para obtenerlos”. A él no le alcanzaba para darme unos, así que con las ventas juntaba mi tostón en un jarrón de barro, recuerdo que me costó tres meses para poder juntar lo que costaba.

Desde las seis y media de la mañana caminaba con un par de huaraches y una mochila hecha con hilo de pita rumbo a la primaria de mi pueblo. Recuerdo haber sido una niña muy competitiva en las aulas, sabía que mi acento totonaco no ayudaba tanto, pero aprendí rápidamente el español y me convertí en la mejor rival de esos compañeros que lo hablaban fluidamente viniendo de familias ricas. Me quedaba viendo sus zapatos negros y limpios, con uniformes planchados, mochilas nuevas y desayuno exquisito. Pese a todo, los frijoles que me ponía mi jefecita no sabían mal y podían darle combustible a la panza para que el cerebro siguiera pensando.

Pasaron nueve años y la que era mi casa ya no lo era, tuvimos que mudarnos a otro lugar, nos habían echado de ese terreno prestado. Recuerdo no haber comido dos días seguido me rugía la panza y no podía pensar en otra cosa que no fuera en comida, ¡esto no podía estar ocurriendo! Cuando mi padre por fin había logrado juntar un puño de tostones tenía que gastarlo buscando un lugar donde vivir. Una mañana siendo lunes llegué a la secundaria, yo era la abanderada, esa vez mi uniforme estaba un poco manchado por la mudanza, la profesora sin pensarlo dos veces me destituyó de la escolta y me dijo: ¡Ve a formarte, traes mal el uniforme y no te quiero así! No pude decir ni una sola palabra.

Cuando pasé a la prepa me enamoré de la biología y dejé a un lado los números. Entiendo que me había preparado toda la vida con ellos, que desde los cinco años ya me sabía las tablas de multiplicar y otras operaciones adyacentes, pero las ciencias naturales no se comparaban a las ciencias exactas. Me pasé tres años estudiando a los animales, plantas y el cuerpo humano. Pude ingresar a la universidad en la carrera de enfermería; claramente observaba la complejidad, pero no sólo estaba enamorada de las ciencias, a ésta la amé.

Concluyendo la carrera me estancué un poquito, no conseguía el título universitario, estaba pasando por momentos complicados que me frenaban económicamente y emocionalmente hasta que el momento llegó: al inicio de año me dieron la noticia, ya podía obtener mi título por todo ese esfuerzo. A veces llegamos a pensar que es imposible, que no somos capaces de conseguirlo, que nos hace falta dinero o no somos acreedores de nuestros sueños, que viniendo de una familia indígena no podemos estallar de victorias; no te niego, es complicado y teniendo raíces de pueblo se vuelve más complejo. Nunca olvides aquella niña o niño que se paraba a la luz de la luna mirando las estrellas, pensando si podía ser una de ellas ■

JANETH JACOBO HERNÁNDEZ, originaria del municipio totonaca de Zozocolco de Hidalgo, Veracruz.

MURO CONTRA NUESTRO ALIENTO

Nathalie Handal



Madre e hija, 2019, óleo sobre tela de la artista palestina Malak Mattal

Cada día, una hora más cruel—
 la esgrima de corazones apenas palpitando,
 el pálpito de hojas en nuestros jardines secos
 el calor en Gaza, en Jericó,
 manteniendo sueños que jamás tuvimos tiempo de recordar
 una anciana intentando revivir
 cualquier fantasía posible, otra
 pensando en su esposo
 perdido en lo inimaginable—
 hombres sobre alambres de púas que dejan
 de responder cuando gritamos sus nombres,
 demasiado atareados —intentando cruzar el punto de inspección,
 los soldados el día la noche
 mientras otros beben té,
 las mujeres hablan de toques de queda,
 mientras una madre pregunta
 qué le dirá al niño que lleva adentro
que ella desearía que no viniera

Somos testigos del octubre en llamas,
 y cada mes siguiente
 es igual, las calles
 por las que caminamos nos recuerdan
 quiénes somos y lo que ellos
 jamás harán de nosotros...

retratos humanos en esquinas
 que olvidamos mirar u olvidamos alcanzar...
 fotografías pegadas en muros como si
 pertenecieran a ninguna parte
 un novio y una novia forzados a casarse
 en cualquier lugar menos donde era debido,
 y aun así, seguimos preguntando:
 cuál victoria apaga las velas
 cuál mar habla de otro mar

Aun si levantan el muro
 más allá de nuestro alcance
 sólo conocemos un hogar,
 aun si cada vez tomamos rutas distintas
 los árboles nos guían, el viento nos guía
 el sol y la luna nos guían
 y cuando llegamos hallamos los libros
 que no podemos dejar de leer, los bordados
 hechos por los refugiados, la cocina
 donde vivimos nuestras vidas—
 una propuesta de matrimonio una muerte un nacimiento—
 y cada día mientras colamos nuestro café
 nos saludamos adecuadamente
 y expulsamos el muro de nuestro aliento.

NATHALIE HANDAL, palestina y libanesa nacida en Haití en 1969, es poeta, narradora y dramaturga, ha vivido en Europa, Estados Unidos, el Caribe, Latinoamérica y el mundo árabe. Traducción de Beverly Pérez Rego, tomada de *Prometeo –Revista Latinoamericana de Poesía*, núm. 86-87, julio de 2010 (disponible en: https://www.festivalde-poesiademedellin.org/es/Revista/ultimas_ediciones/86_87/handal.html), publicada también en *Poesía palestina. Poetas palestinas*, Alcaldía de Caracas, Fundación para la Cultura y las Artes, Venezuela, 2015 (disponible en: https://fundarte.gob.ve/web/wp-content/uploads/2016/03/libro_poesia-palestina.pdf).

DE ITUNDUJIA A LA INSURGENCIA

Wenceslao José García.

Un revolucionario surgido del Ñuu Savi,

Francisco López Bárcenas,

Editorial Petricor, 2025

Empecé a leer el libro *Wenceslao José García. Un revolucionario surgido del Ñuu Savi*, escrito por el ñani Francisco López Bárcenas, en una noche de desvelo, bajo la lluvia de octubre y con algunas tazas de café. La portada del libro remite a la última fotografía del preso político 323352, quien después de 50 años sigue desaparecido. El rostro delgado, cabello negro, peinado, sereno, mira fijamente a la cámara. ¿Con rabia, impotencia, frustración? O quizás con la resignación de no haber cumplido el deber y caer en las garras del enemigo. Estaba preso y sometido a proceso penal y posteriormente desaparecido por el Estado mexicano.

El ñani Francisco desarrolla en cinco capítulos la historia de este revolucionario. Entrelaza la historia y la crónica; el testimonio y el trabajo documental en archivos; la revisión historiográfica de textos escritos sobre la guerrilla en la década de 1960 y décadas recientes; incorpora fotografías, documentos personales y datos que compara con otros investigadores y estudiosos del tema.

López Bárcenas nos remite a conceptos desde la lengua y la cultura del Ñuu Savi. Nos ubica en el espacio social y el territorio donde se gesta la lucha de Wenceslao José García, un Tá Savi, hombre de la lluvia, de Itundujia, Oaxaca, que hasta hace poco estaba ignorado, en el silencio. Con esta obra surge su nombre de las tinieblas y el inframundo del olvido y la memoria. Nos recuerda a todos aquellos que fueron olvidados, desaparecidos y quedaron en el camino por la justicia y libertad.

El rebelde o revolucionario no nace. Se hace a partir de una realidad social concreta y condiciones objetivas; de las injusticias, miseria, la falta de democracia, la violación a los derechos humanos, el autoritarismo del poder, la violencia del Estado, como sucedía en esa época. Basta con dar una ojeada con las luchas históricas en el Ñuu Savi, bastión histórico de sendas hazañas de gloria escritas por el pueblo. ¿Qué fue lo que movió a este hombre de la lluvia a inmiscuirse en la lucha insurgente? Nació en un pequeño pueblo. Entre la ocotera, los encinos, los manantiales y el territorio de vida. ¿Por qué quiso ofrendar su vida por un país y mundo mejor?

En el proceso de formación de Wenceslao coincide la fuerte tradición comunitaria como lo fue su formación básica en la niñez y adolescencia. Ser hombre o mujer de la lluvia implica principios como el respeto, honrar la palabra, el servicio comunitario, el trabajo familiar y colectivo que otorga un nombre, rostro y membresía en la comunidad. Es participar en la fiesta, la siembra de la milpa, conocer las creencias, costumbres y cosmovisión. Conocer el territorio, la historia a través de las narraciones de los ancianos. Fue así como Wenceslao se enteró que José María Morelos estableció su campamento en los cerros cercanos de su natal Itundujia en la época de la Independencia. Ese contexto forjó, nutrió y aleccionó a Wenceslao. Además del frío de la Sierra, el hambre en el estómago, la falta de servicios básicos, el extenuante trabajo, y una y otra vez la misma historia de derrota de los pobres, los de abajo. Los valores comunitarios que asumió lo forjaron como persona y posteriormente los aplicó en su militancia política revolucionaria posteriormente.

Desde su nacimiento, asistido por parteras, posteriormente las confusiones con su nombre, las fechas y los

vericuetos de su nombre oficial marcaron el andar de Wenceslao. Era la década de 1960 y la desigualdad social latente. Cuando ser indígena y oriundo de un pueblo originario era —y aún es— ser presa del racismo y la exclusión social.

Su peregrinar fue de Itundujia a Chalcatongo.

En la primaria, por sus cualidades y disciplina escolar fue a saludar al presidente Gustavo Díaz Ordaz. Ingresar a la normal le dio lecciones y gradualmente la “toma de conciencia” con la lectura de libros rojos, prohibidos y censurados. Pero el trasfondo es que se asume y provenía de un sector. El de los olvidados, los negados, los nadie, los sin rostro, los excluidos, los que no aparecen en la historia, los que no figuran en las estadísticas, más que referencia de atraso, números en la miseria, pero para su gente y comunidad sí existen como héroes comunitarios, en la memoria.

No importa el nombre, seudónimo, sobrenombre o apodo. Lo importante, la lucha, el objetivo, el silencio, la clandestinidad, el estudio, la disciplina y cambiar el orden social. De la escuela normal dio un salto cualitativo a la incorporación a la guerrilla. La derrota del movimiento por la defensa de la escuela donde estudiaba lo alentó más. Los contactos con miembros del Movimiento Armado Revolucionario y la Liga Comunista 23 de Septiembre lo hicieron tomar “conciencia” y derivó de la lucha cívica a la insurgencia. Del pensamiento indígena y su formación comunitaria se introdujo en la disciplina militante y la lectura profunda de teoría revolucionaria. Del activismo social estudiantil a los círculos de estudio para luego ser contacto, responsable, compañero, camarada, cuadro revolucionario, insurgente y comandante. Una meteórica carrera en la lucha. En cinco años de militancia se entregó de lleno y de tiempo completo a las actividades por la búsqueda de un país mejor. En las filas del MAR y la LC23S se ganó a pul-

so su lugar y también mantuvo serias y profundas diferencias. Hubo desencuentros.

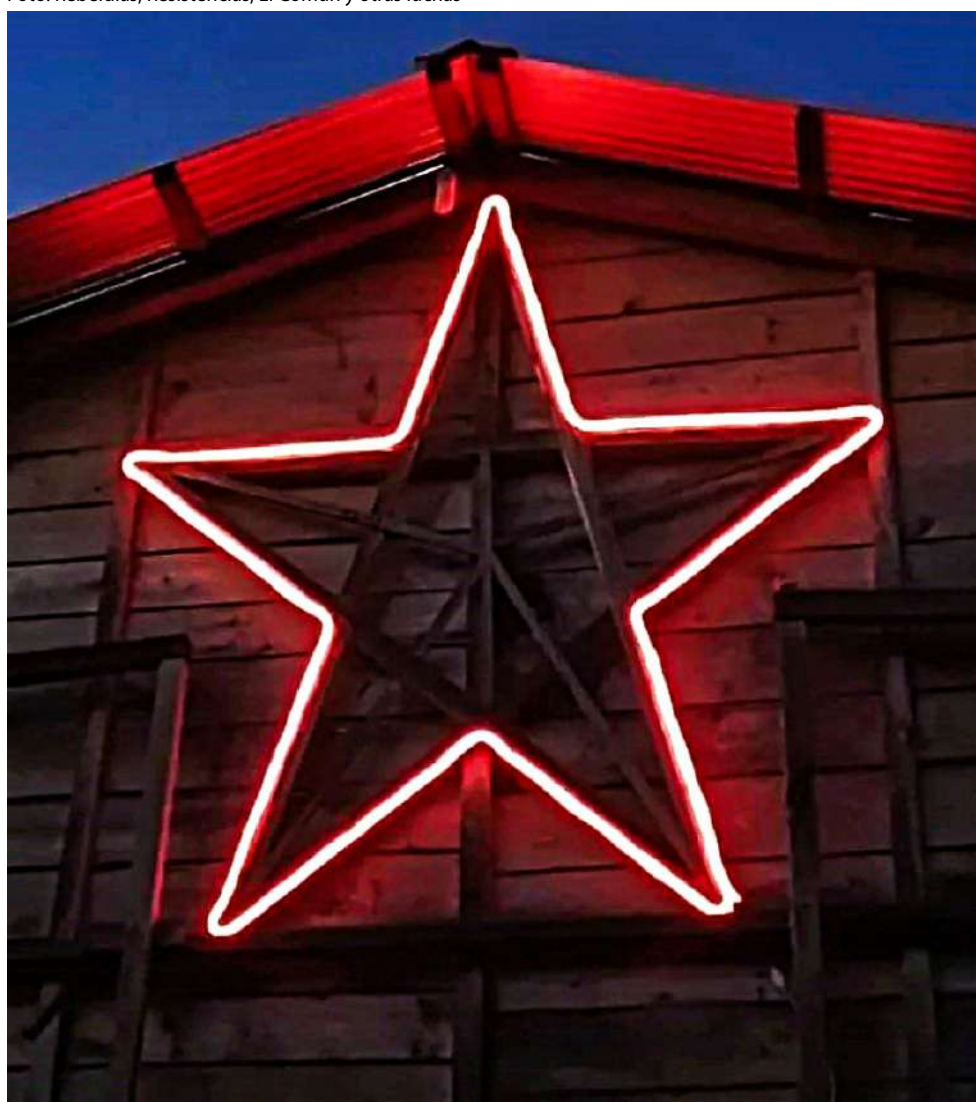
Las condiciones sociales, la derrota, la toma de conciencia, el análisis de la realidad social, las injusticias y las vías cerradas para la democracia en México lo hicieron abandonar todo y quemar las naves. Su familia perdió contacto con él. Callado, disciplinado, observador, estudioso, como lo recuerdan algunos de sus compañeros de armas. En el Ñuu Savi “la palabra es de respeto y se sostiene hasta el final”. Wenceslao, sabedor de ello, se mantuvo firme en la lucha y llegó a ocupar puestos estratégicos en el escalón revolucionario. Un militante atípico. Prefería el trabajo de base comunitario antes que la acción y el academicismo teórico. La mística de su lucha se fundó en el trabajo colectivo comunitario. De ahí su vinculación con Lucio Cabañas, con quien estableció contacto y coincidía en su trabajo militante. También hizo la traducción de conceptos revolucionarios a su mundo cultural del Ñuu Savi y su lengua. La lucha de clases, el proletariado, el materialismo histórico, el Estado y otros términos los comprendió y tradujo y comprendió.

La lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido, escribió Milan Kundera. Con este libro sobre Wenceslao, se recupera la memoria de un hombre de la lluvia que luchó. Es también una invitación a recuperar la memoria colectiva de los héroes comunitarios, de mujeres y hombres que defienden la tierra, el agua; de aquellos sabios y sabios, de parteras, curanderos y personas que hacen la historia. Es recuperar *Ña ni kuu xina'a* / Lo que pasó hace mucho. Es importante escribir para no olvidar, recuperar los testimonios y recurrir a todo para contar. Somos contadores de historia y no olvidar las luchas de los hombres y mujeres de la lluvia como Wenceslao, otras y otros ■

JAIME GARCÍA LEYVA

Huajuapán, Oaxaca, octubre de 2025

Exterior del Cine Comunitario Zapatista “La Ballena”, Caracol 11 Tulán Ka’u, durante el Segundo Festival de Cine “Puy ta Kuxlejalitk”, 2019.
Foto: Rebeldías, Resistencias, El Común y otras luchas





La comisión sexta del EZLN durante la reunión “Semillero de pirámides, de historias, de amores y, claro, desamores”, 26-30 de diciembre de 2025, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Foto: Santiago Torrado

“YA SE MIRA EL HORIZONTE” DEL COMÚN Y LA NO PROPIEDAD

Oventic, Chiapas, 1 de enero de 2026. “Estamos confirmando que vamos a seguir esta lucha pero con el horizonte del común donde no queremos propiedad, porque eso nos ha hecho (que) estemos divididos”, espetó el vocero del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), subcomandante insurgente Moisés, durante la madrugada y previo al baile popular en conmemoración al 32 aniversario del levantamiento indígena de 1994.

La niebla se espesó y la temperatura cayó, las botas de un centenar de milicianos y milicianas de gorras verdes descendieron montaña abajo cual columnas de serpiente hacia la cancha de básquet. El golpeteo al unísono de sus macanas se escucha con eco entre las montañas que cobijan a este caracol. Se trata de la mística profunda de este espacio rebelde del pueblo maya tsotsil, donde reside su persistente afán por preservar su lucha, cultura, memoria y palabra.

La comisión sexta del EZLN venía de la reunión “Semillero de pirámides, de historias, de amores y, claro, desamores”, desarrollado entre el 26 y el 30 de diciembre anterior en el CIDECI de San Cristóbal de Las Casas. Aquí, en la espesa niebla, el subcomandante Moisés se prepara para comunicarse con su ejército y bases de apoyo: “El 1994, nos cerraron las puertas, las ventanas, rendijas los malos gobiernos, los malos y los ricos del sistema capitalista. Lo tuvimos que hacer con violencia”.

La memoria histórica se hace presente para también brincar hacia la injusticia e impunidad de los feminicidios en Ciudad Juárez, pero también tocar la herida de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa. Sin embargo, el énfasis especial se centra en la nueva estrategia de lucha zapatista, indudablemente en el sentido de comunidad, el común. Y ahora no sólo con su enfoque en el *komon a’ tel*

b’a kalajtik (nuestro trabajo común en nuestra milpa) para la vida, sino también reforzar el uso común de la tierra para intentar desprender el sentido de la propiedad privada de la conciencia colectiva de los indígenas zapatistas. Se trata de la erradicación del individualismo como práctica política y horizonte de lucha.

An **nte milicianos**, bases de apoyo y miembros de la sociedad civil y activistas, el subcomandante Moisés entonces refuerza la crítica al gobierno de la presidenta Claudia Sheinbaum: “No es cierto lo que hacen lo que son capataces de esos malos gobiernos, sus patrones que son los banqueros y los empresarios transnacionales. Ellos son los gobiernos, todos los demás son capataces, mayordomos caporales que obedecen. Así que no es cierto que hay cuarta (transformación) aquí en México. Hay una cuarta transformación de cómo van a mejorar cómo vamos a ser dominados, pisoteados, saqueados, explotados, para ellos que se vuelva la esclavitud, ésa es la cuarta”.

La fuerte crítica al gobierno mexicano proviene de los proyectos asistencialistas que desde 2019 distribuyen dinero a diversos sectores sociales de la población. Se trata de programas como Sembrando Vida que incluso han provocado la división de la tierra comunal y ejidal, que aunque no es la tierra recuperada de los rebeldes en 1994, sí supone una intervención que desequilibra a familias y comunidades.

Y es que la perspectiva zapatista se concibe a la entrega de recursos gubernamentales como limosnas y sobrantes. Así, Moisés externó que es un “arma de doble filo”, pues por un lado entregan dinero en efectivo y por otro lo usan para sostenerse en el poder de un Estado que reproduce la

lógica de la acumulación del capital y el despojo de tierras a campesinos e indígenas. “(El gobierno) que entrega directo al pueblo, o sea, (ellos) confirman que las presidencias municipales y estatales se lo robaban (el dinero) y que se quieren mantener en el poder”, explicó Moisés.

Al tiempo que milicianos, milicianas y visitantes internacionales escuchaban con atención al vocero de un movimiento que quizá sostiene la posición más radical del movimiento indígena en México, intenta articular la estrategia “con el horizonte del común donde no queremos propiedad, porque eso nos ha hecho como estamos, divididos. Nos ha inyectado el individualismo el sistema capitalista”. Esto no es más que el despliegue del capital a través del modelo neoliberal cuya política económica se mantuvo intacta con los dos últimos gobiernos “progresistas”.

La estrategia zapatista, que incluso propone trascender el concepto de la propiedad privada para generar un nuevo esquema de convivencia pacífica entre quienes no son zapatistas, supone transformar ese paradigma condensado en el marco jurídico del Estado liberal mexicano.

La madrugada llegó con los fuegos artificiales que en esta comunidad tsotsil estrellaron e iluminaron el cielo y sus montañas, no sin antes invitar a los pueblos zapatistas y a las bases de apoyo a una serie de encuentros de música, arte y política que convocarán durante 2026. Entre el relámpago y la tormenta capitalistas que azotan a los pueblos indígenas y que advierten de un colapso, el *común* y la no propiedad zapatistas se despliegan como los horizontes a alcanzar en los próximos 10, 30, 50 y hasta 120 años ■

JUAN TRUJILLO LIMONES



Conmemoración del 32 aniversario del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Oventic, Chiapas, año nuevo de 2026. Fotos: Santiago Torrado



El Subcomandante Insurgente Moisés del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Oventic, Chiapas, año nuevo de 2026





Maíz morado en los Pueblos Mancomunados de Oaxaca. Foto: Elí García-Padilla

SON DEL MAÍZ

Fernando Árabe Guadarrama

Soy espiga de maíz
que se alza buscando el cielo
y soy la sangre del suelo
donde hunde su raíz,
soy la flor de este país,
su origen, su fundamento,
su principal alimento,
su orgullo, su tradición,
su fiesta, su corazón,
su piel y su sentimiento...

Soy el maizal renacido
brote de sol y aguacero,
sembradío temporalero
diez mil años repetido,
soy el reflejo encendido
de la milpa en el paisaje,
soy totemoxtle y follaje,
cogollo, mazorca y grano,
soy el maíz mexicano
su memoria y su linaje...

Soy el resplandor inmenso
de la milpa florecida,
canto de luz y de vida
que nace del verde intenso,
soy el copal, el incienso
y la cruz de palma real,
el perfume y el mezcal
que se le entrega a la tierra,
Xochitlali de la Sierra,
ofrenda y ceremonial...

Soy surco, siembra y destino,
guelaguetza mano vuelta,
semilla que al viento suelta
la mano del campesino,
tlalloli grano divino,

teocentli planta anunciada,
que la serpiente emplumada
se robó de la montaña
para fundar con su hazaña
una cultura sagrada...

Soy de quelite y maíz,
chile, frijol, calabaza,
así está hecha mi casa,
mi pueblo y mi país,
soy de la misma matriz
tierra fuente de la vida,
donde se crece reunida
la milpa y la enredadera,
en la gozona maicera
que florece entretejida...

Soy el rojo, el amarillo,
el blanco, el negro, el azul,
soy jaguar del azuzul
Olmeca, mi antiguo brillo,
soy el lenguaje sencillo
de la lumbre en el comal,
soy magia del nixtamal
en círculos de colores,
vegetales resplandores
de una costumbre ancestral...

Soy maíz tierno y elote,
tamal, tortilla, empanada,
sope, tlayuda, tostada,
garnacha, taco y molote,
soy masa de chochoyote,
sustento de mis abuelos,
mil historias en mil vuelos,
canto y verso de raíz,
soy espiga de maíz
que se alza buscando el cielo...