

POETAS DE CHIAPAS
Juana Peñate Montejo (ch'ol)
Rupertá Bautista (bats'i kop)

PALESTINA
■ INTELIGENCIA ARTIFICIAL PARA EL GENOCIDIO EN GAZA
César Cabrera
■ SOL QUE QUEMA: Batool Abu Akleen
■ GROENLANDIA NO ES COMO LA PINTAN
Hablan Tille Martinussen y Björk

Coscomatepec, Veracruz.
Foto: Mario Olarte

ROSTROS DE LA VERDAD

**30 AÑOS DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS / UN TRIBUNAL PERMANENTE PARA LAS SEMILLAS /
EZLN, EL COMÚN Y LA NO PROPIEDAD / AVITURISMO EN LA SIERRA NORTE DE OAXACA /
LA RESISTENCIA DE COVAS DO BARROSO EN PORTUGAL / ALCATRAZ: MEMORIA Y FORTALEZA /
SAMIR FLORES: ASÍ PASEN LOS AÑOS**

- **LENGUA, CUIDADO Y TRANSMISIÓN INTERRUMPIDA**
Juan Carlos Chávez Martínez, *Boni Dzidza*
- **¿MI LENGUA ES UN DIALECTO?**
Andrés Hernández Juárez (totonaku)
- **CADA MÁSCARA CUENTA UN SECRETO**
Galería de Mario Olarte
- **MORIR UN RATO**
Juventino Santiago Jiménez (ayuuk)

- **NI XAKSGKALALA XUAN/JUAN TONTO**
Janeth Jacobo Hernández (totonaku)
- **MUJER JAGUAR**
Mayahuel Xuany
- **FUEGO DE ENERO**
Pedro Mixtega Vicente
- **UN RINCÓN DEL TOTONACAPAN**
Adamary García Fernández

Cuando los pueblos originarios dan la cara, la dan con todo. No necesitan enseñarla. Las máscaras, el paliacate y el pasamontaña comparten esa invisibilidad visible con los borrados de "La Judea" en Semana Santa y "las vestidas" del carnaval. Significan y expresan tanto o más para la historia de México que los incesantes rostros desnudos de políticos y caudillos que no han hecho sino traicionarlos, incumplir su palabra empeñada, criminalizarlos, negarlos, carranzeárselos, engañarlos.

Nada los disfraza. Son siempre lo que son. Cuando se manifiestan como pueblo hablan en colectivo, constituyen comunidad, su rostro es el conglomerado de hombres y mujeres que defienden un río, un lago, un llano, un bosque, un cerro, un barrio, un desierto, una playa, un sitio sagrado. Por eso el enemigo que los busca los encuentra. Ya ven cuánto defensor ambiental o de la autonomía ha caído en lo que va del siglo.

Cubierto o no, el rostro es resistencia en guardias comunitarias y de bosques, consejos autónomos, topiles, policías comunales o regionales; hay incluso un ejército de liberación nacional. Sus rostros son el común y cada uno tiene su nombre. Varios millones de ellos todavía se pronuncian a sí mismos en su lengua originaria, además de la lengua franca que comparten con el país. Cuando es necesario, es en su idioma propio que dan la cara.

Para las comunidades y los pueblos todas las guerras son la misma desde el siglo XVI. Sea militar, contrainsurgente, despojadora, depredadora, narco-armada, represiva. La resistencia sucede en la guerra, en la paz y en la fiesta. La herencia antigua, de piedra y barro, de los pueblos originarios consiste en rostros. Antiquísimos olmecas, señores y soldados mayas, prisioneros chichimecas, sacerdotes zapotecas, deidades huastecas y aztecas. Las miniaturas de Jaina, las caritas sonrientes del Golfo, los monolitos y las estelas de la selva. Hombres que son jaguares, mujeres que son aves, hermanos que son murciélagos. La lluvia en boca de Tláloc. La imponente maternidad de Coatlicue. Siempre dan la cara.

La evangelización impuesta con cruces y espadas permitió en ocasiones a esos rostros asomar en alegorías cristianas, viñetas conventuales y excepciones fulgurantes como la iglesia churrigueresca de Tonanzintla, compacta Capilla Sixtina de caras hechas y coloreadas por manos indígenas.

Lo entendieron muy bien los precursores y sobre todo los creadores de la Escuela Mexicana de pintura, escultura y gráfica del siglo XX tras la sacudida revolucionaria. Poblaron muros y fachadas de oficinas, teatros, parques, escuelas, hospitales y mercados. Se multiplicaron en lienzos, volantes y carteles. Rostros y más rostros indígenas en toda guisa. Fotógrafos y cineastas se sumaron a la cacería de rostros. No sólo buscaban folclor y pintoresquismo, había interés genuino, denuncia, descubrimiento. Los Indios Verdes, La Flor Más Bella del Ejido, el Águila que Cae, Emiliano Zapata.

Proliferó una galería sin fin de mujeres de la selva y el desierto, hombres usados como mulas o mendigos, figuras dolientes, danzantes, hieráticas, en trance. Indios e indias dando la cara verdadera, aun enmascarada, maquillada o encapuchada. Diablos, tecuanes, franceses, chinelos, tlacololeros.

La pléyade moderna de grandes retratistas supo bien que la verdad está en los ojos, en la voz, en la larga memoria de esos rostros desafiando a los poderes y apelando a la Nación que los usa como coartada ornamental de la "identidad".

Los 30 años de la firma de los primeros, y a la postre únicos, acuerdos de San Andrés en los Altos de Chiapas, sirven para recordar que todos aquellos rostros de los pueblos, en pasamontañas y paliacates los insurrectos zapatistas, o con la cara lisa los representantes de otros pueblos originarios del país eran verdaderos. No obstante, los políticos y los partidos políticos les quisieron ver la cara (no solo en el sentido figurado). El gobierno se hizo el borrachín para desentenderse.

Pero lo que se recuerda, lo que está grabado en la memoria histórica y comunitaria, está dicho y escrito en los rostros de las representaciones indígenas en ese momento. La galería periodística de entonces sirve también para reconocer a los que se rendirán más adelante para pasar al flanco de los políticos profesionales. Los rostros de la verdad avergonzarán por siempre a los traidores. Dar la cara es una responsabilidad, y los pueblos la dan con todo para que valga ■

Creando un nuevo rostro, taller de Manuel Aguilar, San Juan Nuevo Parangaricutiro, Michoacán.

Foto: Mario Olarte



umbral

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

SOL QUE QUEMA

Batool Abu Akleen



La poeta palestina Batool-Abu-Akleen

٢٨. حارقة شمس

أشعل أصابع
يذبون واحداً تلو الآخر
ببطئ يوازي بطا مضي الحرب:
ابهام لأخز أرغفة طازجة كجثث الشهداء
سبابة أضعه على فم الطفلة
يدفع قلبها
فيهرب الخوف وتتضاجع الطمأنينة
وسطى أرفعه بين عيني القذيفة التي لم تدركني بعد
بنصر أغيره للمرأة التي فقدت يدها وزوجها
خنصر لاصلاح كل الأطعمه التي كرهتها يوماً
وخمس أصابع أخرى لازبح الشمس الحارقة.
لا تنتهي الحرب
وحدها أصابع التي تنتهي.
تقصر يدai
تنمو أصابع أخرى
تدوّب يدai
تنمو أصابع أخرى
يذوب صدرى
يذوب قلبي
أذوب كلّي
ولا يبقى سوى النار تناسب من بين أصابع الموت على تخفيه
فلا يختنق سوأى.

Quemo mis dedos

se derriten de uno tras otro
lentamente, como la guerra que avanza lentamente:
El Pulgar hornea el pan fresco como cuerpos de los mártires
El Índice lo apoyo en los labios de la niña
les calienta el corazón
para que el espanto se vaya y madure la calma
El Medio lo levanto entre los ojos
de la bomba que no me ha alcanza todavía
El Anular lo presto a la mujer que ha perdido
la mano y el marido
El Meñique hará las paces
con toda la comida que solía odiar.

Y los otros cinco dedos para quitarme de encima el sol ardiente

La Guerra no termina
Ya se me acabaron los dedos
Mis manos disminuyen
crecen los dedos
mis manos se derriten
crecen los dedos
mi pecho se derrite,
mi corazón,
me derrito por dentro
nada permanece salvo el fuego
que brota entre los dedos de la muerte
El fuego puede sofocar a la muerte
pero soy yo la que muere sofocada.

NOTA DE LA AUTORA PARA LA EDICIÓN INGLESA DE 48KG.

Esta poesía llega a mí después de varios meses en que me rehusaba a escribir, pensando que la poesía no cambia al mundo. Pero las conversaciones con muchos amigos me convencieron de la importancia de dar forma a lo que siento para así entenderlo mejor. La escritura en árabe es un proceso de formulación, traducir mi poesía ha sido un proceso de comprensión. En árabe me estaba extraviando: tenía miedo de la muerte, miedo de que mi propio cuerpo fuese desmembrado sin que nadie pudiera recogerlo... pero cuando iniciaron las traducciones, hice las paces con la muerte. Cuando estén cerca de encontrar mis restos, por cuanto estuviera preso del sentimiento de culpa, compasión y rabia, aceptando que no pudimos detener el genocidio, tenemos al menos esta poesía y yo misma verla traducida. Que encuentre la parte de mí que logra cantar si acaso yo no puedo hacerlo.

BATOOL ABU AKLEEN (2005), poeta y pintora palestina. A los 15 años, en 2020, le fue otorgado el premio Barjeel por su poema "Yo no robé la nube". Han aparecido escritos suyos en la antología *Of Water And Time* y sus obras se han exhibido en Europa y la Franja de Gaza. Destacada estudiante de literatura inglesa en la Universidad Islámica de Gaza, fue desalojada de su casa después del 7 de octubre de 2023 para nunca volver a ella, lo cual no le impidió seguir escribiendo poemas y relatos. En 2025 publicó la plaquette 48Kg. Su escritura puede leerse en *We Are Not Numbers*, plataforma de escritores emergentes de Palestina.

Traducción de las versiones italianas de CRISTINA VITI
en Poetry Therapy Italia #12, junio de 2025: HERMANN BELLINGHAUSEN

INTELIGENCIA ARTIFICIAL COMO INTELIGENCIA LETA

LA PRÁCTICA ISRAELÍ DEL VIBE MURDERING PARA ANIQUILAR A LA POBLACIÓN PALESTINA

CÉSAR CABRERA

Dos pilares sustentan la lógica de la modernidad: el cálculo racional y el biopoder. Estos principios guían el discurso detrás de los defensores del genocidio perpetrado por Israel en la Franja de Gaza y para muchos sus argumentos suenan intuitivos y aceptables. Sin embargo, los discursos sociales nunca se quedan en el ámbito de lo retórico, sino que se vuelven práctica, práctica que opera y se materializa en la tecnología.

Ahora, el cálculo racional y el biopoder se fusionan con la última tecnología distópica: el uso de inteligencia artificial (IA) por parte de las Fuerzas de Defensa de Israel (FDI) para maximizar el número de víctimas entre los palestinos. El cálculo racional y el biopoder son conceptos estudiados por Max Weber y Michel Foucault respectivamente. A grandes rasgos, la lógica del cálculo racional establece que en la modernidad todo puede medirse con el propósito de estudiar y mejorar los procesos de producción y trabajar de forma más eficiente. Por otro lado, el biopoder dicta que, en aras de maximizar la vida, el Estado debe administrarla racionalmente y, de forma paralela, administrar la muerte de otras poblaciones que puedan amenazar la existencia de la sociedad. Lo que liga ambos principios es el estudio y la administración de las poblaciones de forma metódica. Si, de acuerdo con Weber, en la modernidad todo se cuantifica, también es posible cuantificar la vida y se puede realizar un cálculo de equivalencia entre los seres humanos. La metodología seguida por las FDI para decidir asesinar a un comandante de Hamas que dicen que generó bajas civiles sigue este principio: "Sacamos el cálculo: cuántos civiles por comandante de brigada, cuántos por comandante de batallón, y así sucesivamente" (Abraham Yuval sobre el software Lavender, +972 Magazine).

Su importancia, como describe Weber, es la de tomar decisiones de una manera racional, de tal forma que se lleven a cabo las metas predefinidas, que en este caso es la muerte. Esa equivalencia humana determina si es posible atacar o no a un objetivo: si el número de vidas se encuentra dentro del cálculo, es justificable, y la decisión se lleva a cabo; de lo contrario, la misión se aborta. No obstante, la lógica de la modernidad dicta que el cálculo está dirigido a la eficiencia, lo que implica acelerar el proceso de matar.

Un artículo de la revista israelí +972 Magazine (Abraham Yuval, "Lavender: The AI machine directing Israel's bombing spree in Gaza") revela la existencia de dos mecanismos de inteligencia artificial: el proyecto Lavender y Where's Daddy?, usados extensivamente durante las dos primeras semanas de la guerra para generar y analizar objetivos de asesinatos. Ambos sistemas analizan datos de miles de palestinos para asignarles un número de acuerdo a la probabilidad de que sean miembros de alguna milicia. Para ello, se evalúan diversas características, tales como encontrarse en el mismo grupo de WhatsApp que algún miembro o cambiar frecuentemente de teléfono celular. Además, los sistemas de inteligencia artificial se utilizan para calcular la relación entre el número de civiles y de militantes presentes en una determinada casa y decidir si tal número entra dentro del umbral permitido de daño colateral: "De acuerdo con fuentes de inteligencia, los cálculos del ejército israelí del número de civiles que se espera matar en cada casa junto con la persona blanco... se efectuó con la ayuda de herramientas automáticas e inadecuadas".



Mural por Palestina, La Plata, Argentina. Foto: ANRed

Esta naciente tecnología fue integrada como asistente en la toma de decisiones tan sensibles como la posibilidad de quitar una vida humana. Empero, es necesario notar que la efectividad de los modelos de IA para la realización de tareas complejas no está demostrada y, por el contrario, se sabe que aún cometen graves errores. En el mundo de la programación, el término *vibe coding* se utiliza para designar una práctica en la cual un individuo describe a un modelo de IA el proyecto que desea desarrollar y deja que escriba el código por sí sola. Durante todo el proceso el individuo no escribe ni una sola línea de código, es más, ni siquiera tiene que saber programar, sólo confía en el conocimiento y potencial del modelo. No hace falta decir que los resultados generalmente son desastrosos: programas mal hechos, bases de datos inseguras, interfaces rotas, etcétera. Los modelos extensos del lenguaje aún no son lo suficientemente buenos como para automatizar el trabajo humano.

Por otro lado, si las consecuencias de dejar que la IA realice trabajo sin supervisión son catastróficas, aún más catastróficas son las consecuencias cuando se le delega la vida y la muerte de varios individuos. El artículo de +972 Magazine narra cómo Lavender y Where's Daddy? pasaron de ser sistemas que asistían en la generación de objetivos letales y la toma de decisiones a volverse totalmente autónomos, un proceso que llamo *vibe murdering*: el uso de inteligencia artificial para asesinar de forma automática y sin supervisión. Los modelos de IA generativa funcionan por medio de cálculos estadísticos y la confianza en su efectividad reside precisamente en la suposición de que tales cálculos son altamente confiables. Así, las FDI concluyeron que la IA debe ser lo suficientemente inteligente para matar: "Dado el alcance y la magnitud, el protocolo consiste en que aunque ignoras si la máquina está en lo correcto, tú sabes que estadísticamente es aceptable".

De este modo, se reemplaza la supervisión humana y se deja que la IA mate por sí sola, porque es lo suficientemente inteligente, eficiente y precisa para hacerlo: "Al principio hicimos revisiones para asegurar que la máquina no se confundiera. Pero en cierto punto confiamos en el sistema automático, y sólo revisamos que el blanco era un individuo", sin tener en cuenta las potenciales consecuencias trágicas: "En la guerra no hay tiempo para identificar cada objetivo. Preferíes asumir el margen de error por el uso de IA, arriesgando daños colaterales y civiles muertos, arriesgarte a atacar por error, y vivir con ello". Sin embargo, en el *vibe murdering* las consecuencias son exponencialmente más catastróficas que en el *vibe coding*: "Puesto que es un sistema automático que no es operado manualmente por humanos, la decisión adquiere un significado dramático: significa que incluye a muchas personas con un perfil de comunicación civil como blancos potenciales".

Si las consecuencias de usar sistemas automáticos son tan graves, ¿por qué se permiten? ¿Qué razonamiento lo justifica? Lo que motiva el *vibe coding* es la necesidad de producir de forma más rápida y eficiente. Eso es lo que se encuentra detrás de los recientes despidos masivos por parte de empresas que reemplazan su fuerza de trabajo con inteligencia artificial. Amazon recientemente despidió 14 mil empleados aduciendo que "se espera seguir contratando personal para áreas clave mientras se encuentran lugares adicionales donde podemos retirar niveles, incrementar la propiedad y ganar en eficiencia" (Ramishah Maruf).

De igual manera, lo que motivó el *vibe murdering* fue la necesidad de matar de forma más eficiente: "En la guerra en curso, a los oficiales no se les pidió una revisión independiente de los recursos de IA, para ganar tiempo y

permitir la producción masiva de objetivos humanos sin obstáculos" (Yuval). Como la capacidad humana de producción (o, en este caso, de letalidad) es limitada, se vuelve necesario eliminar su intervención: "Los humanos no podemos procesar tanta información. No importa a cuántas personas han encargado producir objetivos durante la guerra, no lograrás producir suficientes objetivos al día" (Yuval).

No es sólo un asunto de maximizar resultados, sino también de reducir costos. El cálculo, no obstante, no se limita al aumento de la capacidad de letalidad, sino también al ahorro de recursos. +972 narra que el aumento en el número de palestinos asesinados fue consecuencia directa de la necesidad de ahorrar armas: "Tres fuentes de inteligencia, no obstante, dijeron a +972 y a *Local Call* que los operativos menores marcados por Lavender fueron asesinados sólo con bombas tontas, con la finalidad de ahorrar en armamentos. Hay una economía de las balas".

La estrategia no es solamente un cálculo de vidas, sino también económico. La necesidad de ahorrar tiempo también motivó el asesinato en masa: "Según las fuentes, el ejército no revisó los hogares para revisar el número de personas viviendo allí, como en operaciones anteriores" (Yuval).

El genocidio es, pues, consecuencia del cálculo ahorrativo. No es casualidad que el cálculo de la vida esté ligado al proceso de producción capitalista, pues como demuestra el antropólogo David Graeber en el libro *En deuda: una historia alternativa de la economía*, ése es el origen del dinero: la equivalencia entre la vida de las personas y los objetos. Para que ello sea posible, es necesario sacar a la persona de su contexto social, sus relaciones con otros seres vivos, objetivizarla y reducirla a un número. Esta lógica permite que los palestinos dejen de verse como seres humanos para volverse "daño colateral", un término vago que justifica y borra la violencia detrás de su muerte. Esto es relevante porque, si la vida es un número, también lo es la muerte, y se vuelve más sencillo llevarla a cabo. Tal retórica se encuentra tan normalizada que incluso se ha vuelto un estándar en el derecho internacional. La justificación moral para este tipo de procedimientos es que cierto número de personas debe morir para que muchas más se salven; es la lógica del biopoder. Esto, se piensa, sólo es justificable cuando el número de muertes es calculado metódicamente, algo que se conoce como el principio de proporcionalidad, establecido en el Artículo 57 del Protocolo I de los Convenios de Génova, el cual estipula que un ataque debe ser cancelado si puede causar un daño civil "excesivo en relación concreta y directa con la ventaja militar anticipada" (Comité Internacional de la Cruz Roja), pues el hecho de que sea un número lo vuelve riguroso y objetivo.

Incluso +972 Magazine, que denuncia estas atrocidades, no cuestiona la ética detrás del daño colateral, sino el hecho de que es calculado incorrectamente. El principio de proporcionalidad se justifica porque es un cálculo racional y ¿qué mejor que una inteligencia artificial, no sesgada como la humana, para realizar ese cálculo? Sin embargo, como lo menciona Hamutal Esther Shamash al preguntarse qué tanto es demasiado, esa relación es vaga, pues en ningún momento se define cómo debe calcularse ni qué tanto se considera excesivo. En consecuencia, se vuelve arbitrario y la narrativa colapsa. En el caso particular del genocidio en Gaza, tal cálculo es arbitrario en dos dimensiones: la metodología y el número. La metodología no se encuentra claramente definida: "¿Qué tan cerca debe estar de Hamas una persona para ser considerada por la IA como miembro de la organización?", expresa un crítico de Lavender.

Por consiguiente, el daño colateral aceptable también se define arbitrariamente: "Los números cambian todo el tiempo porque depende dónde pongas la barra para definir quién es un miembro de Hamas" (Yuval). Se pueden matar tantos civiles como se desee. Esta vaguedad es la que permite a los defensores del gobierno israelí negar que existe un genocidio, pues al no quedar claro qué metodología es apropiada, ésta

puede ser modificada a modo para negar que algún crimen se haya cometido.

No obstante, el problema no es que el sistema de IA o los cálculos sean imprecisos, el problema es que el cálculo existe. La lógica genocida sigue el principio del biopoder de preservar la vida por medio de la muerte. El objetivo es la disuasión: asegurarse de que la capacidad letal sea tan grande que nadie se atreva a amenazar la vida, algo que sólo se logra demostrando que uno tiene una capacidad letal mucho mayor.

Cuando esa capacidad es violada, como ocurrió el 7 de octubre de 2023, esa lógica dicta que la única consecuencia posible es la de restaurar el orden anterior y por ende matar tantos palestinos como se pueda. Si esto suena como castigo es porque en efecto es un tipo de venganza. Un informante de Yuval describía con la palabra "venganza" la atmósfera en las fuerzas armadas de Israel.

+972 incluso considera que tales actos son inmorales no por su propia naturaleza, sino porque tienen consecuencias futuras para la preservación de la población israelí: "B., veterano de inteligencia, dijo que en retrospectiva considera que la 'desproporcionada' matanza de palestinos en Gaza pone en peligro a los israelíes, y ésa fue una de las razones por las que aceptó ser entrevistado".

El biopoder es tan efectivo gracias a la capacidad de administrar y vigilar las poblaciones sobre las que opera. Lo que facilita el asesinato automático de palestinos es el panóptico en que viven. Se les vigila en todos los aspectos de su vida y su privacidad es constantemente violada para volverlos un número: "El software Lavender analiza la información recolectada de 2 millones 300 mil residentes en la Franja de Gaza a través del sistema de vigilancia masiva, y entonces determina las posibilidades de que un individuo en particular sea un militante activo de Hamas o de la jihad islámica".

El sistema de defensa israelí está construido en gran parte alrededor de su capacidad para monitorear a los palestinos y estructurar su vida con el objetivo de estudiarlos y controlar su comportamiento. *The New York Times* informó sobre una base en el sur de Israel que recoge información de los teléfonos móviles de Gaza y provee a los militares información sobre los palestinos desplazados del norte al sur de la Franja.

De esta manera, así como en el mundo corporativo se debe de hacer un análisis para saber si la estrategia de

La costa de la Franja de Gaza en fechas recientes. Foto: Dima Shamaly



negocios tuvo éxito, lo que implica hacer un estudio acerca del impacto de tal estrategia, en el caso del genocidio, la métrica de éxito es el número de comandantes asesinados y la estrategia de evaluación implica espiar a los palestinos hasta en la muerte. Abraham Yuval reporta: "En las guerras previas contra Gaza, después del asesinato de objetivos humanos, la inteligencia israelí llevaba a cabo procedimientos de evaluación (*Bomb Damage Assessment*, BDA), una rutina para confirmar si el mando que se atacó había sido efectivamente liquidado y cuántos civiles habían muerto con él... ello implicaba escuchar las llamadas telefónicas de familias que perdieron a sus seres queridos en el ataque".

Tal panóptico no es, empero, responsabilidad exclusiva del ejército israelí, que por sí solo carece de recursos para mantener ese sistema. La vigilancia masiva no podría ser posible sin la ayuda de las grandes empresas tecnológicas que desarrollan los modelos de IA y permiten a las FDI utilizar su infraestructura. Microsoft firmó un contrato con la Unidad 8200 del ejército israelí para usar sus servicios en la nube y poder almacenar millones de llamadas telefónicas de palestinos debido a que los servidores militares israelíes ya se encontraban saturados (Yuval, "Microsoft storing..."). Por otro lado, por medio del Projecto Nimbus, Amazon y Google le permiten a las FDI utilizar sus servicios en la nube de IA y computación y tienen prohibido cancelar el servicio aun si encuentran evidencia de que se están utilizando en violaciones de derechos humanos (Yuval, "No restrictions...").

De momento, tras la revelación de +972 Magazine, sólo Microsoft ha anunciado la revocación del acceso a algunos de sus servicios al ejército israelí (Yuval, "Microsoft revokes..."). Falta ver qué acciones toman Amazon y Google. El uso de la IA para asesinar de forma automática demuestra que el cálculo racional y el biopoder no son sólo un recurso retórico. Existe una estrecha relación entre los discursos sociales, la tecnología, la vida humana y la muerte que tiene consecuencias prácticas y letales en el mundo. El genocidio en Gaza es sólo un ejemplo de esas relaciones, pero no se limitan a ello. Cuando la lógica que administra la vida es la misma que administra el trabajo lo único que se puede esperar es que las sociedades se gestionen de la misma manera que se gestiona una empresa. Si nos preocupa que la inteligencia artificial sea tan eficiente como para quitarnos el trabajo, más nos debería preocupar que sea tan eficiente como para quitarnos la vida ■

REFERENCIAS

David Graeber, "Games with Sex and Death", *Debt: The First 5,000 Years*, Melville House Publishing, 2011, pp. 127-164.

Comité Internacional de la Cruz Roja, "Protocols Additional To The Geneva Conventions Of 12 August 1949", 2010, https://www.icrc.org/sites/default/files/external/doc/en/assets/files/other/icrc_002_0321.pdf

Ramishah Maruf, "Amazon just cut 14,000 jobs, and it's not done". CNN, 28 de octubre de 2025, <https://edition.cnn.com/2025/10/28/business/amazon-layoffs>

Hamutal Shamash, "How Much is Too Much? An Examination of the Principle of Jus in Bello Proportionality", *Israel Defense Forces Law Review*, vol. 2, 2005-2006.

Abraham Yuval, "Lavender: The AI machine directing Israel's bombing spree in Gaza". +972 Magazine, 3 de abril de 2024, <https://www.972mag.com/lavender-ai-israeli-army-gaza/>

— "Microsoft revokes cloud services from Israel's Unit 8200, following +972 exposé". +972 Magazine, 25 de septiembre de 2025, <https://www.972mag.com/microsoft-8200-intelligence-surveillance-cloud-azure/>

— "Microsoft storing Israeli intelligence trove used to attack Palestinians". +972 Magazine, 6 de agosto de 2025, <https://www.972mag.com/microsoft-8200-intelligence-surveillance-cloud-azure/>

— "No restrictions' and a secret 'wink': Inside Israel's deal with Google, Amazon". +972 Magazine, 29 de octubre de 2025, <https://www.972mag.com/project-nimbus-google-amazon-israel/>



Foto: Archivo *La Jornada*

LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS

BITÁCORA DE UN PROCESO INDÍGENA INÉDITO

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ

El próximo 16 de febrero se cumplen 30 años de los Acuerdos de San Andrés, firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Estado mexicano, en ese entonces encabezado por el gobierno de Ernesto Zedillo. Son tres décadas del inicio de un proceso de organización política que se mantiene vivo, más allá de que los acuerdos hayan sido traicionados por toda la clase política mexicana.

A continuación algunos de los acontecimientos y pautas que marcaron el camino de la reconstitución de los pueblos originarios que, ni antes ni ahora, ha dependido de las estructuras del Estado. Un camino que los llevó hace 30 años a unos acuerdos signados por los zapatistas en representación de millones de integrantes de los pueblos originarios, en un acto que, de cumplirse, hubiera llevado al EZLN a continuar su lucha por la vía política abierta, a dejar la clandestinidad aunque, siempre lo dijeron, no a entregar las armas que, por cierto, no han usado desde que se comprometieron con la sociedad civil a no hacerlo, casi inmediatamente después del levantamiento de 1994. Pero los partidos políticos acordaron por unanimidad dar la espalda a los pueblos originarios y cerrar el camino a la participación política abierta del EZLN, pues nunca aceptaron su existencia, salvo para tomarse fotos que aún sacan a relucir algunos funcionarios, incluso quienes fueron sus asesores y hoy ocupan cargos en el poder que dijeron despreciar y se comprometieron a combatir.

El 16 de febrero de 1996 se firmaron los acuerdos, pero el camino empezó mucho antes y continúa, no sin tropiezos, hasta el momento. Aquí un poquito de historia:

9 de febrero de 1995

En plenas negociaciones para el reinicio del diálogo con el EZLN, el gobierno de Ernesto Zedillo decide el ataque militar más cruento contra las comunidades zapatistas. Intenta emboscar a la dirigencia pero no lo consigue y ordena el estrangulamiento de las bases de apoyo.



Foto: Archivo *La Jornada*

10 de febrero de 1995

Desde las primeras horas de los ataques militares inicia una multitudinaria movilización nacional e internacional en repudio a la traición del gobierno de México y en solidaridad con los zapatistas.

11 de marzo de 1995

Ante la presión mundial, el gobierno de México retoma el diálogo. El 11 de marzo, el Congreso de la Unión aprueba la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas y se crea la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) con parlamentarios de todos los partidos políticos. Esa ley sigue vigente, aunque la Cocopa se convirtió en un mal chiste con presupuesto.

20 de marzo de 1995

Día programado para el primer encuentro entre la delegación zapatista y la gubernamental, en San Andrés Larráiz, en Los Altos de Chiapas. Se suspende el encuentro porque el gobierno se amedrenta con la presencia de miles de bases de apoyo zapatistas alrededor de la sede. Los zapatistas dan

señal de buena voluntad y acceden a que sus bases se retiren. El músculo ya se había mostrado.

21 de marzo de 1995

Se inician formalmente las negociaciones para crear las reglas del diálogo y las medidas de distensión. Son tres rondas sin acuerdos en el primer tema. Simultáneamente, los zapatistas preparan y anuncian una nueva ofensiva política: La consulta nacional e internacional sobre su futuro político, un ejercicio inédito protagonizado por un grupo armado. La consulta será la base del andar político zapatista (y con el paso de los años será mal utilizada por el gobierno para legitimar el despojo).

27 de agosto de 1995

Se lleva a cabo en todo el país la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia en la que 50 mil promotores voluntarios instalan más de 10 mil mesas a lo largo de todo el país. Nunca antes se vio un ejercicio autogestivo de esta naturaleza. La sociedad civil encuentra su lugar de participación junto a los zapatistas. Un millón 88 mil personas en México

y más 100 mil mexicanos en el extranjero, votan abrumadoramente por la transformación del EZLN en una fuerza política de nuevo tipo.

Septiembre de 1995

Cinco meses lleva a las partes fijar las mesas temáticas y los procedimientos. Se deciden las siguientes mesas: 1 Derechos y Cultura Indígenas; 2 Democracia y Justicia; 3 Bienestar y Desarrollo; 4 Conciliación en Chiapas; 5 Derechos de la Mujer; 6 Cese de Hostilidades.

También se pactan tres foros: un Foro especial sobre los derechos de los pueblos indios; otro sobre la Reforma del Estado y un tercero sobre derechos de las mujeres.

Octubre de 1995

Se agiganta la agenda zapatista. Además del diálogo oficial, convocan a encuentros sin el gobierno (la organización de la consulta) y a nivel internacional promueven el primer Encuentro Continental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo.

Los zapatistas no esconden su estrategia. Anuncian que en el diálogo con el gobierno serán más voces las que se escuchen. El gobierno pone límite de participantes a la delegación zapatista, pero, vaya descuido, no ponen límite de asesores. El EZLN sorprende con el anuncio de más de 100 asesoras y asesores. Se trata de representantes de pueblos indígenas elegidos en asambleas o colectivos, intelectuales, historiadores, antropólogos, integrantes de organizaciones políticas y sociales.

Los zapatistas presentan al mundo una nueva forma de hacer política. Rechazan el esquema de ventanilla para que los pueblos depositen su pliego petitorio y el gobierno tache o palomee. No hay toma y daca. Y su voz no prevalece, sino la del resto de las comunidades originarias del país.

Noviembre de 1995

El EZLN anuncia la creación de cinco nuevos "Aguascalientes", espacios de encuentro con la sociedad civil y organizaciones sociales. El primero, ubicado en la comunidad de Guadalupe Tepeyac, había sido destruido durante la ofensiva militar del 9 de febrero. El ambiente se tensa. El ejército amenaza con ocupar los espacios. Los zapatistas no ceden y continúan su construcción.

31 de diciembre de 1995

Los zapatistas celebran el segundo aniversario de su levantamiento en los nuevos "Aguascalientes"

1 de enero de 1996

El EZLN anuncia la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, en la que llama a fundar el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), fuerza política que no lucha por el poder a la que los zapatistas se sumarían si se llegara a firmar la paz.

4 de enero de 1996

Inauguración del Foro Nacional Indígena en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, con la participación de más de 500 representantes de por lo menos 35 pueblos, naciones y tribus del país que debatieron y alcanzaron acuerdos en sus demandas. En este foro se asume el compromiso de llevar a los pueblos originarios la idea de la conformación del Congreso Nacional Indígena (CNI), que se plantea desde ese primer momento como un espacio sin dirigencia, una red de pueblos que lucha por sus demandas, entre ellas su derecho a la autonomía.

30 de enero de 1996

Anuncian, además de los encuentros continentales, la celebración del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo.

La estrategia es amplia y no descuidan ningún terreno: el indígena, el nacional y el internacional.

15 de febrero de 1996

El EZLN y su amplio grupo de asesores dan a conocer el documento "El diálogo de San Andrés y los derechos y la cultura indígena. Punto y seguido", en el que dejan claro que aunque las demandas de los pueblos indígenas no han sido cubiertas



Foto: Archivo de *La Jornada*



Foto: Archivo de *La Jornada*

por el gobierno, dan por terminada la primera mesa de diálogo, advirtiendo que continuarán luchando por conseguir la totalidad de sus derechos.

16 de febrero de 1996

Después de diez meses de encuentros y desencuentros, de provocaciones militares previas a cada negociación y de amenazas interminables, se pacta la firma de los primeros Acuerdos de San Andrés. El gobierno y la Cocopa esperan ansiosos la foto. La mesa está lista y la prensa también. Pero los zapatistas deciden que es sólo una firma, que faltan los hechos, y que no regalarán la imagen que el poder ansía. Cada delegación firma en cuartos separados. Y la historia, muy poco tiempo después, les da la razón.

En los Acuerdos de San Andrés el gobierno se comprometía a reconocer el derecho de los pueblos indios en la Constitución, a ampliar su representación política, a garantizar el derecho a la justicia, a construir un nuevo marco jurídico que garantizara sus derechos políticos, jurisdiccionales y culturales, además de su reconocimiento como sujetos de derecho público. No se contemplaban todas sus exigencias, pero el EZLN y los representantes del resto de los pueblos originarios decidieron firmarlos, comprometiéndose a luchar por su cumplimiento.

12 de octubre de 1996

Se funda el Congreso Nacional Indígena con la participación

de la Comandanta Ramona. Por primera vez una zapatista de la comandancia general habla ante una multitud en el zócalo de la Ciudad de México.

Noviembre de 1996 a abril de 2001

El EZLN y la delegación gubernamental aceptan que la Cocopa redacte la iniciativa de ley que plasme los Acuerdos de San Andrés. Las dos partes aceptan el documento legislativo listo para irse a discusión. Pero días después el gobierno se retracta. Su secretario de Gobernación, Emilio Chuayffet, declara que se tomó un par de chinches cuando la aprobó. La Cocopa consulta directamente con Zedillo y el presidente confirma el rechazo. Este momento marcará los siguientes cinco años de la lucha zapatista, que durante este periodo sostendrá como columna vertebral la exigencia del cumplimiento de los acuerdos.

En febrero de 2001 arranca la Marcha del Color de la Tierra, una movilización inédita y multitudinaria que finaliza con las palabras de la comandanta Esther en el Congreso de la Unión. Hay optimismo. Nadie puede imaginar que los y las legisladores darán la espalda de nuevo a lo que acaba de vivir el país. Pero nuevamente el poder los traiciona y en abril de ese mismo año los partidos políticos acuerdan una ley que desconoce los Acuerdos de San Andrés. El EZLN y el CNI deciden entonces una nueva etapa en la que con o sin ley, con y sin permiso, ejercerán en los hechos su derecho a la autonomía ■

“...qué tal que nadie sembrara...”

RAMÓN VERA-HERRERA

En nuestra relación con las semillas hay una mutualidad crucial para la historia no contada de la humanidad y crucial también para su futuro y el de la biodiversidad general del planeta.

Varias de mis personas más cercanas y el campesinado de muchas partes del mundo hemos llegado a alarmarnos de la privatización y el acaparamiento de las semillas, de su desfiguración transgénica, como algo que requiere verse como la más atroz ciencia-ficción, pues es un acto que afrenta a la humanidad y a la vida en su conjunto, mientras su ataque se normaliza década tras década sin que nadie parezca escandalizarse por algo de tanta gravedad.

El día 19 de enero, tras varios meses de conversaciones inauguramos en el Centro Nacional Especializado en Agricultura Orgánica del Instituto Nacional de Aprendizaje en Cartago, Costa Rica, un proceso de defensa de esa relación con las semillas habiendo pedido la compañía y la interlocución del Tribunal Permanente de los Pueblos.

Hemos trabajado antes con el Tribunal con luminosos resultados, en el proceso que se instauró en México entre 2011 y 2014 para juzgar lo que llamamos *Libre comercio, Impunidad, Violencia y Derechos de los Pueblos*, donde junto con el Tribunal analizamos como sociedad civil mexicana las relaciones que el capitalismo busca imponer afectando de un modo no sólo central y fundamental sino brutal, la vida de los pueblos, la vida de nuestra diversidad biológica y social, política, ontológica, epistemológica.

Es muy esperanzador que el proceso del Tribunal termine siendo un proceso autogestionario donde la gente sistematiza sus agravios con sus colectivos, desde sus localidades y regiones, desde sus procesos activos a partir de su problemática, y que proponga una cocina de todos los casos donde lo hallado va contribuyendo a configurar las dinámicas y las violencias sistémicas, y las posibles vueltas hacia una transformación de alguno o varios niveles.

Estas violencias sistémicas pueden llegar a genocidio y ecocidio, que como bien apunta Daniel Feierstein, estudioso del genocidio, “no son una anomalía coyuntural o un fenómeno histórico azaroso, fruto de irracionalismos, o nacionalismos”, sino fenómenos con “persistencia tendencial, complejidad concreta y agravamiento”.

Entonces tenemos que mirar la problemática que afecta en diversos grados a los pueblos y a sus cultivos o semillas como un fenómeno de “causalidad profunda, no sólo cultural sino económica, política, institucional y funcional, tanto local como general, coyuntural e histórica”.

La historia ya ha sido contada en el caso de las semillas en el acercamiento con el Tribunal, y abreva de los trabajos personales y colectivos de varias generaciones de activistas, investigadoras e investigadores, de organizaciones que en todo el mundo defienden la preponderancia de las semillas, que han impulsado ámbitos de convivencia entre

regiones y continentes y han logrado conjuntar razones, argumentos, testimonios, relatos, informaciones, datos e investigación de todo tipo, desde la más local y subjetiva hasta la más sofisticada y compleja de nivel “científico” mundial, de todo tipo de ramas del saber. La complejidad promovida cuestiona las divisiones artificiales entre ciencia natural y ciencias sociales y está rompiendo desde hace por lo menos treinta años todas las premisas que las corporaciones acumularon en su favor para ejercer los controles con los que arrinconan y a la vez excluyen a núcleos campesinos de todo el planeta. Lo paradójico es que esos núcleos campesinos han logrado mantener e impulsar, desde el fondo de los tiempos, su relación con sus cultivos, con sus semillas, al punto de que “absolutamente todos los cultivos, sin excepción alguna, son obra campesina e indígena”, una obra colectiva de millones de (sobre todo) campesinas y campesinos que fueron transformando incluso los cultivos tóxicos o potencialmente venenosos en cultivos alimentarios. Esto requirió miles de años y pueblos enteros actuando en colectividades cuidadosas y atentas. Es crucial reivindicar que esta labor no se ha detenido”.

En la Petitoria que se presentó hace meses ante el Tribunal para dar curso a este proceso, se expresa: “Pedimos entonces al Tribunal Permanente de los Pueblos que nos acompañe en el reconocimiento de la urgencia de defender la libertad responsable de usar y cuidar nuestras semillas campesinas, indígenas, en todo el mundo, base de nuestros sistemas alimentarios y nuestra subsistencia, reconociendo plenamente la relación que guardan pueblos y conglomerados desde el principio de los tiempos con sus cultivos, con sus semillas, fundamental para su existencia como pueblos y para el futuro de la biodiversidad en nuestro planeta”.

“Comunidades y organizaciones libran una dura lucha por defender, mantener y expandir las semillas campesinas e indígenas contra los intentos de empresas y gobiernos por apropiarse de ellas y por conseguir que los pueblos del campo las abandonen buscando imponer sus semillas industriales, que responden a matrices de vida y economía muy diferentes que las semillas de los pueblos. Pero la gente resiste este proceso porque desde siempre entiende que las semillas campesinas, indígenas, son literalmente el corazón



Tribunal Permanente de los Pueblos de las Semillas

19, 20 y 21 de Enero 2026 - Costa Rica



de la vida y a la vez son la memoria profunda, el horizonte de futuro que es vital defender. Tienen muy presente lo que significan las semillas en la producción propia de alimentos junto con el agua y la tierra; pero siendo fruto de saberes ancestrales y siglos de trabajo y relaciones comunitarias con los territorios particulares, implican saberes y cizas mutuas que se nombran desde el fondo de la historia hasta el día de hoy —según la inmensa variedad de lenguas del planeta”.

La sesión de trabajo, que tendrá varios momentos en el año que comienza, duró tres días.

19 de enero. La presentación general y el posicionamiento del Comité Promotor del TPP de las Semillas estuvo a cargo de Camila Montecinos, de la organización Anamuri, de Chile, quien expandió: “Hay una relación profunda, muy, muy profunda, respetuosa, incluso cariñosa, afectuosa que tienen los pueblos del campo con sus semillas. Es algo que no se da

solamente en América Latina, se da en el mundo entero, se da en Asia, se da en África y, ojo, también se da en Europa, a pesar de que en Europa ha sido perseguida y ocultada durante más tiempo. Es una relación de dependencia mutua, de cuidado mutuo, que está entrelazada con lo más sagrado que puede tener un pueblo, que pueda tener una comunidad. Está entrelazada con la cultura, con las relaciones sociales, con las relaciones de convivencia, con las fiestas, con las ceremonias, con el respeto, con el deber, con todo. Está también por supuesto íntimamente ligada a la producción del sustento. No es solamente una relación espiritual, es una relación muy concreta también a la producción de medicina, de materiales necesarios para la vida, etcétera". Reiteró que "jamás debemos olvidar que absolutamente todos los cultivos que hoy día tiene la humanidad —todos, sin excepción alguna— son obra campesina e indígena". Y agregó que la inmensa mayoría de las variedades de esos cultivos son también campesinas: "No hay una sola variedad moderna que no esté basada en una variedad campesina".

En voz de su secretario, el doctor Gianni Tognoni, se relató la historia y papel del TPP, subrayando su competencia específica para el caso, complementado con la intervención de Alejandro Macchia, juez del Tribunal en esta sesión.

Gianni Tognoni dijo: "Es un Tribunal que los pueblos establecen para justificar algo que está ocurriendo a la vida de los pueblos. No es un Tribunal que sustituye algo del derecho existente. Propone que el derecho debería transformarse progresivamente en algo que acompañe la historia de los pueblos para garantizar a los pueblos la visibilidad, la toma de palabra y efectivamente el derecho de un futuro".

Alejandro Macchia apuntó algo central a la historia del Tribunal: "Yo veo acá palabras claves: desaparición, exclusión, invisibilidad. Nos están afantasmado por decirlo de alguna manera. Éste es un mundo en donde, como recién decía Gianni, el diverso hoy es un terrorista que eliminar, de tal manera que ese diverso que debe ser desaparecido, ese extraño, ese no pueblo, constituye, por oposición, un pueblo único, y es el pueblo de los consumidores. Y todo lo demás son expulsiones. El mundo, y este fenómeno que vamos a discutir acá en estos días, es un mundo de expulsados, y esas expulsiones, como decía Saskia Sassen, hacen del mundo un lugar más chico. Más manejable. Con métricas más familiares. Porque expulsan a millones de personas que ya no cuentan nada. Entonces el mundo se convierte en un lugar más chico, más manejable, más reportable, pero absolutamente falso".

Hubo participaciones de África y Asia, pocas pero muy simbólicas de lo que es la unidad de estos pueblos, y se dieron evidencias de Latinoamérica: Honduras, Guatemala, Colombia, Ecuador, Paraguay, Uruguay, Brasil, Costa Rica, México.

Marcelo Fossati, de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas del Uruguay, señaló: "Nosotros no decimos que estas semillas son cultivos sino la memoria viva de los territorios". Cuando se sabe que hay vestigios arqueológicos de maíz en el Río de la Plata de hace 6 mil años, "eso también nos habla de que las semillas vienen viajando, no de ahora, sino que vienen viajando hace miles de años de mano en mano, entre agricultoras y agricultores y compartiéndose esas semillas de hace 5 mil años. Imagínense una semilla donde su centro de origen es en México, cómo hace para llegar hasta el Río de la Plata, atravesando la Cordillera y siendo cultivada como alimento de las poblaciones originarias del Río de la Plata, tanto de Argentina, Uruguay y de Paraguay. Es una muestra bien clara de ese movimiento de las semillas con las personas. No estamos ante una problemática agrícola sino ante un proyecto político de despojo, en donde se convierte a los guardianes y las guardianas de la biodiversidad en infractores, a las semillas en propiedad corporativa y a los territorios rurales en Zonas de Sacrificio para el agronegocio. Estas semillas no son insumos, son memoria, nuestra historia, y son vínculos entre los distintos pueblos. Nos relacionamos sin lenguaje a través de las semillas. Nos intercambiamos compromiso, responsabilidad".

Finalmente, Alicia Amarillas, de la organización Conamuri, de Paraguay, puntualizaba: "Estamos en guerra por las semillas. Producimos diversamente contra el capital. Ellos nos quieren sacar, están privatizando nuestras semillas, nos están matando en nuestro territorio. Ya no hablamos de tierra o de un pedazo de tierra. Es nuestro territorio".

20 de enero. Se presentaron los casos de Filipinas, Kenia, Benín y Malasia. Los primeros tuvieron que presentarse virtualmente porque las restricciones de visa de tránsito por Europa y EUA para quienes participaron de África y Filipinas impidieron su llegada a la sesión. Leónida Odongo de Kenia, Patrice Sagbo de Benín y Eloise Delos Reyes de Filipinas presentaron de manera virtual. Amir Nurfitri de Malasia sí pudo asistir y presentar sus evidencias. Haciendo un eco con lo dicho por la gente en Latinoamérica, Nurfitri, del Forum Kedaulatan Makanan Malaysia (FKMM), insistió en que "por generaciones, no hemos sido sólo cultivadores, somos quienes crean e innovan. Nuestra relación con las semillas es de custodia, no de propiedad. Para los iban de Sarawak, por ejemplo, las semillas son reliquias ancestrales que pueden compartirse, aunque venderlas estaba prohibido porque representan la supervivencia comunal. Las comunidades orang asli y malays comparten semillas porque tenemos la convicción de que nadie puede reclamar una propiedad total sobre las semillas porque éstas vienen de las variedades de plantas que son de Dios".

21 de enero. Comunidades locales procedentes de varios territorios de Costa Rica presentaron evidencias de la guerra de megaproyectos que se tiende sobre el país, recrudecida hoy con el triunfo de la derecha.

El Tribunal estableció su postura en voz del doctor Alejandro Macchia y del doctor Gianni Tognoni. Se dicutieron opciones para imaginar las sesiones regionales (Latinoamérica, África, Asia, Europa y Norteamérica) y la posible metodología para las sesiones regionales en línea durante el año.

En la declaratoria del Tribunal que por su amplitud sólo puentearemos, se reconocen los siguientes puntos cruciales:

a) *Violencia explícita y coerción territorial;*

b) *Presión política y captura de decisiones*, es decir, "presión que adopta formas diversas que incluyen promesas de inversión, amenaza de desabastecimiento, litigios estratégicos, financiamiento indirecto, puertas giratorias entre agencias estatales y empresas, producción de informes 'técnicos' como argumento de autoridad, y construcción de marcos narrativos que fijan lo 'realista' y descalifican lo 'imposible'";

c) *Vaciamiento de justicia en la arquitectura legal formal*, "no porque la forma jurídica carezca de valor en sí misma, sino porque, en estos conflictos, la legalidad aparece con frecuencia como una cáscara vacía que confiere apariencia de regularidad mientras desplaza el debate democrático y convierte la obediencia en principio rector. Se legisla y se reglamenta para ordenar el mercado, no para proteger la vida;

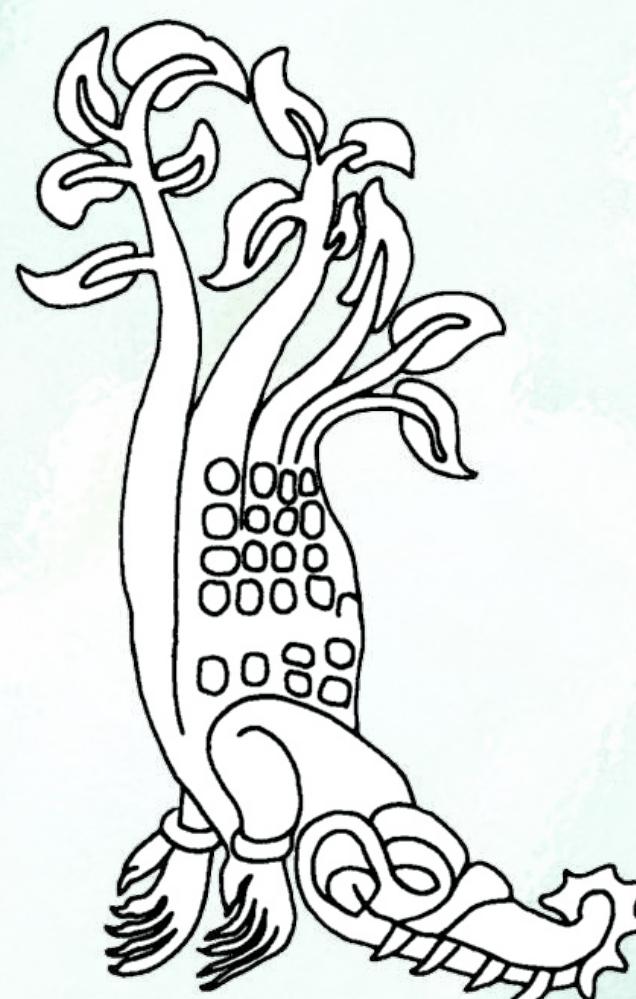


para estandarizar, no para reconocer diversidad; para facilitar la circulación de mercancías, no para custodiar bienes comunes. En ese marco, el derecho deja de ser un límite al poder y se vuelve una tecnología de subordinación";

d) *Concentración de beneficios y socialización compulsiva de riesgos*: "Se legisla y se reglamenta para ordenar el mercado, no para proteger la vida; para estandarizar, no para reconocer diversidad; para facilitar la circulación de mercancías, no para custodiar bienes comunes. En ese marco, el derecho deja de ser un límite al poder y se vuelve una tecnología de subordinación";

e) *Invisibilización sistemática mediante fragmentación y exigencias probatorias subvertidas*, "lo que significa que cada daño se aborda como un episodio aislado, a cada comunidad como caso desconectado, y a cada conflicto como un pequeño espacio sin vínculo con el patrón general. Se suma la exigencia de pruebas de causalidad en escenarios donde el Estado no produce datos, donde las exposiciones son crónicas y multicausales, y donde los afectados carecen de recursos para financiar vigilancia ambiental o sanitaria independiente. La consecuencia es el tornar invisible el proceso de daño e invertir la carga de lo demostrable";

f) "El Tribunal reconoce la *nutrida representación de las mujeres* entre las personas directamente afectadas por estos procesos, especialmente en lo que concierne a la custodia cotidiana de semillas, la reproducción de prácticas alimentarias, el cuidado comunitario y la transmisión de saberes, lo cual hace que el daño sea mayor para las mujeres".



Horizonte. A la sesión de lanzamiento le seguirá un periodo de más o menos un año donde los grupos y las comunidades puedan organizar sesiones virtuales regionales para presentar evidencias de sus agravios de un modo sistemático y detallado.

Este proceso es entonces la búsqueda de una visibilidad para racimos de procesos que parecen subsumidos en la normalización de la opresión y la deshabilitación: la unidad de los "pueblos de las semillas", comunidades que han insistido en hermanarse con sus cultivos y que han mantenido una "integralidad ontológica" que las empata con esos cultivos con los que navegan la historia y afrontan el futuro.

Esta crianza mutua, tan entrañable, trasciende el oficio de sembrar para ganarse el sustento, porque su vida se va en ello.

Su pertinencia última, su urgencia extrema está expresada como nadie en la frase proferida por Xua Luis, comunero ñuhú de la Sierra Norte de Veracruz, cuando dice: "en eso de sembrar, no hay ni que hacer cuentas, porque... qué tal que nadie sembrara...". Una responsabilidad que no transige por nada. Este proceso del Tribunal apela a defender esa responsabilidad ■

Esta es una versión ampliada y ligeramente diferente del texto aparecido en *Desinformémonos*, en la columna *Desde los fuegos del tiempo*, en enero 19 de 2026.

ISOÑIL JA'AL / DANZA DE LA LLUVIA

Juana Karen Peñate (ch'ol)



Ilustración de Luis Alberto Herrera Vázquez. PLIA, UdG, 2025

Ik'

Tsa'lujb-a jiñi ik'
tsa' puts'i cha'añoñ,
tsa' puts'i cha'añety,
tsa' puts'i cha'añ ka'bäl tsukulel.

Viento

Se cansó el viento,
huyó de mí,
huyó de ti,
huyó de tanta basura.

Tsäñal

Jiñi tsäñal tsiltsilña,
jatyety ma'bäk'ñañ abäj,
aty'añ tyi atyi'belbelñaj,
tsa' ktyajayety che'jämjämña ñajtylel.

Frío

El frío tiembla de ti,
tú tiemblas de ti mismo,
las palabras desfilan en tus labios,
te encuentro en tiempos agitados.

xPokoktyak

Yoralel ja'äl, ik'ay jiñi xpokok ya'tyi ok'ol ja',
ju'ukñajax che'bajche'muk'bä ik'uxbiñob ibäj che'pomol uj
woli imuku subeñob ibä ya'tyi lämäl ja' mi iyojch'oñob ibäj.

Los sapos

Tiempo de lluvia, el canto de los sapos en aquella laguna,
escandalosos como los amantes de luna llena
se susurran entre los charcos.

Iwejlib ts'uñuñ

Jiñi wälwälñabä atyi'melbilbä tyi lajchämp'ej ty'añ tyilembä
tyi ñajtylel,
jiñi jak'oj che'bä bajche'sasak'aytyak,
jok'ol tyi ik'mi ik'otyel tyi kchikiñ,
che'jax bache'ipäm wejlel ts'uñuñ ili yoralel bábäk'eñbä.

Aleteo del colibrí

Esos susurros endecasílabos en la distancia,
esos suspiros en forma de estribillos,
se cuelgan en el aire entre mis oídos,
es como el aleteo del colibrí en tiempos del monstruo.

Wä' añoñ ilayi

Wa' añoñ ilayi yik'oty juñp'ajl cha'p'ajl ty'añ yajleñtyakixbä, che' bajche' tsa' yäsabeyob ibäktyal ktatuch che' yoralel ajñel tyi matye'el, wä' añoñ ilayi woli ksäklañ näch'tyälel cha'añ mi imejlel kläw ili ktyi' tsijlembä, cha'añ mi imejlel ku'bibeñ iyujts'il jiñi pulembä lew, cha'an mi mejlel kletsäñ k'ay tyi ktyi', wä' añoñ ilayi cha'añ mi mejlel kpkiben ich'ujlel jiñi k'el wuty, cha'añ mi kts'aj kbäj ya'tyi ixojo'lel muk'bä ik'ux kak, ila tyi matye'lum mi kloty kbäk'tyal cha'añ muk'tyo kbej cha'leñ soñ tyi ityojlel ja'bilel.

Estoy aquí

Estoy aquí con unos fragmentos derrumbados, como derribaron a mi abuelo en tiempos de cacería, estoy aquí en busca del silencio para recomponer mi boca destruida, para saber el olor de la resina quemada, para subir el canto en mi boca, estoy aquí para escarbar el alma de la traición, para sumergirme en la sombra que muerde mi lengua, en esta selva guardo mi cuerpo para que siga danzando entre los siglos.

JUANA PEÑATE MONTEJO, originaria del ejido Emiliano Zapata, Tumbalá, Chiapas, escribe en ty'añ (ch'ol).

Es poeta, traductora, docente y conductora de radio y televisión. El libro *Isoñil ja'al / Danza de la lluvia* fue acreedor del Premio de Literaturas Indígenas de América, PLIA, 2020 (Universidad de Guadalajara, 2025).

TE SK'EJOJ KURKUVICH' / EN EL CANTO DEL KURKUVICH'

Ruperta Bautista (bats'i k'op)



Ilustración de Jessica Mitsy Reyes Juárez. PLIA, Udg, 2025

Nakalun te sti' pokó' na,

jk'eloj cha ch'ay batel te smalel k'ak'al, cha jlok'ta te ts'ubil lum xchi'uk ya'lel jsat, ch'ayemun te yok sk'ob me'nal ch'inetel, jnak'jba te yu bu xch'ay batel li k'ak'ale.

Te stoylejal chka'i snuk'ulal ave te sk'ejoj kurkuvich', jtup'batel muk'ta altsajel te jvinkilel, li jvokole voli te sk'unchamenal malk'ak'al, te slajeb xa sip'sunel jmuk'ta vokol chkil cha vak'aba iluk te xonov k'anal.

Sentada en la puerta de la vieja casa

veo tus huellas en el ocaso, marco tus recuerdos en el polvo con mis lágrimas, perdida en los brazos de la soledad, me oculto donde desciende el sol.

En lo alto escucho tu voz en el canto del *kurkuvich'*, borro el hondo desvanecimiento de mi cuerpo, el color del atardecer envuelve mi sufrimiento, en el suspiro final de mi devastación te veo aparecer en el *xonov k'anal*.

kurkuvich': Ave de la noche.

xonov k'anal: Estrella matutina que nace en el este.

RUPERTA BAUTISTA, reconocida poeta, narradora, escritora y mujer de teatro, escribe en tsotsil de Huixtán, Chiapas. Es poema pertenece al libro *Ik'al labtavanej / Presagio lóbrego*, ganador del Premio de Literaturas Indígenas de América (PLIA) 2024 (Universidad de Guadalajara, 2025).

SAMIR FLORES, SIETE AÑOS DE IMPUNIDAD



El busto de Samir Flores en la lucha contra el basurero de Cholula, Puebla. Foto: Gerardo Magallón

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ

El 20 de febrero de 2019 fue asesinado en su natal Amilcingo, Morelos, el defensor del territorio nahua Samir Flores Soberanes. A siete años del homicidio prevalece la impunidad. No hay castigo para los autores intelectuales.

Juan Carlos Flores, abogado del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua (FPDTA) de Puebla, Morelos y Tlaxcala, asegura que la constante en las investigaciones ha sido "el montaje". Desde el inicio, advierte, se pretendió "desviar la atención de este asesinato que se dio para obstruir la defensa del territorio y completar el Proyecto Integral Morelos, y hacerlo ver como un ajuste de cuentas entre dos grupos criminales".

Este intento, señala Flores en el foro "Tejiendo palabras", organizado en las redes del Congreso Nacional Indígena (CNI) "no les salió", pero después empezaron a generar testimonios en los que "parece que uno de los principales testigos, que señaló cómo se ordenó la muerte de Samir, fue desaparecido por la propia Fiscalía de Morelos. Obtuvieron la declaración a través de una privación ilegal de la libertad y presuntamente a través de golpes, entonces no conocemos la certeza de estos testimonios".

El abogado, activista, amigo y compañero de Samir Flores, el primer defensor asesinado durante el gobierno de Andrés Manuel López Obrador, advierte que dos de los principales testigos "que dicen haber visto a los autores materiales del asesinato, han sido asesinados en este tiempo, por lo que no hay testigos que pueda presentar la Fiscalía en el juicio

que ofrezcan la certeza de que la persona que se encuentra detenida, Javier N, haya participado como autor material del asesinato de Samir".

Por su calidad de comunicador comunitario, fundador de Radio Amiltzinko, el caso fue atraído por La Fiscalía Especial para la Atención de Delitos cometidos contra la Libertad de Expresión (FEADLE), instancia que, explica Juan Carlos, "no tiene de otra, para el caso de Javier N, que seguir el guion que montó Uriel Carmona (ex fiscal de Morelos). En este sentido, en el contexto de las jornadas por los siete años del asesinato de Samir, comenzará el juicio para esta persona detenida".

Serán cinco días de audiencia en los que se escucharán los testimonios de la Fiscalía y luego se dictará un receso. Posteriormente se ofrecerán los testimonios por parte de la defensa del detenido, para pasar a la resolución del caso, posiblemente en marzo. Pero, insiste Flores, "todo está enfocado en un montaje sobre la persona que está detenida".

Las investigaciones que existen en la carpeta apuntan a un grupo o a una célula delictiva de la zona, denominada Los Aparicio, "de los que sí pensamos que fueron los autores materiales del asesinato de Samir y es el grupo criminal que tomó el control político y territorial de la zona. Pero la persona detenida no forma parte de este grupo criminal, es una persona adherida por la Fiscalía a toda esta lógica", insiste el integrante del Frente de Pueblos. Y, sin dudar, advierte que los verdaderos autores materiales, los mandos medios (crimen organizado) y los autores intelectuales, están libres.

"Esa es la falta de justicia que desde arriba existe en el caso de Samir", afirma el abogado, pero también, dice, "está la justicia desde abajo, y pensamos que se tiene que seguir

construyendo no sólo para Samir, sino para todos los compañeros y compañeras que han dado su vida y su libertad en la defensa del futuro de todas y todos nosotros contra este capitalismo salvaje que impone todos estos megaproyectos".

De acuerdo a la Secretaría de Energía el PIM opera al cien por ciento los 365 días del año, con una generación eléctrica constante, pero, señala el FPDTA, "las compañeras de la comunidad de Huexca ven cómo la termoeléctrica no termina de funcionar, está apagada la mayoría del tiempo, muchas veces nada más hierve el agua y genera la evaporación, pero no el movimiento de las turbinas y por lo tanto no hay electricidad. En varias ocasiones que han intentado echarla a andar han escuchado tronidos sobre las turbinas". Lo que es un hecho es que "sí se están llevando el agua para el funcionamiento de la termoeléctrica, lo hemos visto, pero no vemos que esté funcionando el proyecto".

La prioridad del PIM no era generar electricidad, sino transportar gas y eso es lo que los empresarios no sueltan pues es para abastecer el corredor industrial de Morelos.

Legalmente, advierte el abogado Flores, "están haciendo el funcionamiento violando las suspensiones federales que existen. Hay una suspensión para el funcionamiento del gasoducto en el ejido de Amilcingo; hay una suspensión de más de cuatro ejidos del municipio de Ayala para que no disminuya su caudal de agua para riego con el funcionamiento de la termoeléctrica; una más de Huexca para que no se contaminen los cuerpos de agua por la descarga de la termoeléctrica. Y todas estas suspensiones son ignoradas por la empresa, mientras juzgados y tribunales, de manera cómplice, se hacen de la vista gorda para no hacer cumplir estas suspensiones".



Insurgentes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Oventic, Chiapas, enero de 2026. Foto: Santiago Torrado

EL COMÚN Y LA NO PROPIEDAD HORIZONTES ZAPATISTAS DE LUCHA Y ESPERANZA

JUAN TRUJILLO LIMONES

El proyecto de la autonomía indígena zapatista está indudablemente trascendiendo obstáculos, a los gobiernos estatales, federales, fenómenos sociales y económicos. Desde 2003 que se inauguraron los centros de autogobierno, los *caracoles*, la autonomía ha atravesado importantes momentos de consolidación y ahora de restructuración. Ya en agosto de 2019, el paradigma de autonomía había dado un importante salto con la creación de otros siete *caracoles* sumados a los cinco preexistentes desde 2003 en la geografía de Los Altos y Selva Lacandona de Chiapas. Se trataba de una de las más alentadoras noticias de resistencia y esperanza para los movimientos y México en su conjunto.

La Comisión Sexta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) compartió reflexiones sobre la actual situación de la autonomía en la reunión "Semillero de pirámides, de historias, de amores y, claro, desamores", desarrollado entre los pasados 26 y 30 de diciembre en el CIDEI-Universidad de La Tierra de San Cristóbal de Las Casas.

En agosto de 2025, en el encuentro "Algunas Partes del Todo", el EZLN había ya trabajado el tema sobre la estructura jerárquica de poder en lo que concebían como la "pirámide" dentro del movimiento y las transformaciones realizadas en las comunidades. Incluso quemaron una réplica simbólica, lo que ejemplificó los cambios que provienen de la práctica social autonómica. Ante el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés de 1996, han pasado ya 23 años de experiencia popular de autogobierno de *facto* por parte de las bases de apoyo en los *caracoles*, las comunidades e interzonas autónomas, a partir de procesos deliberativos desarrollados en las asambleas. Con notable creatividad, los jóvenes zapatistas escenificaron esta situación en al menos dos obras de teatro desarrolladas en la cancha de básquet durante las horas posteriores a la conmemoración del levantamiento indígena, el pasado primero de enero en Oventik. Esta acción se devela como una autocritica a la evidente burocratización que incluso registró ciertos vicios en las extintas Juntas de Buen Gobierno. Este ejercicio supone la puesta en práctica de un notable ejercicio de autocritica popular y se despliega como

una metodología para la toma de conciencia y politización colectivas.

En noviembre de 2025, en la selva comenzó la construcción del hospital "Luz del Común Compañer@s Caídos del Mundo", que administrará un quirófano. Para este esfuerzo, las bases de apoyo se han organizado a partir de la estrategia del trabajo colectivo. "Nunca habíamos visto o imaginado. Llegaron hermanos de diferentes partidos, religiones y entonces, cómo corre la voz. Cuando empieza el trabajo se les dice, a ver quién quiere llegar", explicó en la reunión del pasado diciembre el subcomandante Moisés. Es un esfuerzo que involucra también a quienes no son de la organización rebelde y que provienen de diferentes culturas y lenguas: tzeltal, tojolabal, tsotsil, castellano. Esto involucra un fino tejido de entramados comunitarios que se entrelazan con el sentido del bien común, lo que en lengua maya tojolabal se expresa como el *jlekilaltik*. Cuando se trata de vivir en montañas y selvas, la enfermedad no discrimina por ideologías, militancias, religiones, economías.

En los trabajos colectivos de los indígenas zapatistas, existe también el tiempo del descanso y el disfrute fuera del tiempo de la modernidad capitalista. Ahí es donde aparecen también los espacios autónomos de la escucha y solidaridad incluso para mejorar las condiciones en las labores. No obstante, el núcleo de esta resistencia se encuentra en la cultura y la raíz indígena. Se trata, en sí misma, de las formas indígenas de deliberar y tomar decisiones a partir de asambleas que desafían la forma occidental y la concepción del poder jerárquico. Es decir, se trata de la articulación de prácticas de democracia directa descolonizada. "Tenemos que ir pensando, proponiendo, discutiendo, analizando. Y la más difícil es la toma de decisiones. Estamos convencidos que es el único (camino). No encontramos otro para nosotros, para que se acabe el sistema capitalista, que sí es el *común*. Porque el *común* es el contrario del capitalismo", sostuvo Moisés en diciembre pasado.

Ante la desaparición de las Juntas de Buen Gobierno, la autonomía zapatista se enfoca a través de las asambleas de cada comunidad que a su vez tienen peso en las asambleas de colectivos autónomos zapatistas, así como en las asambleas de las interzonas. De ahí que también se haya generado lo que Moisés llama la "asamblea máxima del gobierno *común*". Es aquí donde la estructura piramidal que antes

existía con el Comité Clandestino Revolucionario Indígena ha trasladado las tomas de decisión a esas asambleas que incluso, según los testimonios de Moisés, comienzan a ser más heterogéneas, donde indígenas miembros de las comunidades también participan por el *común* de intereses. Esto le da fuerza al *kentik*, es decir, el concepto lingüístico del *nosotros*. Incluso indígenas de diversas religiones ponen sus costumbres e historias en común. Se trata de la fina estrategia de concebir dos conceptos en las lenguas mayenses que tienen profundo arraigo con la cultura de los pueblos mayenses zapatistas y que tienen su equivalente en las otras lenguas de la región: *kumal*, la palabra *hablada* y *'ab'al*, la palabra *escuchada* (Carlos Lenkersdorf, 2008). Es por esto que los pueblos campesinos mayas gozan de una especial paciencia para escuchar y enseñar esta práctica a sus generaciones y a quienes conviven entre ellos.

Ante el nuevo reparto de los territorios, en lo que se está configurando como un nuevo orden mundial capitalista, la estrategia del *común* y la *no propiedad* zapatista es un reto incluso para la concepción liberal del Estado mexicano que promueve y protege la propiedad privada para la acumulación de capital. Resulta ser incluso una acción transformadora que el movimiento zapatista preste tierras a indígenas y campesinos que dejaron la organización o que incluso su militancia esté adherida a algún programa clientelar de los partidos y gobiernos. Se trata indudablemente de un cambio en las relaciones de poder que privilegia la vida sobre militancias o intereses mercantiles. Por ello, la propuesta rebelde que da sus primeros pasos, como ellos lo han indicado, además intenta trascender el concepto del trabajo colectivo en la milpa, el *'a'tel b'a kalajitik*, y lo traslada a otras esferas de la vida campesina y comunitaria, como las comisiones de salud, producción de alimentos, educación e incluso la cultura y el arte en *común*. Moisés concluye: "Vemos cosas cuando uno entiende lo que es el *común*, por eso no sólo es el trabajo de la tierra, sino que tiene que ver otras cosas, pero eso solamente sale practicando y compartiendo qué vemos, qué sentimos, qué olemos y lo que está a la vista que está mal". Este proyecto autonómico se transforma como una espiral que está en los hechos refrescando no sólo con vientos y principios de esperanza a México, sino que también nutre y difunde una práctica concreta y humana, la vida en colectivo, en *común* ■



Yoots en Tlahuitoltepec, Territorio Ayuujk, Oaxaca. Foto: Damián Dositelo

NI XAKGSKGALALA XUAN / JUAN TONTO

Janeth Jacobo Hernández (totonaku)

AQTUM QAKAWIWI KATSISNI XLI SPUTUNI KATA, xpasawi lhkuyat, lata xwi xmaqax-
qaqanat aqatunu laktsu jalanat xtasiyu nak kilakan pikspputma kintapaxuwan, makxtum xwila-
qolh, xtapaxuwama kintalaqapasni; xla xtasiyu xmaqaxqaqanan nak khkuyat, ksnapapa kxuwa
chu lakspupuku xlaqastsapu, ka xlipuwan xtasiyu chu akit kamanwá xaktachuwinalh xaklaka-
pastakma xpalakata xtixtuma kilhtamaku; ama kilhtamaku xla xtaktsuwií akxní xkinkapax-
tuwilan, ama kilhtamaku nikxní kaktipatsanqalh, ama puntsu snun xqalhi tapaxkit xa ni xkatsi pi
xilitataqalhchuwinama xpalakata ksputma xkilhtamaku ama katsisni, wa xwanit kixunana.

Nak xkilhpin saqaqawa xakstu tsukulh taxtuy xtachuwin: Ni Xaqastalanka Xuan.

Lakatum, laqamaqat kachikin xlama chatum puskat nikuma xamaja paksa, ama ksqata x-
maka limapakuikan Xuan, xpalakata lu xatalakapasni ama takuwini; titaxtulh xamana paksli
ama puskat. Titaxtulh kilhtamaku xa tliwakga chu lanka stakli ama qawasa, nachuna, nixlaka-
puwan chu lu xa tsakat xwanit, paks latamanin ni xukxputonqoy chu xlikxqoy pi ni makakchan
xtalakapastakni xpalakata ni lay xqalhtawaqa, ama qawasa lu nixqaxmata, xtse nixqatsi lantla
natataxtuy, xla kitachuwinah kura nak sikulan, puwa pala tasikulnalan na laqpalini xtayat; ama
kura wanilh pi kaputsanilh chatum xnatlat, chuna lalh teaksqoolh chu sikulanatlawa ama
qawasa xawa nituku laqpalih xtayat. Lu tliwaqa xwanit lu snun kskuja, nitu xtapuwan xkuka
Ihuwa xatapachin kiwi.

Makgtum tsisa nak aktsu pukuxtu xtanoklhacha, niku xtalamaqolh tantuy laklanka lapanit,
paks latamanin tsukuqolh taklhuwetqoy, kixakgatleqolh xtse, kura chu amakgapitse latama-
nin xpalakata kuentanatatlawa, xlakpuwanqoy pi nixmakakchan xtalakapastakni chu ni aka-
pustalanka xpalakata nixtawuwan pi ama takalhinin xalakakiwin; akxní xtlawan kstalanitilakoy
ama laklanka xlapanit.

Ama kura kgalhilih litay namamakstoqoqoy latamanin, niku tawilaqolh xtse chu xnatlat
Xuan, waneqolh pi winiku namalaqachaqooy niku makaqlhanankan, kun ni xa pekuwa xwanit
wanekgolh pi namakla, akxní latamanin tsukgokolh lalakukxilha pi ni katiyatayanih, nipa-
xastakna katitaxtucha, paks tiku ankoy anta nekgoy ni pala akgtum tsisni tayanekgoy. Akni
sputli tamaqstokni anqolh ukxilhqoy Xuan, kilhputa xwi nak lanka chiwix chu xpaxtuwilaqolh
tantuy laklanka xlapanit, xalan nialh tlak talakasuweqolh ka lkgachekgnankgolh:

–¡Xuan, Xuan, k'katachuwinanputunan, kalicheqo mayak mintaqalhinin, ka tlawa litlan!

Akxní qaxmatli ama tacheknat tayalh chu cheqolh ama xtaqalhinin, laqasiyu, laqasiyu ta-
laktsuwilh, chu kajwa lakawan chu laklaku, chu wa:

–¿Chi tuku tlan nak kalimaqtayayan?

Kura wanilh:

–Min natlat lakaskin na pina maqtakalha aqtum chiki niku laqamat yacha, na titaxtuya
lakpuxum kasipijni chu na puntaxtuya kaankaw puxkga, nak'kamakkiyan mi liwat pala tlan
na matitaxtiya.

Nipalatuwa matlanilh na'an chu nixkatsi tuku xwi anta niku xama. Tsisa takilhanulh anta,
puntaxtulh lakatuy sipij chu lhuwa taqalhhinin tatanoklhqolh, talaqlakatsuweqolh chu laqasi-

yu kamakxamalh, kalakukxlhli nak xlaqastapu xlakan amparakolh. Xtawilamachi katsisni chu
xla xtsanqaniy alakatuy sipij pala na titaxtuy, akxní tsiswanqolh chalh, tatanoklhí -Lanka chu xa
Maqan chiki- kachunta xya, nitiku xtanuma, xla xákstu wanika:

–Wanchi uma kilimalaqachakancha, pala wintu chi anan.

Xákalh aqtum taxtikat nikuma lan xqalhi aqawilhut chu anta laktawi, titaxtulh puntsu
kilhtamaku mapasilh lhkuyat. Xmaqkatsi qawiwiñ nak xmakni, xtantulhpi ni xtatunu, xlal-
lakxapa xmakan, xtixtuma ama katsisni xalan qaxmatli pi xtusanankan nak xaqstín chiki,
xtalakatsuwinaka, xtaqaxmata pi lakwán tatuñ, nitatsuwilh, ama xtusantila chu kitaktalh
nak xcheqan chiki, cha ka la xlaklukut lataman xtaqaxmata. Xla ni tayalh niku xwi, xlapanwa pi
atanu lapanit. Kapuntsu qaxmatli chi wanika:

–¿Tuku chitat tlawayu unu?

–Mmm, ¿Tiku wix?

–Unu kinchik.

–¿Nixlikana, unu ni tiku xchik, kinatlat kimalaqachachá xpalakata kuenta nak tlaway uma
chiki!

–¿Pi ni kinpekuani?

–¿Tuku klipekwanian? Pi wix kilaqtampat.

–Ni katsiya tiku akit. Paks latamanin tiku kichenqonita tsalatapuleqqoy lichali neqoy ka
xtapekuwan.

–¿Tapekua? Akit nikpekuwan.

–Mi lipekuwanat, akit nimintalakxtum.

–Ah, ni kin kuenta lantla wix, nituku klipekuan.

–Tlan, nakmasiyuniyan tiku akit, kukxilha pi ni tukinpuwaniya, ¿xlikana kiukxilhputuna?

–Chuna, kakintasiyani.

Ama kaqawiwi katsisni chu kapukswa takaxmat'tilah xtatunu la xtlawantila, tlaq xtalakat-
suwima chu tlaq xtalakatsuwinila, tlaq palha xtaqaxmata, akxní putuminika tasiyalh, Xuan
ukxilhli pi ama ka xlaklukut lataman, nak kachikin xlitalaqapasa nin...

–Pika nantima wix, akit kpuwa pi tanu xtasiaya.

–¿Tukuchi, ni lixkan kiukxilha?

–Ni, akit kajchuntiya kukxilhan.

–Tlan, ¿tuku wanikana?

–Ki wanikan Xuan, kililakgapasqoy nixaqsalala.

–Xtililakgapaskanti ni xapekua.

–Tlan xwa ¿chu wix, tiku?

–Akit xpuchina uyma chiki, akglhuvata kata kninit, nialay kajaxa lata uma titaxtulha kilhta-
maku, wintu kixwatalima nak katapatin, ni tlan tamakqatsi minkan paxialhnankan.

–¿Tuku chi lipatinanpat?

–K'qalhi lhuwa tumin, wa xlilaka katikawa lilaqmenqoy, cha nitiku laqchan na qalhi; akit

klakaskin ak'kaw misa kakintlawanika chu nilh ktipatinlatamalh.

-Tlan.

-Wix mililaqchanat uma tumin, lilaqpaliyaw ak'kaw misa, paks tlan na lipina; nipala lakpekuanti, wix ni xa pekua, chuna xlilatkan amaqapitsin.

-Tlan, akit nakmaqtayayan.

Lichali takilhanulh nak xpulatamat akxnii chalh, latamanin lilaqaputsaqlh, akxtum xta'anqoy tantuy xtaqalinin tantunu xkukaqonit tasaqni, latamanin tsukuqolh lichiwinanqoy pi ama qawasa xqawasa xaqlahnikili. Chalh nak sikulan chi litachiwinalh kura tuku aqspulalh, ni maqtuy lakpuwa xla xoqolh chu kura matlanilh. Lichali matsukika xmisa chu akxnii maqtasika aq'kaw, xla ampa nak ama chiki. Champa ama itat tsisni chuna taqaxmatpa tsukuka tusanankan, ama nin talakatsuwilh chi wa:

-Kin qawasa, snun paxtakatsinlh kintlawani litlan, chu tlan nak jaxa.

Masiyanilh niku xmakinit xtumin, maxkilh. Ama nin laqspulitl nak katsisni chi xtasiyatila xmusileq nak xmaqaxkaqanat papá'. Xuan tasipitli kxkachikin chu paks xlilaqaputsaqlqoy pi ni pekuani, xla lhuwata tumin xkgalhi, mapitsilh ama tumin, xla xkamaqtaqalha xkachikin, nitupuwa xla maski tuku lichiwinanqolh chu xkachikin maxkiqolh takaknit, maqtaqlhlintilaqolh.

Akxnii maqalhspululh xtaliqalhchiwin, xla suluk walh awatiya xkapej, klih nak xputama, chuu ktamalh anta, laqaatsilh chu maqlaqawanalh kutuy katsan kilhtamakuu.

UNA NOCHE FRÍA DE DICIEMBRE con una fogata encendida y las brasas ardiendo en la oscuridad, no podría ser más feliz estando con la familia unida y feliz. Ella con su piel blanca y sus ojos azules que resplandecían a la luz del fuego, su mirada era tan áspera que sólo pensaba en seguir hablando con ella porque el tiempo se iba, así como la leña seca se consumía en las llamas, sentada a un lado de nosotros vacilaba aquel momento, tan llena de amabilidad que ni se daba cuenta que con aquellos cuentos se le acababa la noche, ella era mi bisabuela.

Sus palabras comenzaron a fluir en aquellos labios rosa pálidos: Juan tonto.

En un lugar tan lejano habitaba una señora que estaba a punto de parir, el nombre de su hijo sería Juan, sólo porque ese nombre era muy típico. Al pasar las semanas por fin dio a luz. El tiempo comenzaba a pasar y éste crecía grande y fuerte, pero además de eso muy valiente y berrinchudo. Toda la gente lo odiaba y lo trataba de tonto porque no sabía leer, era un adolescente muy desobediente y su madre no sabía qué hacer con él; entonces, ella fue a platicar con el cura de la iglesia diciéndole que una bendición le haría cambiar de actitud, el cura le asignó que se buscara un padrino, desde luego lo consiguieron y lo bendijeron, pero nada lo hizo cambiar. Era muy fuerte y trabajaba muy duro, cargaba varios tercios de leña sin ningún problema.

Una mañana tan soleada apareció en su ranchito acompañado de dos tigres, toda la gente comenzó a armar un caos; fueron a avisarle a su madre, al cura y en fin a toda la gente para que tuviera precaución, estaba loco y era un tonto al no saber que esos animales eran salvajes; mientras caminaba los animales iban tras él.

El cura se vio obligado a organizar una reunión con su madre, el padrino y demás gente, dijeron que lo mandaran a un lugar donde espantan, si su valentía era muy grande soportaría eso, pero la gente comenzó con sus gestos y decir que no aguantaría, ni siquiera saldría vivo de aquel lugar, los que han ido mueren, no duran ni una noche. Después de aquella reunión fueron a ver a Juan, ahí estaba sentado en una piedra gigante, agachado y con sus dos tigres a un lado, de pronto ya no se acercaron más y le gritaron:

-¡Juan, Juan, queremos hablar contigo, pero por favor amarra esos animales con algún bejuco!

Al escuchar aquella llamada se levantó y ató a esos animales, se acercó poco a poco con una mirada penetrante y agresiva, dijo:

-¿Ahora en qué puedo ayudarles?

El cura dijo:

-Tu padrino quiere que vayas a cuidar una casa que está muy lejos, pasando por veinte cerros y diez arroyos, te daremos comida para que puedas sobrevivir.

Aceptó con todo gusto, sin saber lo que había en aquel lugar. A la madrugada él partió a ese lugar, pasó dos cerros y se encontró a varios animales, se acercaron a él y los acarició suavemente mirándolos a los ojos por un momento, después ellos se marcharon. Ya estaba a punto de oscurecer y aún le faltaban dos cerros que cruzar, finalmente cuando oscureció por completo terminó de llegar, se encontró una casa muy grande y vieja, se notaba su abandono, se dijo a sí mismo:

-¿Para esto me mandaron? ¡Ni que fuera la gran cosa!

Limpió una silla llena de tela de araña y se sentó sobre ella, después encendió una fogata. Sentía el roce del frío en su piel, le temblaban los pies descalzos, frotaba su mano una tras otra. Al pasar la noche escuchó que se acercaban unos pasos muy ruidosos sobre el techo, eran pasos de botas muy finas, se tornó un pequeño silencio, luego esos pasos cayeron atrás de la casa, se escucharon como si hubiese caído puros huesos y él no se paró de donde estaba, creyó que era algún animal. Había calma, pero al transcurrir algunos minutos, una voz le dijo:

-¿Por qué viniste hasta aquí?

-Mmm, ¿y tú quién eres?

-Aquí vivo.

-¡No, eso no es verdad, aquí nadie vive, mi padrino me mandó a cuidar esta casa!

-¿Acaso no me tienes miedo?

-¿Por qué habría de tenerte miedo, si tú eres el que viene a mí?

-No sabes quién soy. Todas las personas que han venido hasta aquí han huido y al día siguiente mueren de susto.

-¿Susto? Yo no me asusto.

-Deberías hacerlo, porque yo no soy como tú.

-Ah, no importa cómo eres, pero no tengo miedo a nada.

-Bueno te enseñaré quién soy, ya que te estás poniendo valiente, ¿seguro que quieres verme?

-Claro, muéstrate.

De esa noche tan fría y grisácea se fue escuchando los pasos de botas, cada vez que acercaba más y más, eran más ruidosas, al mostrarse por completo, Juan notó que era un esqueleto con aspecto de una persona, en el pueblo se le nombraba como el difunto...

-Con que eres así, yo esperaba algo más.

-¿Qué, acaso no te parezco feo?

-No, para mí eres normal.

-Bueno, ¿cuál es tu nombre?

-Me llaman Juan, apodado el tonto.

-Mmm, te deberían apodar el valiente.

-En fin, ¿tú quién eres?

-Soy el dueño de esta casa, morí hace varias décadas, no he podido descansar por todo este tiempo, algo me arrastra por la eternidad, se siente muy feo venir a visitarla.

-¿Por qué no descansas en paz?

-Tengo mucho dinero, es por eso que las personas vienen por ello, pero nadie es digno de tenerlo; yo quiero que me hagan diez misas y descanso en paz.

-Bien.

-Tú eres digno de ese dinero, a cambio quiero mis diez misas, puedes llevarte todo; ni siquiera brincaste del susto, eres el hombre más valiente, es así como todos deberían de ser.

-Está bien, yo te ayudaré.

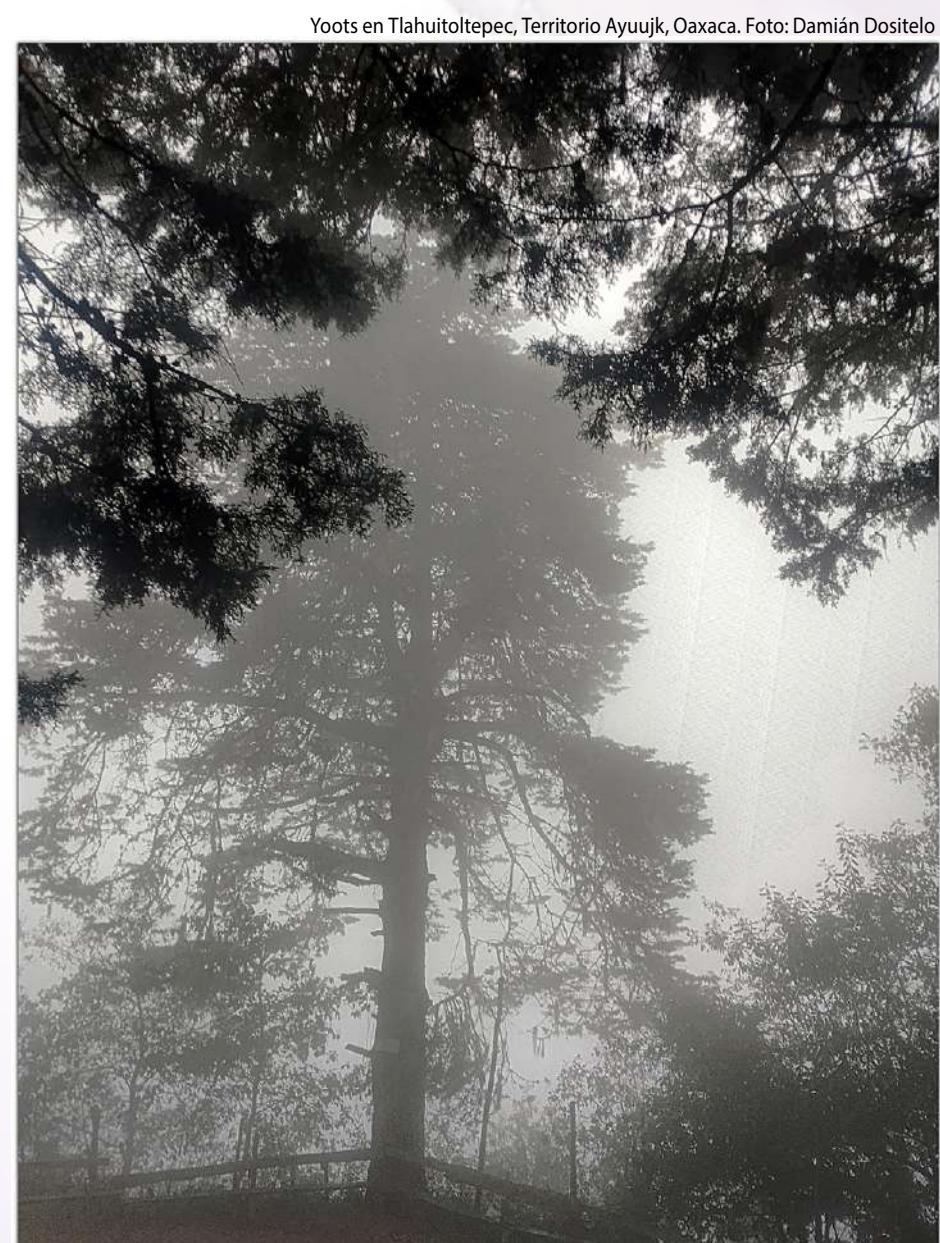
A la mañana partió rumbo a su ranchito y al llegar la gente se sorprendió, él se observó acompañado de sus dos grandes tigres que traían consigo leña, la población comentaba que aquel muchacho era hijo del demonio. Caminó hasta la iglesia y le contó todo al cura. Para el plan, Juan tenía que mandar a realizar diez misas, el cura al escuchar todo esto no lo pensó dos veces y accedió. Al día siguiente comenzaron las misas y cuando se cumplieron diez, él volvió a esa casa. A media noche se escuchó de nuevo aquellos pasos, el difunto se acercó y dijo:

-Hijo mío, muchas gracias por el favor, ahora estaré en paz.

Le mostró el cofre de dinero y se lo dio todo. El difunto se desvaneció por la oscuridad reflejando la sombra a la luz de la luna. Juan llegó al pueblo y todos admiraban su valentía, ya era un muchacho rico, repartió el dinero a toda la gente, no le importaron los comentarios que habían hecho de él y vivió para la protección de su gente.

Al terminar, ella le dio un sorbo al último trago de su café y la llevó a su cama, me recosté a lado de ella, en eso cerré los ojos y desperté doce años después, con este cuento pude verla nuevamente.

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



FUEGO DE ENERO

PEDRO MIXTEGA VICENTE

Una mañana de enero, de esas en las que el frío cala hasta los huesos, mi abuela estaba sentada en su acostumbrada silla verde, sosteniendo una taza de café entre las manos. A su lado, una llama de colores intensos danzaba, iluminando el espacio y calentando su cuerpo cansado.

—Ven, toma café —dijo mientras se levantaba para servirme.

Me senté junto al fuego y la escuché hablar con voz temblorosa.

—Hace mucho frío, por eso junté leña. Me acordé de cuando mi madrastra me mandó a recogerla a la huerta. Yo no quería ir porque helaba mucho, pero me jaló de las greñas y me sacó a la fuerza. Lloré mucho, pero como mi papá no estaba para defenderme, tuve que ir temblando. No, no... esa señora era bien hija mala.

Hizo una pausa y continuó:

—Yo no conocí a mi mamá; murió cuando yo nací. Tampoco fui a la escuela, porque mi madrastra decía que eso era

para hombres o para gente con dinero, no para indios como yo. Y como mi papá se la pasaba trabajando en el naranjal, no había quién se hiciera cargo de mí. Sufrí mucho de niña. Cuando cumplí doce o trece años (no lo sé bien, porque nunca fui a la escuela y ni siquiera sé cuándo es mi cumpleaños), mi papá me entregó a tu abuelo. Yo no quería irme con él, que ya era un muchacho como de veintidós años. Sólo sé que me llevó a vivir a su terreno, lleno de naranjos. Ahí nacieron tus primeros tíos, porque nada de hospitales como ahora.

Suspiró y agregó:

—Por eso, cuando veo a una muchacha pasar por aquí rumbo a la escuela, me da mucho gusto. Sé que con su estudio no va a sufrir lo que yo sufrí.

La interrumpí para decirle que era una mujer muy valiente, porque a pesar de todo lo que había vivido, nunca se dio por vencida. Al escucharme, sus ojos se entrecerraron y unas lágrimas recorrieron su delicada piel, marcada por los años y las experiencias.

—Atízale al fuego, que el humo ya me está haciendo llorar —dijo.

No supe si era el humo o esas lágrimas que nunca había podido derramar, ese sentimiento guardado durante años en un lugar que no le pertenecía.

Mientras acomodaba los palos para avivar la hoguera, continuó hablando:

—Nunca volví a saber de mi papá, ni siquiera sé dónde murió. Ojalá algún día pueda volver a verlo y decirle cuánto lo quiero y lo he extrañado cada día de mi vida. Tómate ese café, que se va a enfriar y ya no sabe bueno.

Se levantó y me miró. No dije nada más, pero entendí que la plática había terminado. El silencio se apoderó del lugar y, como si el tiempo se hubiera detenido, pensé en lo difícil que debió ser la vida para las mujeres de su época, en un tiempo sin equidad. Tal vez nunca llegue a conocer toda su historia, pero ahora sé que aún guarda un sueño, y aunque quizás no pueda cumplirlo, no pierde la esperanza.

—¡Tu café se va a enfriar! —exclamó.

La miré: ahí estaba, de pie, con los brazos cruzados, observando fijamente el fuego inmóvil, como si también él recordara aquel día de enero en que fue obligada a ir por leña. Sentí cómo unas lágrimas rodaban por mi rostro... y qué extraño, porque esta vez no había humo ■

PEDRO MIXTEGA VICENTE, estudia Enfermería en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla.



Óvalo, 2000, madera sobre tabla, por Lucinda Urrusti

UN RINCÓN DEL TOTONACAPAN

ADAMARY GARCÍA FERNÁNDEZ

Todas mis dudas y preguntas surgieron a partir de la convivencia con la gente del bello Tenextepetl, en Cuetzalan. Fue ahí donde me di cuenta de que mi abuelita y un señor de esa comunidad tenían la misma familia: Don Goyo Carmona, de la comunidad vecina, él era tío de ambos.

Al llegar a la casita donde nos hospedábamos y conversar sobre este tema con mis compañeros de brigada y con el señor Roque, me comentaron que mi pueblito se había formado porque la gente de "allá arriba", como llaman a quienes venían de la sierra, huía de las guerras y se asentó en lo que hoy es La Martinica. Todo esto despertó en mí una inquietud profunda sobre mi familia, la comunidad en la que vivo y el grupo cultural al que pertenezco, pues entonces comprendí que mi comunidad se formó por población nahua, aunque se encuentra dentro del territorio totonaco.

Un día expuse esta duda como ejemplo en el salón de clases y pregunté: ¿a quién pertenezco? No lo sabía, y esa incertidumbre me generaba mucha confusión. Tiempo después, un compañero me dijo: ¿tú qué?, si ni siquiera sabes quién eres. Sentí un dolor muy profundo, porque esa duda siempre me acompañaba: ¿quién soy? y ¿a quién pertenezco? Nunca lograba responderme esas preguntas; ni siquiera mi árbol genealógico cultural me daba claridad.

¿Era de la cultura náhuatl o de la totonaca? Me ilusionaba pensar que podía ser nahua, pero entonces me preguntaba por qué, si vivimos en territorio totonaco. ¿Qué relación había entre Puebla y Veracruz?

Después de tantas preguntas sin respuesta, me dije a mí misma: eres del lugar al que pertenece tu corazón, y de eso no tenía ninguna duda. Soy del lugar que me vio crecer, del lugar que me enriqueció con sus culturas, del lugar donde me hundí en la corriente del verdoso río, donde pude perderme entre caminos llenos de árboles frutales. Soy del lugar que fue testigo de mis tropiezos y de cómo reuní fuerzas para levantarme.

Sí, yo era del bello pueblo de La Martinica, ese pueblito escondido que pertenece al municipio de Papantla. Mi Papantla querido, el que perfuma al mundo con el mágico aroma de la vainilla, el que es reconocido por los voladores. Y sí, si me decían papanteca, era porque eso era.

Yo soy de Papantla, soy de La Martinica, y así las dudas se esfumaron. Si pertenezco al Totonacapan, es porque eso soy: soy totonaca, sin dudas ni preguntas sin respuesta.

Sólo era yo ■

ADAMARY GARCÍA FERNÁNDEZ estudia Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla.



Siena y collage, 2012, óleo y collage encolado de Lucinda Urrusti

MORIR UN RATO

JUVENTINO SANTIAGO JIMÉNEZ

Cada vez que regresaba de Tamazulápam o de Cuatro Palos, me detenía unos minutos en la cima del lugar sagrado El Colibrí para contemplar el mar de nubes que se extendía sobre El Duraznal. Era un espectáculo común ver cómo las nubes, además de corretearse entre sí, se dedicaban a esconder al sol. Una mañana hacía tanto frío que me senté en un banquito junto al fogón, dentro de la casa, e intenté calentar mis pies y mis brazos. Mis gatos, tumbados cerca, platicaban conmigo sin usar una palabra. Por el tiempo que habíamos permanecido en aquel espacio, ya olíamos a humo y teníamos el cuerpo bañado de cenizas.

De pronto, mis gatos salieron. Pensé que tal vez iban a cazar algún ratón, por lo que me levanté y bajé un chaleco que colgaba del tendedero de mecate. Al tomarlo, recordé que me lo había regalado mi tía Irene, años antes de que muriera de cáncer en un hospital de Oaxaca. Me lo puse y me quedé parado en el patio. Enseguida, saqué de la bolsa del pantalón un trompo que días antes había terminado de pintar con muchísimos colores, usando tintes de hojas que había encontrado en el monte. Al hacerlo bailar, era como ver un arcoíris en movimiento; mis abuelos me habían contado que ese fenómeno era en realidad una serpiente de trece cabezas.

En tanto seguía jugando, oí muy cerca a un animal masticando algo, mas aquel ruido ya no me era extraño. Giré la

cabeza y vi que, más abajo de la casa, algunas plantas de maíz de nuestra parcela comenzaban a hundirse lentamente. Desde su túnel, una tuza estaba comiendo los tallos. Solté el trompo y agarré un palo largo con un fierro puntiagudo en la punta. Era la herramienta que usábamos para sembrar maíz. Me quité los huaraches para no hacer ruido, caminé despacio y hasta contuve la respiración para que no percibiera mi presencia.

Una vez en la milpa, abrí bien los ojos para localizar exactamente el túnel y allí clavé el palo. No sentí en mis manos que hubiera dado en el blanco y, para cerciorarme, escarbé un poco, pero el animal ya se había escapado. No había nada. Al regresar, noté que un poco más arriba de la casa alguien estaba sacando y arrojando montoncitos de tierra. Dejé el palo pegado a la pared de piedra y lodo, agarré un machete y subí. Vi asomarse otra tuza, con la cabeza cubierta de tierra. Se parecía a una rata e intenté matarla. Tan solo conseguí que entrara y desapareciera en su túnel.

Después de mis intentos de matar a las tuzas, el sol comenzaba a ocultarse y, en un abrir y cerrar de ojos, el cielo mixe en El Duraznal quedó completamente despejado porque las nubes se concentraron en abrazar el cerro del Zempoaltepetl. Luego, se hizo de noche y mientras mi mamá lavaba el metate con una escobeta, me indicó:

—Nëjx ja'a të'ëts kipy x'ëskapy jëts yë'ë jëëñ xon tsys'okt. (Ve a traer leña seca para avivar el fuego.)

Al salir al patio, escuché el aleteo de un ave que se posó en la rama del árbol de durazno e imaginé que se trataba de un pájaro que buscaba un lugar para dormir.

Sin embargo, comenzó a cantar:

—Tëëts, tëëts, tëëts...

Sentí escalofrío en todo el cuerpo y, al acercarme lentamente con una lámpara al árbol, me percaté de que era un tecolote. Regresé corriendo por mi resortera, cargué una piedrita y disparé. Le pegué en el ojo derecho y el ave cayó. Justo en ese momento, también recordé que el arma homicida que tenía en mis manos era un regalo de mi tío Fortino, quien había muerto en su propia casa al caer y golpearse la cabeza.

Mi mamá sabía que no era un buen presagio la visita del tecolote, por eso sacó algunas brasas de encino en una pala para quemarlo. Mientras se consumía, salía un olor muy desagradable, como si el tecolote ya estuviera muerto desde hacía años. Olía a podrido. A esa hora, yo estaba terriblemente cansado por el largo viaje del día. Entonces, tendí un petate en el piso de tierra para acostarme y morir un rato... ■

JUVENTINO SANTIAGO JIMÉNEZ, narrador ayuuk de Tamazulápam Mixe, Oaxaca.

MUJER JAGUAR



Maguey en el Estado de México. Foto: Justine Monter Cid

MAYAHUEL XUANY

*Nikan nineme
nikuepone
ttiluuitsitsin*

*Estoy aquí
florezco
venerable espina de fuego.*

Cuando invoco las cualidades de las mujeres de mi estirpe, se hace presente la fuerza

autonomía
destreza
sabiduría
elegancia
poder.

Así describiría a las féminas de mi linaje. Sin embargo, pocos o ningún hombre de mi pueblo enlistaría alguna de estas características para nombrarlas. Temen a su coraje, al ímpetu que perdura ante la brutalidad del abuso, a la confianza que crece al primer golpe para defenderse de la humillación y el hambre. Se espantan al escuchar su bramido, ese grito que revienta montañas y regresa al centro en forma de eco.

El tiempo del jaguar es inagotable, abarca desde el cielo nocturno hasta las profundidades de la tierra, es dual, ya que está relacionado con la energía etérica de la luna y el sol. El dios es diosa también, dentro de su ser mora la mez-

cla de dos corrientes universales que designan el recorrido del espacio y centran la importancia de un despertar en las tinieblas. Nombrar al felino es reconocer la mística de un ser que atesora en su alumbramiento la llegada de la metamorfosis y la evolución del pensamiento.

Sentipensarnos desde una constelación de figuras y colores es trenzar nuevas narrativas para enaltecer nuestra savia, ofrendar el corazón para curar los males de la indiferencia, atándonos fuerte al mecate de palma para tejer un sueño colectivo en el que reposa la antología de nuestro paso por el mundo. Desatar nuestro tonal para que corra libre de prejuicios y enfermedades, conjurar la noche y pedir su protección. Seguir alimentando el impulso de nuestra magia sin olvidar su nombre: ¡Estrella-Jaguar!

La tierra es el designio bendito para gestar vida, en sus entrañas reposa la semilla de la fertilidad y el devenir de la humanidad. Cual madre, nos dota de alimento en épocas difíciles, nos hacer crecer, nos nutre alrededor de sus costillas, siempre dadivosa, señora de los cuatro caminos del universo. Tlaltecuhli es la diosa de la tierra, se le atribuye una dualidad al poseer ambos géneros, guarda la alegría de sus hijos en su cuerpo desmembrado que dio origen al cosmos e inframundo en la mitología mexica.

Esta deidad está estrechamente ligada al jaguar, no es extraño pensar en ella como símbolo de ferocidad y grandeza, al igual que su congénere, custodia la noche, habita cuevas, montes y ríos. Sin embargo, poco es el credo que se le confiere en la creación del mundo, consintiendo su importancia a un papel irrelevante y secundario. ¿Qué sería de la estrella-jaguar sin la protección de Tlaltecuhli? ¿Sin su llanto y fuerza? ¿Cuándo se vuelve necesario desenterrar nombres del pasado para reconstruir nuestra historia?

Existe una impresión dominante en la construcción de nuestra morfogénesis, se habla de ser hombre o mujer, pero ¿qué pasa si dentro de nosotras habitan ambos seres? Cambiar la concepción de nuestros vínculos y conexiones es prestar atención a lo minúsculo, expandir la mirada, continuar con la guardia en alto, fijar el interés genuino de preservar la memoria y la vida a pesar de todo. Reconocer que somos un *chimalli*¹ de flores al que ninguna flecha le hace daño.

Fue mi abuela la felina más amorosa que nació y regresó al vientre de la tierra.

La manada crece y se empodera, rastrea la sospecha, huele el temor, lo compara con la oportunidad de respirar la armonía de los días venideros. Nos reconocemos estirpe, atesorando la salvajidad que nos confiere ser jaguar. Hijas que procuran la alegría y supervivencia de su madre, Tlaltecuhli.

Confrontar al cazador sin vacilación es devolvernos la libertad de sabernos indómitas ante la pérdida. Sacudirnos el espanto es un riesgo constante, nos quita la piel de víctima para restituirlas como hacedoras de nuestras luchas cual tormenta que puede derribar hasta los cimientos más profundos y arrancarlos de tajo.

Reclamar nuestro poder es un derecho que no se borrará con la muerte ■

MAYAHUEL XUANY, mediadora de lectura nahua, es originaria de Copalillo, Guerrero, y promotora de literaturas contemporáneas en lenguas originarias.

¹. Palabra en náhuatl para referirse al escudo que ocupaban los antiguos guerreros.



Sierra Norte de Oaxaca. Foto: Elí García-Padilla

AVITURISMO COMUNITARIO EN LA SIERRA MADRE DE OAXACA

ELÍ GARCÍA-PADILLA

Oaxaca es la entidad federativa con los mayores índices de diversidad biológica y cultural en el país. Con un total de 776 especies de aves —alrededor del 70% de la diversidad avifaunística a nivel nacional— documentadas al presente (Blázquez-Olaciregui, 2016), es una potencia global en materia de la observación de este grupo de vertebrados terrestres. Gracias al ecoturismo comunitario y más específicamente al aviturismo comunitario, la conservación de la biodiversidad de este fascinante y vulnerable grupo de seres vivos se traduce en beneficios colectivos reales para el desarrollo social comunitario, en armonía con el medio ambiente. Siempre bajo un código de respeto, inclusión y ética profesional, en donde son las comunidades y sus actores líderes comunitarios los principales expertos de sus territorios y bienes naturales comunes, el aviturismo comunitario es un negocio creciente y sostenible.

En el caso específico de la Sierra Madre de Oaxaca (SMO) hablamos de la región fisiográfica con la mayor tasa de endemismo y de diversidad de todos los grupos florísticos, faunísticos y fúngicos del estado. En el caso particular de las aves, el total de especies documentadas al presente es de 484 especies (44% del total nacional), de las cuales 66 son endémicas. Dentro de la SMO existen comunidades originarias y mestizas que ocupan estos territorios desde tiempos ancestrales bajo un régimen de propiedad social, autogobierno y libre determinación reconocidos a nivel constitucional; modelo conocido como “usos y costumbres”: vida asamblearia y communalidad.



Leonel Bautista Bautista (derecha) en el proceso de capacitación en observación de aves para las empresas comunitarias de ecoturismo de la Sierra Norte de Oaxaca. Foto: Elí García-Padilla

Es el caso de la comunidad de origen zapoteco de la Sierra Norte de Capulalpam de Méndez, localidad conocida y reconocida por su larga trayectoria en materia de sus tenaces procesos de defensa de su territorio y bosques comunitarios en contra de la megaminería ecocida de filial canadiense. Además es una comunidad pionera en el modelo conocido como manejo forestal comunitario con la creación de la Unión de Comunidades Forestales Zapotecas y Chinantecas (UZACHI). El ecoturismo comunitario es otra de las empresas comunitarias capulalpenses, siendo esta comunidad considerada también como pionera en Oaxaca y México. Es en este contexto social, ambiental y comunitario que el guía y monitor comunitario, experto autodidacta en aves, Leonel Bautista Bautista, ha documentado 200 especies, entre residentes y migratorias, a lo largo de un par de décadas de riguroso trabajo de campo autofinanciado en su

comunidad de origen. Leonel ha sido además condecorado como el mejor monitor comunitario de aves en el país durante el Sexto Encuentro de la Red de Monitores Comunitarios de Aves, celebrado en Chetumal, Quintana Roo, y organizado por la Conabio. Es coautor de varios artículos científicos y de los libros *Biodiversidad de Santa Martha Latuvi* y *Biodiversidad de los bosques comunitarios de la Sierra Madre de Oaxaca*. Esto confirma que son los actores y líderes comunitarios los verdaderos expertos en materia del conocimiento formal e informal de sus territorios y bienes naturales comunes.

Es deseable que los turistas nacionales y extranjeros, especialmente la enorme comunidad de observadores de aves de Norteamérica, sigan apostando y contribuyendo al fortalecimiento de los procesos comunitarios, el conocimiento y la conservación de la biodiversidad de aves mexicanas y oaxaqueñas ■



Marcha contra la minería en el distrito de Vila Real, Portugal. Foto: Rodolfo Oliveros

LA RESISTENCIA DE COVAS DO BARROSO

TRANSICIÓN ENERGÉTICA EN TIEMPOS DE SERVIDUMBRE

DIOGO SOBRAL Y RODOLFO OLIVEROS

"No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie".

Walter Benjamin,

Tesis sobre el concepto de historia

En el norte de Portugal, en la región de Trás-os-Montes, se encuentra la freguesía —unidad administrativa local— de Covas do Barroso, que pertenece al distrito de Vila Real, formada por tres aldeas: Covas, Româinho y Muro. En 2021 llegó a Covas do Barroso la Gira por la Vida, encabezada por el Congreso Nacional Indígena y el EZLN, para conocer la lucha y resistencia de la Europa de abajo. De ese encuentro quedaron ecos y semillas. La población de estas aldeas lucha actualmente contra la imposición de un proyecto de minería de litio a cielo abierto en tierras privadas y comunales —llamadas baldíos—; no sólo defienden los dos logros fundamentales en la vida de esas comunidades: la restitución de las tierras comunales tras la revolución del 25 de abril de 1974 y el reconocimiento, en 2018, de Barroso como Patrimonio Agrícola Mundial por la FAO. Su lucha implica también desmantelar las políticas de devastación que garantizan beneficios rápidos en nombre de la supuesta "transición energética".

Elisabete Pires, vecina de la freguesía de Covas do Barroso, comienza un vídeo publicado en marzo de 2025 por la asociación local UDCB (*Unidos em Defesa de Covas do Barroso*) diciendo: "Estoy aquí con mis amigos para demostrar que quieren acabar con nosotros, pero nosotros no vamos a desistir". Detrás de ella se ve un grupo de treinta habitantes. En una camiseta se lee: "No a la mina / Sí a la vida". El vídeo continúa con una interpretación folclórica conocida como *rancho*, de la canción "Trova do vento que passa" (Canción del viento que pasa) de

Adriano Oliveira. La letra dice: "Incluso en la noche más triste / En tiempos de servidumbre / Siempre hay alguien que resiste / Siempre hay alguien que dice no" (traducción propia). La palabra "servidumbre" tiene un doble significado: por un lado evoca los tiempos de opresión que inspiran la canción original, refiriéndose a la época de la dictadura salazarista —la más larga de Europa en el siglo XX—; por otro, denuncia la realidad que se vive hoy en las aldeas de esa *freguesía*. En el momento de la publicación del vídeo, e incluso ahora mientras escribimos, la empresa Savannah Resources, quien promueve el proyecto de la mina de litio en Covas do Barroso, estaba perforando, contra la voluntad de la población, en terrenos privados y *baldíos*, amparada en un recurso gubernamental conocido como "servidumbre administrativa" otorgada por el Ministerio de Medio Ambiente de Portugal.

Esta "servidumbre administrativa", activada en diciembre de 2024 bajo la justificación de un supuesto interés público, autoriza a dicha empresa a entrar por la fuerza en los terrenos en cuestión durante un año para realizar prospecciones. Las compensaciones económicas se fijaron unilateralmente, basados en valores de mercado, sin tener en cuenta la complejidad de los usos y relaciones territoriales locales. Tanto los propietarios como el Consejo Directivo de los Baldíos rechazaron estas indemnizaciones, negándose a participar en este proceso y devolviendo el dinero.

La violencia de esta imposición se torna aún más flagrante en un contexto donde el deber de memoria y el respeto por el sacrificio de los ancestros moldean profundamente la relación de las comunidades con la tierra. En varias ocasiones, la propia población local ha tenido que intervenir sobre el terreno para impedir trabajos fuera del área autorizada por la concesión. Esta realidad coincide con las palabras de un representante de la Dirección General de Energía y Geología (DGEG), quien, durante una visita a Covas, afirmó que, ante la incapacidad del Estado para supervisar adecuadamente el proyecto, la población local debería actuar como "los ojos del Estado". Esto

pone de relieve la paradoja de estas comunidades: excluidas de la capacidad de definir su propio futuro, pero obligadas a garantizar, por sí mismas, el cumplimiento de la ley y la defensa de los derechos individuales y colectivos.

La situación se agrava por el entorno de vigilancia que la empresa ha establecido en las aldeas, amparada en la misma servidumbre administrativa, instalando cámaras de vigilancia y con la presencia, las 24 horas, de guardias de seguridad privados que recorren la aldea, lo que genera gran inquietud entre los residentes. Cuando una medida cautelar suspendió las actividades de la empresa, el propio Ministerio de Medio Ambiente asumió el rol de promotor del proyecto y emitió una resolución motivada en nombre de un supuesto interés nacional, revalidando la licencia de operación de la empresa. Entre tanto, se ha presentado una segunda solicitud de servidumbre administrativa que actualmente se encuentra en revisión.

Pese a esta serie de actos violentos, la resistencia local no flaqueó. Bajo el lema "*O tempo da servidão acabou*" (El tiempo de la servidumbre acabó) y en una inspiradora muestra de resistencia característica de los últimos ocho años de lucha, la comunidad organizó manifestaciones, movilizó apoyos, interpuso demandas, cuestionó las narrativas hegemónicas, hizo oír su voz en los medios locales, nacionales e internacionales y recopiló estudios científicos críticos con el proyecto minero. Covas do Barroso nos recuerda que el futuro de la región no está en venta ni pertenece a nadie. Y que el pueblo no necesita quien dicte su destino desde fuera.

La privatización de los bienes comunes y la amenaza al patrimonio. El 19 de abril de 2018, la región del Barroso fue reconocida por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) como Sistema Importante del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM). La inscripción de la región en esta categoría patrimonial refleja la continuidad de un modo de vida particular en el territorio.

Este reproduce un metabolismo armonioso entre la naturaleza y la sociedad que da forma a los paisajes y deja su huella en las tierras que bordean las montañas, los prados y los muros de piedra que los delimitan. También se manifiesta en la domesticación de diversas especies vegetales y animales, como la vaca *barrosã*, y en la producción apícola con abeja nativa ibérica.

Los *baldíos* son una forma de propiedad colectiva de la tierra, esenciales para la gestión local de estos territorios. Durante la dictadura de Salazar, el Plan de Asentamiento Forestal (PPF por su nombre en portugués) ordenó la plantación forzosa y masiva de *pinheiros-bravos* (*Pinus pinaster*) en las tierras comunales del país. De este modo, el Estado impuso su autoridad sobre la soberanía de los dueños de las tierras comunales y prohibió el pastoreo, la caza y la recolección de leña. El objetivo del PPF era transformar estas áreas comunales, consideradas ociosas, en espacios de producción intensiva al servicio de la industria maderera nacional, en ese entonces una de las principales industrias mundiales. Así, el Estado desarticuló el tejido económico de las clases campesinas menos favorecidas, que dependían de las tierras comunales para sobrevivir, favoreciendo el éxodo rural y, por consiguiente, la proletarización de la población rural.

Esta expropiación de tierras comunales, que encontró una feroz resistencia por parte de la población local, sólo se revirtió con la devolución de dichas tierras a sus comunidades tras la Revolución del 25 de abril de 1974. La posterior creación de consejos directivos locales para la gestión de estas tierras, como ocurre en Covas do Barroso, es un ejemplo de recuperación de la soberanía local y de la posibilidad de revitalizar las prácticas colectivas en torno a un bien comunitario. Si bien hoy el pinar se extiende por las tierras comunales de Covas do Barroso, como legado del *Estado Novo* —período de la dictadura—, es la asamblea de *compartes* —comuneros— la que tiene la última palabra sobre su destino.

Hoy, como antes, el Estado amenaza la soberanía local al imponer un proyecto de "modernización": la mina de Barroso, proyectada en su mayor parte en tierras comunales.

Así, dos logros sociales —la restitución de tierras comunales y su reconocimiento como patrimonio agrícola mundial— se ven hoy asediados por un proyecto extractivo cuyo objetivo principal es la acumulación de capital. Si la primera expropiación de tierras comunales se produjo en nombre de un supuesto progreso civilizatorio, hoy la minería se justifica con el mantra del "desarrollo verde", incluso si esto implica la destrucción de montañas y ríos. Un ejemplo más de una política de devastación orientada al beneficio a corto plazo, sin ninguna perspectiva de resolver los problemas estructurales.

Las instituciones internacionales reconocen la importancia de estos territorios, no sólo para la región y el país, sino también para el mundo. Reconocen en ellos un modo de vida que no se limita a la subsistencia, sino que se basa en la integración territorial y la producción sostenible, contribuyendo así a la lucha contra el cambio climático en Portugal.

Estos territorios de sacrificio en aras de la descarbonización resultan paradójicos, cuando que estas comunidades y sus modos de vida no son responsables de las emisiones nacionales de carbono. En tiempos de crisis para las instituciones internacionales —y ante el auge de proyectos liberal-fascistas—, la Unión Europea planea reactivar su economía a través de la industria militar. Para ello, será fundamental un consenso social en torno a la necesidad de invertir en la industria minera. Cuestiones como la militarización de Europa y su descarbonización se entrelazarán de las maneras más sútiles y peligrosas.

Este nuevo avance del capital minero, patrocinado por el gobierno nacional, representa un grave riesgo para la economía local, la seguridad y la salud pública. También pone en peligro la categoría SIPAM otorgada por la FAO a la región, que demostró ser una estrategia para valorar los productos regionales y, por ende, contribuir a retener a la población. Covas do Barroso no es la única región afectada. Aprovechando una supuesta transición energética, la fiebre extractivista obtiene un importante respaldo institucional que se extiende. Por lo tanto, apoyar la lucha de Covas do Barroso no es sólo defender un territorio. Es luchar contra la tiranía y la supremacía del lucro. Es luchar por un mundo justo y ecológicamente armonioso, donde prevalezca la autodeterminación de las comunidades. Una lucha que es bien conocida en América Latina y el Caribe.

Los dilemas de la "transición energética". El proyecto de la mina de Barroso, vinculado al suministro de litio para la industria de automóviles eléctricos, está ligado al marco político de la llamada "transición energética". Más allá de su seductora publicidad, que evoca escenarios idílicos ecomodernos, es fundamental comprenderlo en sus efectos concretos: a través de lo que hace y lo que se hace con él. Para muchas comunidades en contextos electoralmente insignificantes y que, a ojos de la economía dominante, carecen de productividad en sus modos de vida, la "transición energética" significa la expropiación forzosa de montañas, campos agrícolas y zonas costeras para instalar minas, parques fotovoltaicos y eólicos, con grandes beneficios para empresas privadas.

En un contexto donde las "soluciones" a los problemas sociales inevitablemente generan oportunidades para los mercados, la "transición energética" debe entenderse como un instrumento ideológico, en gran medida en manos del poder político y económico, que moviliza discursos, fondos, inversiones, instituciones y mercados. Se vuelve así una herramienta política que legitima democráticamente la violación de los derechos de las comunidades rurales, la violenta alteración de sus modos de vida y la expansión de las fronteras del capitalismo, en la misma periferia europea.

Es importante recalcar que ninguna solución es eficaz sin un diagnóstico adecuado. El discurso hegemónico de la "transición energética" surge de una interpretación simplis-

ta y despolitizada de las emisiones de carbono. Según esta narrativa, la crisis climática es en esencia un problema técnico: es una elección errónea de la matriz energética. Bastaría con sustituir los combustibles fósiles por fuentes "limpias" y renovables. Esta lógica plantea tres problemas fundamentales: 1. Invisibiliza el costo ecológico de las supuestas energías verdes, que operan en sinergia con la industria de los combustibles fósiles y dependen de una extracción de materiales insostenible. 2. Reduce la crisis ecológica a una métrica de carbono, ignorando otras dimensiones críticas como la pérdida de biodiversidad, la erosión del suelo o la contaminación de las fuentes de agua. 3. Incluso aceptando este diagnóstico, se observa menos una transición que una expansión de los métodos de producción de energía para sostener una economía que sigue exigiendo un crecimiento ilimitado.

Esta imposición de "soluciones" hegemónicas en el ámbito tecnológico cumple una función política crucial. Se trata de una estrategia narrativa que invisibiliza el componente de elección política, relegándolo al terreno del sentido común, en contraposición a las voces críticas, que serían esas sí ideológicas. Esto genera un consenso "desideologizado", que reduce el debate público y el abanico de alternativas viables. Sin embargo, optar por una transición centrada en la masificación del automóvil eléctrico privado —su bien fechizado— es, sin duda, una decisión política. Invertir en políticas de transporte público, sistemas de reciclaje y la reducción del consumo energético disminuiría significativamente la dependencia del litio. Una verdadera transición energética exige un cambio en el paradigma económico y político. De lo contrario, seguirá siendo un mero instrumento para gestionar y maximizar los beneficios.

Para sostener esta propuesta hegemónica de transición energética, que en el contexto portugués encuentra un promotor clave en la Unión Europea, no basta con controlar el debate público, contar con la aprobación de los mercados o someterse a las instituciones. Es necesario, además, moralizar la disidencia. Por ello, las comunidades que se oponen a los proyectos de "descarbonización verde" se ven presionadas con frecuencia mediante una serie de argumentos cargados de moralidad: acusaciones que van desde "perpetuar las relaciones coloniales", hasta ser movimientos "no en mi patio trasero", pasando por querer un determinado estilo de vida sin aceptar los sacrificios necesarios, e incluso ser obstáculos para el progreso y el desarrollo nacional. Se crea así una economía moral en torno a la "transición", que busca deslegitimar la resistencia y silenciar la crítica, convirtiendo los territorios sacrificados en daños colaterales de una causa mayor. En resumen, buscan imponer de nueva cuenta esa dicotomía sobre la que se ha asentado el capitalismo y el colonialismo: civilización o barbarie.

Más que un futuro abierto, fruto del debate público y orientado a una solución fundamental, la "transición energética" construye un futuro estrecho, inevitable y vertical. Un futuro basado en las baterías de litio como panacea climática y una visión tecno-optimista del progreso lineal. Si bien es cierto que manipular el futuro es un poderoso instrumento de dominación social, también lo es que esta transición hacia un futuro único encuentra resistencia. Por doquier surgen luchas populares que rechazan el sacrificio de sus territorios en aras de una transición en la que los grandes intereses industriales se erigen como héroes. Estas contratransiciones, o transiciones repensadas desde abajo, demuestran que el futuro no está escrito: es un campo de disputas, delgado, efervescente y en constante construcción. La solidaridad y las alianzas internacionales entre los pueblos, en tiempo convulso, es fundamental. Covas do Barroso, desde la periferia europea, está haciendo su parte y se hermano con luchas en distintas partes del planeta. ■

Protesta contra la minería en Covas do Barroso, Portugal. Foto: Rodolfo Oliveros



Diogo SOBRAL, candidato a doctor en Antropología en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nova de Lisboa (FCSH-UNL), y **Rodolfo OLIVEROS**, presidente del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., candidato a doctor en Antropología y profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).



Ceremonia-conmemoración en la isla de Alcatraz, California, noviembre de 2025. Foto: Cortesía de Rocío Moreno/Desinformémonos

ALCATRAZ

MEMORIA Y FORTALEZA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

ROCÍO MORENO

Este episodio de "Voces de la Tierra, la historia la contamos los pueblos" está a cargo de los pueblos nativos americanos y de los migrantes indígenas que habitan en los Estados Unidos. Sus historias nos ayudarán a re-pensar las nuestras y cómo las estúpidas fronteras de los Estados-nación NO son nuestras, que son, pues, una imposición de los de arriba que nos ha fragmentado, dividido.

Las voces de la tierra de este episodio fueron convocadas en un evento anual que se lleva a cabo en la isla de Alcatraz, en el estado de California. La isla es sólo un ejemplo del desplazamiento histórico que enfrentan los pueblos originarios, pues con la llegada de los europeos colonizadores en el siglo XVII, los ohlone fueron obligados a irse. En el siglo XIX, Alcatraz se convirtió en una fortificación militar y después en una prisión federal, donde incluso se encarceló a muchos nativos americanos, como los hopi moqui en 1895. Pero la historia que queremos relatar no tiene nada que ver con el tiempo que fue usada la isla por el gobierno de Estados Unidos, sino con el espacio simbólico que es para los pueblos originarios.

Antes de la ocupación de 1969, se buscó hacer una toma en 1964, coordinada por Belva Cottier del pueblo lakota. En 1963 cerró la prisión federal y el 9 de marzo de 1964, cinco sicangu lakota arribaron a Alcatraz y la declararon Tierra India. Ellos fueron los primeros en apropiarse el Tratado de Fort Laramie, que consiste en dos acuerdos clave (de 1851 y 1868) entre el gobierno de Estados Unidos y las tribus nativas de las Grandes Llanuras, como los lakota, para definir territorios y asegurar la paz, aunque ambos acuerdos fracasaron, ya que nunca se cumplieron para favorecer a los pueblos originarios. Esta primera ocupación sólo duró unas horas, pero sin duda sembró un precedente para la toma de 1969.

Después de lo ocurrido en 1964, el gobierno de Estados Unidos buscó convertir la isla en un parque recreativo, y estableció la fecha límite de diciembre de 1969 para que se investigara sobre el potencial que pudiera desarrollarse en el lugar. Sin embargo, los planes que se cocinaban abajo, en el pensamiento y corazón de nuestros pueblos, eran muy distintos. El 20 de noviembre de 1969 un grupo de nativos americanos de diferentes tribus —grupo intertribal— se trasladó a la bahía de San Francisco y de ahí a la isla de Alcatraz. Esta vez eran más que en 1964 y, al igual que los lakota, ocuparon la isla bajo el alegato legal del Tratado de Fort Laramie (1868), que hacía que los Estados Unidos devolviera a los nativos americanos todas las tierras retiradas, abandonadas o fuera de uso.

La ocupación, que duró 19 meses, no sólo mostraba la existencia de los pueblos nativos en Estados Unidos, sino también y, sobre todo, exponía las demandas históricas y actuales de los pueblos. Los rebeldes que ocuparon la isla se levantaron y enfrentaron a un Estado racista que los ha despreciado por cientos de años. Antes de 1969, no era visible ni pública la situación de pobreza en la que viven los pueblos nativos, ni tampoco se hacían notar y denunciar los duros y constantes desplazamiento de sus territorios. Sin sus tierras, los pueblos no cuentan con la existencia de espacios y condiciones para recrear su cultura y estructuras de gobierno y espirituales que requieren para permanecer como pueblos, por eso es que la lucha de los nativos americanos se concentra en la demanda del *Land Back* (devolución de tierras). La ocupación de Alcatraz desnudó las profundas deudas históricas que hay entre los nativos americanos y el gobierno estadounidense. Por otra parte, en un sentido más favorecedor para los pueblos, Alcatraz permitió que se encontraran con otros grupos indígenas y no indígenas que apoyaron y siguen sosteniendo sus luchas y resistencias. Alcatraz devolvía el aliento necesario para tornar a levantarse, alzar la voz y seguir sosteniendo las luchas necesarias para permanecer como pueblos originarios.

Hoy son más de 50 años desde la ocupación en Alcatraz y desde entonces siguen encendidos fueguitos que alumbran el caminar de los pueblos nativos. Son dos fechas en el año

en las que se convocan y reúnen pueblos y tribus de distintas geografías, principalmente de los Estados Unidos, pero también de la enorme población indígena migrante que radica en ese país. Cada 12 de octubre y en el "Día de Acción de Gracias" (ambas fechas que marcan las guerras genocidas colonizadoras, pero que ahora se colocan como días de resistencia y protesta), se reúnen los pueblos y realizan la ceremonia del amanecer. Los barcos comienzan a navegar hacia la isla desde las 4 de la mañana. Los primeros en llegar son los mayores, los que participaron en la ocupación de la isla en 1969. Todos ellos son ya abuelos, pero su compromiso sigue fuerte y sin titubear, navegan en el océano frío y ya en la roca colocan un fogón en una de las explanadas principales de la isla. Los mayores están alrededor de la fogata y otros más cuidan, junto a ellos, que se mantenga vivo el fuego. Conforme van llegando los convocados, un micrófono se abre para que las voces de los pueblos hablen, canten o舞encen. Tan sólo en noviembre de 2025, algunos de los exponentes hablaron sobre las luchas de sus pueblos, desde Palestina hasta México. Esta ceremonia no es sólo para esperar el amanecer, sino también para escuchar las demandas actuales y el fortalecimiento y alianza entre las luchas y resistencias. En otras palabras, es un espacio de encuentro, de escucha y de organización.

La toma de Alcatraz dio visibilidad a los pueblos y tribus nativas en los Estados Unidos, mostró su existencia y demandas históricas. Alcatraz hizo retumbar el grito del *Land Back*, tan necesario en el horizonte de lucha de los pueblos nativos americanos. Es una historia no escrita en los libros de la historia oficial, pero es parte de nuestro acervo histórico y comunitario que se conserva en la memoria, en la voz y en las acciones de nuestros ancestros y los nuestros en el día de hoy. La historia de la isla sagrada y de los indios insurrectos es parte del bordado histórico e identitario que nos sostiene como pueblos originarios que somos ■

Lee la historia completa y mira todos los materiales en ["Voces de la Tierra"](#).

LENGUA, CUIDADO Y TRANSMISIÓN INTERRUMPIDA: MÁS ALLÁ DE LA FALSA DISYUNTIVA

JUAN CARLOS CHÁVEZ MARTÍNEZ /
BÖNI DXIDZA

La columna “*¿Náhuatl o inglés? La disyuntiva*”, de Yasnaya Elena Aguilar Gil,* cuestiona con acierto una idea frecuente en el debate público: la tendencia a valorar las lenguas a partir de su utilidad económica. Bajo ese enfoque, el inglés suele presentarse como una inversión racional asociada a mejores oportunidades laborales, mientras que las lenguas indígenas quedan confinadas al terreno de lo simbólico o lo identitario. El texto advierte que esta oposición reproduce una lógica de mercado que jerarquiza las lenguas y, al mismo tiempo, desplaza la responsabilidad del Estado en la garantía de derechos lingüísticos. En ese punto, el planteamiento resulta pertinente y necesario.

El marco propuesto, sin embargo, se muestra limitado cuando el escenario se reduce a una elección entre lenguas indígenas e inglés. En numerosas trayectorias indígenas, la experiencia no se vivió como un dilema ideológico entre dos opciones, sino como una adaptación cotidiana a contextos de discriminación persistente. En esos casos, el conflicto real no fue elegir entre dos lenguas “útiles”, sino responder a la presión constante por dominar el español como lengua legítima en la escuela, el trabajo y el espacio público. La sociología del lenguaje ha mostrado desde hace décadas que las lenguas funcionan como capital simbólico, otorgando ventajas concretas a quienes dominan la lengua socialmente reconocida y sanciones a quienes no lo hacen, tal como explicó Pierre Bourdieu al analizar la relación entre poder y lenguaje.

La dimensión del cuidado adquiere aquí un peso analítico que suele quedar fuera de los encuadres centrados exclusivamente en el mercado o en el Estado. Para muchas mujeres indígenas, priorizar el español en la crianza de sus hijos no constituyó una renuncia cultural deliberada, sino una estrategia de protección frente a experiencias previas de humillación, burla o castigo. Desde esta perspectiva, la interrupción de la transmisión lingüística no puede entenderse únicamente como “pérdida”, sino como una decisión racional tomada bajo condiciones estructurales adversas. Los enfoques sobre capacidades y desarrollo humano, desarrollados por Amartya Sen y Martha Nussbaum, han insistido en que la libertad real incluye la posibilidad de evitar sufrimientos previsibles y ampliar oportunidades de vida, incluso cuando esas decisiones implican costos simbólicos.

El énfasis exclusivo en la crítica al utilitarismo lingüístico también tiende a invisibilizar a un grupo amplio: los indígenas no hablantes por transmisión interrumpida. El debate público suele organizar la legitimidad alrededor de la figura del hablante, construyendo de manera implícita una noción de autenticidad lingüística. Esa centralidad deja en una zona ambigua a quienes no hablamos la lengua porque no se nos enseñó, no porque la hayamos rechazado. Los estudios clásicos sobre desplazamiento lingüístico, como los de Joshua Fishman, subrayan la importancia de la transmisión intergeneracional, pero también advierten que los procesos de reversión dependen de arreglos sociales, educativos e institucionales que no descansan únicamente en el hablante “ideal”.

El caso mexicano ilustra con claridad esta tensión. Las investigaciones de Jorge Flores Farfán han documentado cómo el desplazamiento de las lenguas indígenas se vincula estrechamente con la escolarización monolingüe, la estigmatización y la desigualdad estructural. Los datos oficiales del INEGI confirman, además, que una proporción significativa



Tócuaro, Michoacán, 2026. Foto: Mario Olarte

de personas indígenas ya no habla una lengua originaria, aun cuando mantiene vínculos comunitarios y culturales. Esta realidad plantea preguntas que el marco de la falsa disyuntiva no alcanza a resolver: ¿qué lugar ocupan quienes heredamos una lengua interrumpida? ¿Somos únicamente evidencia estadística de la perdida o sujetos con capacidad de agencia y reappropriación?

Las perspectivas contemporáneas sobre bilingüismo y prácticas lingüísticas complejas ofrecen claves relevantes para responder estas preguntas. Los trabajos de Mónica Heller han mostrado que el bilingüismo no es una condición neutra, sino un campo atravesado por relaciones de poder. De manera complementaria, los planteamientos de Ofelia García y Li Wei sobre *translanguaging* subrayan que las prácticas lingüísticas reales rara vez se ajustan a categorías rígidas como hablante y no hablante, y que los procesos de aprendizaje tardío, mezcla y reappropriación forman parte de la vida lingüística contemporánea.

El problema no se agota en la elección de lenguas ni en la crítica al mercado. Las discusiones sobre lengua también son discusiones sobre quién puede hablar, desde dónde y con qué autoridad. Las reflexiones de Linda Tuhiwai Smith sobre metodologías descolonizadoras han advertido cómo ciertos discursos, incluso bien intencionados, pueden reproducir je-

rarquías epistémicas que privilegian unas voces y silencian otras. La consideración de la experiencia de la transmisión interrumpida exige ampliar el marco analítico para reconocer trayectorias marcadas por el silencio, la vergüenza y la ausencia, así como por los esfuerzos posteriores de reconstrucción desde la adultez, la escritura y el aprendizaje autodidacta.

Desde una experiencia indígena no hablante por transmisión interrumpida, la tensión con el encuadre de la falsa disyuntiva no busca negar la defensa de las lenguas indígenas ni relativizar la exigencia de derechos lingüísticos planteada por Aguilar Gil. El desacuerdo apunta a la necesidad de un horizonte analítico más amplio, capaz de reconocer simultáneamente la desigualdad estructural, las decisiones familiares de cuidado y las múltiples formas legítimas de relación con la lengua. Una defensa más justa de las lenguas indígenas difícilmente puede sostenerse sobre la culpabilización de quienes fueron privados de ellas; un camino más fértil requiere reconocer también a quienes buscan reconstruir su vínculo con la lengua desde la ausencia, sin esencialismos ni jerarquías morales ■

* Disponible en: <https://www.elmanana.com/opinion/columnas/nahuatl-o-ingles-la-falsa-disyuntiva-5954490.html>

GROENLANDIA NO ES COMO LA PINTAN

- LA LÍDER INUIT TILLIE MARTINUSSEN RECHAZA LAS AMENAZAS IMPERIALES DE TRUMP.
- LA CANTANTE ISLANDESA BJÖRK DEPLORA EL COLONIALISMO “BLANDO” DE DINAMARCA Y PROPONE SU INDEPENDENCIA.

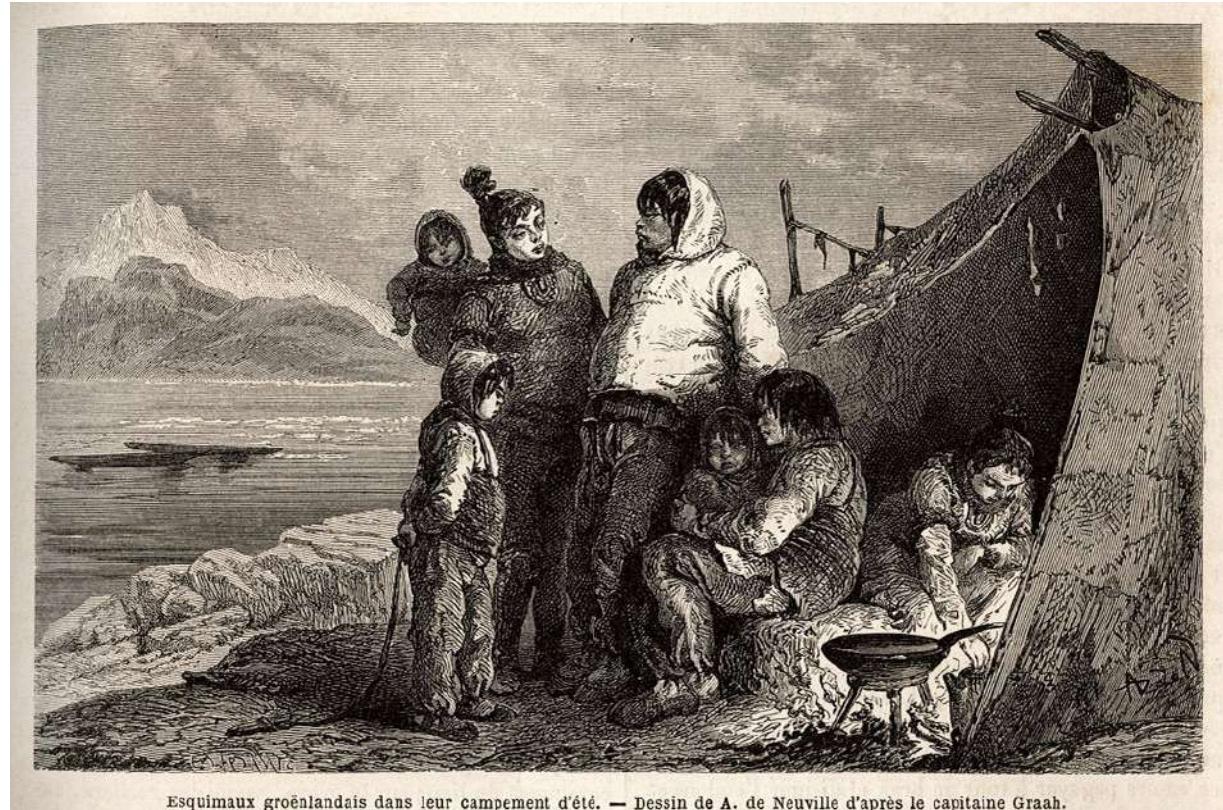
La dirigente groenlandesa Tillie Martinussen alcanzó notoriedad en enero pasado a raíz de sus declaraciones contra la pretensión del presidente de Estados Unidos de comprar o apoderarse por cualquier medio de la inmensa isla de Groenlandia, en el extremo norte del Atlántico americano. Con claridad y elocuencia, expresó: “Creo que Trump no conoce en absoluto al pueblo groenlandés. No damos especial valor al dinero, a los labios Kardashian y a ese tipo de cosas. En Groenlandia, entre otras cosas, ni siquiera se puede poseer la tierra. Puedes obtener un lote para construir tu casa y ser dueño de la casa sobre el terreno, pero no de la tierra en sí. Porque los groenlandeses no creen que la tierra pertenezca a una sola persona; pertenece a todos. Y lo mismo ocurre con el mar y las riquezas que contiene. Por eso es un enorme error de cálculo pensar que los groenlandeses pueden ser comprados con dinero. No es así.

“Incluso si nos ofrecieran 100 mil dólares por persona, nunca renunciaríamos a la sanidad gratuita, nunca renunciaríamos a la educación gratuita, nunca renunciaríamos a formar parte de Europa, nunca renunciaríamos a nuestra soberanía, que tarde o temprano es nuestro objetivo”.

Fundadora del Partido de la Cooperación, que por ahora defiende la permanencia de Groenlandia como parte de Dinamarca, Martinussen añadió: “No queremos ser ricos como los estadounidenses. Basta ver lo codiciosos que son. Llegaron incluso a disparar contra sus amigos o a invadir a sus amigos por pura codicia. Sabemos que en nuestro subsuelo podría haber minerales y petróleo, y que valen enormemente más que cualquier cifra. Pero incluso si no los hubiera, de todos modos no nos dejaríamos comprar”.

Ella misma parte del pueblo originario inuit de su país, apunta: “Aquí todos conocen la historia de los inuit en Alaska y de todas las poblaciones nativas, los pueblos indígenas, los indios americanos. Sus tierras les fueron arrebatadas y no fueron bien tratados en Estados Unidos. Y sabemos que Trump se rodea en gran medida de personas vinculadas al supremacismo blanco. No somos blancos, como pueden ver. Y entonces sabemos que probablemente nos quitarían nuestros derechos”.

Un hombre inuit calienta los pies de su esposa en Peterahwik, Groenlandia. La foto apareció en el libro *Northward Over the Great Ice, A Narrative Of Life And Work Along The Shores And Upon The Interior Ice-cap Of Northern Greenland In The Years 1886 y 1891-1897*, del explorador del Ártico Robert Peary



Esquimaux groenlandais dans leur campement d'été. — Dessin de A. de Neuville d'après le capitaine Graah.

Familia inuit de Groenlandia en su campo de pieles en verano

Conciliadoramente, expresa: “Lo que haya pasado en el pasado entre Dinamarca y Groenlandia lo resolveremos entre nosotros. Así como estamos ahora, está bien. Y si un día queremos la independencia, serán los groenlandeses quienes lo decidan, no una superpotencia que presiona desde lejos”.

Argumenta que, “si nos independizáramos mañana, Trump nos invadiría de inmediato, porque no tendría problemas ni con la OTAN ni con Europa. Por eso creo que está apostando de manera muy insultante por la idea de que los groenlandeses son personas estúpidas, sin educación, que no siguen las noticias del mundo. Pero no es así”.

Además, advierte, “estaremos aquí por cientos de años después de Donald Trump”, sostiene. “Aunque nos invadiera, creo que simplemente lo esperaríamos como se espera el

mal tiempo. Aquí todos saben que es el clima quien decide. Si llega una tormenta, nos refugiamos por un día o dos. Podríamos refugiarnos durante un año, dos años, o incluso diez o veinte años, y luego regresaríamos a Dinamarca tan pronto como Trump y los que son como él se hayan ido”.

Por su parte Björk, extraordinaria cantante y creadora musical islandesa, admirada a nivel mundial, envió el 5 de enero a la gente de Groenlandia un mensaje aún más radical que el de Martinussen: “Deseo a todos los groenlandeses bendiciones en su lucha por la independencia. Los islandeses estamos enormemente aliviados de haber logrado separarnos de los daneses en 1944. No perdimos nuestra lengua (mis hijos hablarían danés ahora)”.

Manifestó su simpatía por los vecinos de Groenlandia, “especialmente en situaciones como la imposición de prácticas anticonceptivas a 4 mil 500 chicas, sin su conocimiento, entre 1966 y 1970. Ellas son de mi edad y nunca tuvieron hijos. Es la fecha que los daneses tratan a los groenlandeses como humanos de segunda clase, y arrebatan a los niños de sus padres ¡en pleno 2025!”.

Björk declara sin concesiones: “El colonialismo siempre me ha dado en la espalda escalofríos de horror, y la posibilidad de que mis hermanos groenlandeses pasen de un colonizador cruel a otro es tan brutal que cuesta imaginarlo. Como decimos los islandeses: ‘Úr öskunni í eldinn’ (‘De las cenizas al fuego’). Queridos groenlandeses, ¡independíense!”. Dicho esto “con los deseos más fraternos de nosotros, sus vecinos”.

Al respecto, la revista *Rolling Stone* precisó: “Groenlandia dejó de ser una colonia danesa desde la década de 1950, pero sigue siendo un distrito semiautónomo de Dinamarca, con su propio gobierno local y dos representantes en el parlamento danés. Dinamarca controla los asuntos exteriores y la defensa de Groenlandia, y aporta más de la mitad del presupuesto público del país” ■

CADA MÁSCARA CUENTA UN SECRETO

TEXTO Y GALERÍA DE MARIO OLARTE

Parecía que la voracidad de la globalización estaba lista para homogeneizar a los pueblos y sus costumbres. Sin embargo, la importante herencia conservada en comunidades en México ha logrado que sigan existiendo prácticas como la tradición mascarera, que de manera muy diversa es un fiel testimonio del diálogo entre los pueblos, sus ritos y sus fiestas.

Las máscaras siguen siendo reflejo de una identidad de las comunidades, forjada a partir de la destreza y el talento de los maestros mascareros que darán a hombres y mujeres una nueva personalidad al portarlas en cada danza o cada festividad.

La presente entrega fotográfica, parte de una serie en proceso, tiene como objetivo dar testimonio de la presencia de la máscara en el país. Son los diablos, "tigres", o sea jaguares, hombres barbados, mujeres, aves y demás representaciones que, elaboradas en madera, cuero o cartón, he observado en el camino con el promotor cultural Víctor Santana, mi compañero de viaje ■



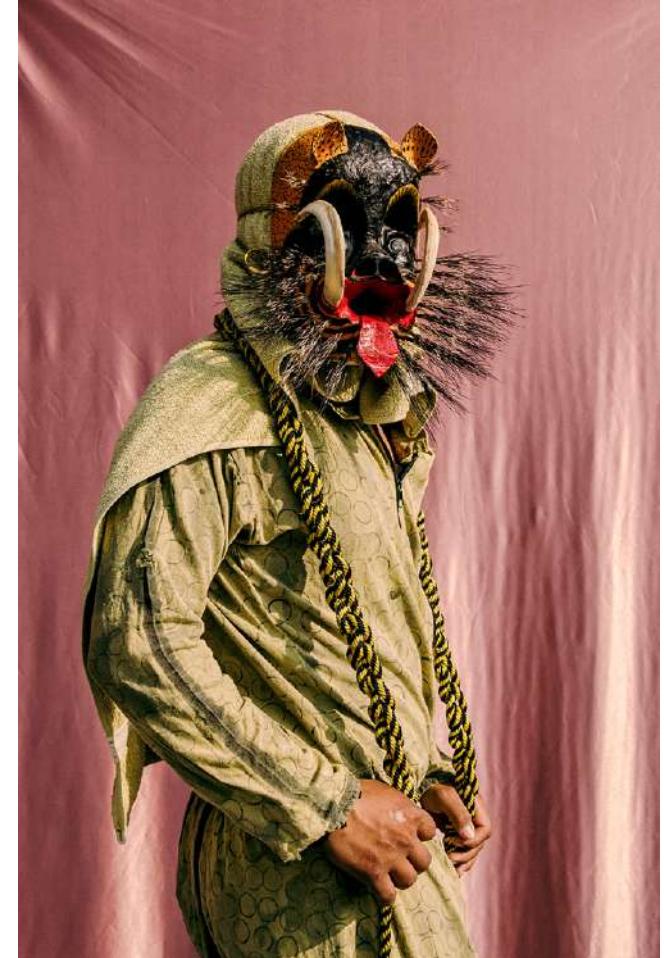
Diablo de Tingambato. Fotos: Mario Olarte



Danza de la Nación p'urépecha



Danza p'urépecha



Tecuán de Olinalá, Guerrero

¿MI LENGUA ES UN DIALECTO?

ANDRÉS HERNÁNDEZ JUÁREZ

página
final

¿Por qué mi lengua totonaca tiene que ser nombrada dialecto? Esa es una palabra inventada para intentar hacer pequeño lo inmenso. ¿Cómo podría ser menos, si tiene tres corazones que le dan sentido? Es una lengua que nació en su propia tierra y, aunque trataron de erradicarla, los abuelos la cuidaron como a otro hijo más; la alimentaron de saberes y, sin importar los insultos, la protegieron de extraños.

Mi pueblo es toda la gente que aún habla totonaco, aunque nuestra gran ciudad de origen hoy se haya convertido en puro marketing cultural folclorizado. Los pequeños pueblos somos quienes seguimos resistiendo. Quisiera mencionarlos, pero no podría, porque afortunadamente somos tantas comunidades todavía.

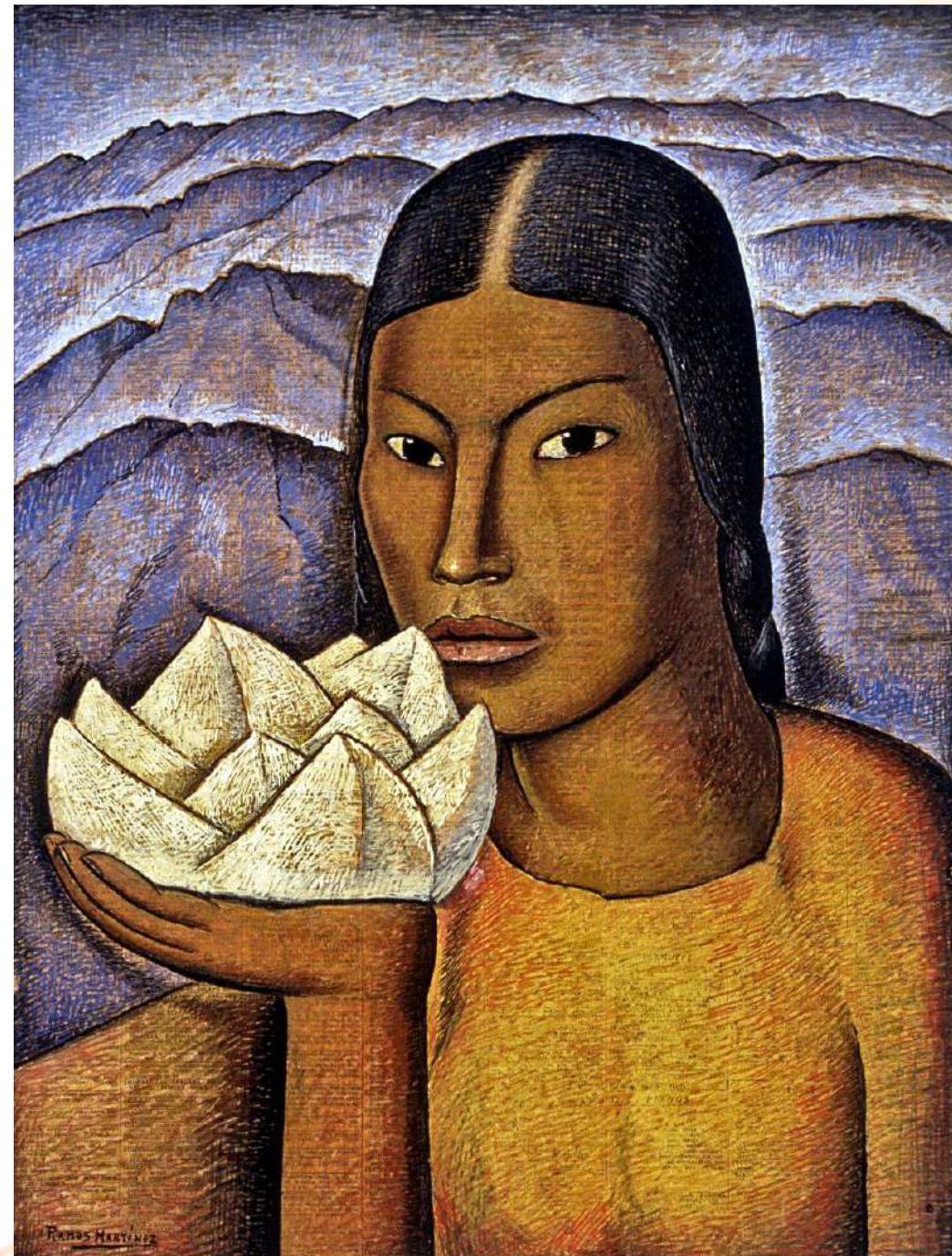
También es cierto que mi idioma ya ha comenzado a desaparecer en mi región. Yo hablo español, pero esto se siente ajeno, seco; sale rápido de los dientes hacia afuera. En cambio, desde mi lengua originaria es que vivo; mis palabras retumban en el pecho antes de salir. Vivo cuando nombro los cerros, los árboles, los animales, o cuando hablo con mi madre tierra para sembrar maíz.

Y sin embargo, ellos lo llamaron dialecto, pues no podían creer que, en una lengua originaria, se tuviera un vínculo directo con los animales o los árboles. Aquellos extranjeros no creyeron que con una sola palabra, dicha desde mi lengua, se pudiera redirigir la lluvia o el trueno, o hacer sonreír al Sol, como dicen mis abuelos.

Hablo español, pero con esta lengua no puedo comunicarme con mis cosechas o provocarle una sonrisa al Sol, ni sé si los animales me entienden cuando me acerco. Quisiera usar el español para hacer un aviso y llamar a mis hermanos, para decirles que aún no es tarde. Que a pesar de que en nuestros pueblos tal vez ya no se hable una lengua originaria, aún existen hablantes de otros pueblos deseosos de hacer florecer con nosotros la lengua originaria.

Kxaqtli'yi maa ntiyati nkumu totonako nkit,
tlaani ktasantiyi siin kumu chuna katlani'ti kisimaqaat,
laqachixkuwii nkintachuwii'ni maa xmaalaana nchuchut,
laakumu jini kintachuwii'ni ntataa'lhmaani kaqapuun.

Hablo con la tierra porque soy totonaco,
mi lengua maduro para que yo convoque a la lluvia,
el dueño del agua atiende mis palabras,
mi lengua es como humo cuando asciende por el cielo ■



Pintura de Alfredo Ramos Martínez