

- **ADVERTENCIA: AQUÍ SE HABLA DE PALESTINA, COMO SIEMPRE**
Poesía de Nasser Rabah, Juan Gelman e Yves Berger
Arte de Sliman Mansour (1947-2026)
- **URANIO (TRES PASAJES EN TIERRAS NAVAJO)**
Juan Guillermo Sánchez Martínez
- **UÑAS**
Sassil Sánchez Chan (maayat'aan)
- **EL ESTADO NO ES DUEÑO NI ADMINISTRADOR NUESTRO**
María Elizabeth García Morales

Miliciano del EZLN en el bosque, Chiapas, 2026. Foto: Xolotl



¿A DÓNDE VA LA “LEY INDÍGENA”?

- **SIGUEN ADELANTE EL AGUA Y LA ASAMBLEA EN SU DEFENSA**
Gloria Muñoz Ramírez en Zitacua, Nayarit
- **DIEZ AÑOS DE RESISTENCIA A LA MINERA EN LA SIERRA NEGRA**
Martín Barrios desde Tehuacán, Puebla
- **FORO SOCIAL PANAMAZÓNICO: ACTUAR POR NOSOTROS MISMOS**
Ramón Vera-Herrera en Puyo, Ecuador
- **ENCUENTRO ZAPATISTA Y VIAJE ANUNCIADO A LA CDMX**
Juan Trujillo Limones desde el Caracol de Morelia
Fotografía: Xolotl
- **DE LA ASIMILACIÓN A LA NEGACIÓN EN LA MONTAÑA**
Edith Herrera
- **UN SIGLO DE MÚSICA EN LA FRONTERA**
Ensayo de Hermann Bellinghausen
- **DE SERPIENTES Y HUMANOS**
Iván Villalobos Juárez
Fotos: Elí García-Padilla
- **NEGUÉ A MI MADRE**
Relato de Martín Tonalmeyotl
- **TLAMIKTLI/ENSUEÑO**
Simón Cojito Valenzuela (náhuatl)
- **SIEMPRE HEMOS SIDO MODERNOS**
Andrés Hernández Juárez
- **¿RARÁMURI O RARÁMULI?**
Jesús Villalpando sobre la imposición lingüística
- **ENTRE EL TIEMPO Y LA MEMORIA**
Adamary García Fernández

¿A DÓNDE VAN LA “LEY INDÍGENA” Y SUS 453 ARTÍCULOS?

El alud de inconformidades con las consultas anunciadas por el gobierno federal para sancionar su propuesta de Ley General de Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos no ha impedido que sigan estos eventos. Para muchos pueblos nada garantiza que dicha ley vaya a cumplir con sus demandas. Han sido numerosas las resistencias a lo largo y ancho del país.

La organización Indígenas 3D presentó un **mapa interactivo** que muestra al menos 92 comunidades, municipios y regiones de 15 pueblos indígenas y afromexicanos en el país que rechazan o expresan inconformidad ante la iniciativa de Ley General y sus modos de consulta: “De la Península de Yucatán a la Montaña de Guerrero, de la Meseta P’urhépecha a los pueblos originarios de la Ciudad de México, cada punto (del mapa) es una comunidad, un municipio o una región que se ha manifestado frente a la iniciativa de Ley”, señala **“El mapa de la inconformidad”**.

El 19 de agosto, el Congreso Nacional Indígena aseguró que la iniciativa “no es hecha para los pueblos indígenas, sino para facilitar el acceso de los grandes capitales a nuestros territorios”, y rechazó que los pueblos sean convertidos en un instrumento para “saquear, destruir y mercantilizar” los bienes comunes, naturales y culturales de las comunidades.

La comunidad Cherán K’eri consideró que la consulta es una imposición. Cuestionó el proceso para discutir 453 artículos en tiempos insuficientes y sin garantías de diálogo, consenso ni carácter vinculante. El pueblo purépecha descalificó al Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) del INPI, cuyo proceso plantea sólo un día para la consulta “no genera condiciones para la toma de acuerdos o consensos” ni garantiza que sea vinculante en torno a las propuestas que surjan o si serán únicamente un requisito para la ley.

La Agencia AIPIN reporta que en Oaxaca hay pueblos para los cuales la consulta “no cumple con los estándares internacionales como lo establece el Convenio 169 de la OIT, mucho menos con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”. En la Ciudad de México, de 200 pueblos y barrios originarios, sólo 53 están reconocidos por el INPI, con lo que el resto no podrá participar en la “asamblea regional de consulta”. De igual forma, pueblos wixaritari, naayerij, o’dam y meshikan de la Sierra Madre Occidental rechazan el proceso, a realizarse en 82 asambleas para recoger el sentir de más de 16 mil comunidades o localidades “registradas” con población indígena y afromexicana en el país.

El Colectivo Semillas de Resistencia Ñomtiuncue, formado por nn’anncúe ñomndaa, o amuzgos de Guerrero, adelantó que no se opone a una propuesta que reconozca y garantice los derechos de los pueblos, particularmente a la libre determinación y la autonomía. Una legislación de esta naturaleza “puede representar un avance importante; sin embargo, una

ley que pretende reconocer nuestros derechos no puede construirse vulnerando esos mismos derechos en el proceso de su elaboración y consulta”.

Subrayan que desde la traición del Estado a los Acuerdos de San Andrés, en los que se planteó el reconocimiento de la libre determinación y autonomía de los pueblos, “hemos aprendido a mirar con desconfianza las iniciativas impulsadas desde el gobierno”. Esta desconfianza no es gratuita, añaden, “es producto de una historia de incumplimientos y de decisiones sobre nuestros pueblos sin nuestra participación efectiva. No entendemos la consulta como un acto meramente informativo ni como un mecanismo para legitimar decisiones que ya fueron tomadas”.

El hecho de que el CNPI represente institucionalmente a los pueblos indígenas y al pueblo afromexicano no significa que sustituya la voluntad de éstos. “Queremos dejar constancia de que no elegimos ni mandamos a ninguna persona para dialogar, negociar o formular propuestas en nuestro nombre. Nuestra representación y nuestra voz no pueden ser suplantadas por una representación institucional que no hemos elegido para ese propósito. Si la ley pretende reconocer nuestro derecho a la libre determinación, el proceso para construirla debe comenzar precisamente respetando nuestra capacidad para decidir quién nos representa, cómo participamos y cuáles son nuestras propias formas de deliberación”.

Los nn’anncúe ñomndaa comparten con otros pueblos la preocupación de que se realice este proceso bajo una lógica de urgencia institucional. “El derecho a la consulta implica respetar los tiempos de nuestros pueblos y comunidades, no subordinar sus procesos de deliberación a los tiempos administrativos, políticos o electorales. La ley debería comenzar por respetar esos mismos principios. Una asamblea comunitaria no puede reducirse a una reunión convocada con premura para validar un documento previamente elaborado. Requiere información suficiente, discusión interna, tiempo para consultar a las comunidades y, en su caso, la construcción de acuerdos conforme a nuestros propios procedimientos”. Ya que el lenguaje es técnico y especializado, “se requiere un proceso específico de explicación, traducción, interpretación y deliberación

que permita comprender sus alcances, identificar sus implicaciones y construir propuestas desde nuestros propios marcos de conocimiento”.

El 6 de septiembre, el Consejo Supremo Indígena de Michoacán protestó en el INPI de Pátzcuaro contra la consulta sobre la iniciativa. Las comunidades p’urhépecha, hñahñú, matlazinca, náhuatl y afromexicana denunciaron que se excluye a 109 comunidades indígenas no consideradas en el catálogo de pueblos y comunidades del INPI, “lo que viola el derecho a la autoadscripción y la historia de los pueblos; las comunidades son anteriores a la conformación del Estado mexicano”, pero la iniciativa otorga a su catálogo “el carácter de fundación de derechos y no sólo de reconocimiento”. El Consejo Supremo considera “simulada” e inadecuada la consulta; “de ninguna manera se pueden explicar, analizar, comentar y debatir 453 artículos durante un día o en las cinco horas que en promedio duran los foros”.

El Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio de los pueblos mè’phàà y na savi en la Montaña y la Costa Chica de Guerrero, anunció que no participaría “en legitimar la propuesta” porque establece que el Estado sigue regulando “nuestros derechos”, “sostiene la política indigenista” y “evita la construcción de una nueva relación entre los pueblos originarios y el Estado”.

Aquí se abren interrogantes ineludibles. ¿Existirán candados para las áreas estratégicas (petróleo, agua, minerales)? ¿Cómo funciona el reconocimiento condicionado? ¿Existen los pueblos sólo si los reconoce el Estado? La monetarización del despojo facilita el pago por tierras que no se venden, y las indemnizaciones se consumen rápido mientras el territorio se pierde para siempre. ¿Se apropiará el Estado del patrimonio cultural “autorizado” y lo usará sin permiso, ya que resulta ser “de todos”?

El recurso de las consultas ciudadanas, comunitarias o vecinales se ha vuelto un comodín para los gobiernos del continente, pues conllevan en mayor o menor medida la decisión ya tomada de realizar obras, expropiaciones, megaproyectos o autopistas. Con consultas a modo, y de alguna manera impuestas, pareciera que sólo se busca legitimar los designios gubernamentales. A fin de cuentas, la autonomía

real y la autodeterminación de los pueblos no forman parte de los proyectos del Estado mexicano. ¿Se torea a las comunidades entre eufemismos, consultas y decretos, o se respetan en verdad sus demandas y decisiones? ■



Mural en el convento de Yecapixtla, Morelos. Foto: Guillermo Bellinghausen Zinser

umbrell

La Jornada

Directora General: Carmen Lira Saade
Publicidad: Javier Loza
Arte y Diseño: Francisco García Noriega

Ojarasca en La Jornada

Dirección: Hermann Bellinghausen
Coordinación editorial: Ramón Vera-Herrera
Edición: Gloria Muñoz Ramírez
Caligrafía: Carolina de la Peña (1972-2018)
Diseño: Marga Peña
Logística y producción: Delia Fernanda Peralta Muñoz
Retoque fotográfico: Adrián Báez, Ricardo Flores, Israel Benítez, Jesús Díaz
Corrección: Héctor Peña
Versión en Internet: Daniel Sandoval

Ojarasca

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

suplementojarasca@gmail.com



Jamuave', Tamaulipas, 2026. Foto: Elí García-Padilla

EL AGUA SE AMA Y SE DEFIENDE

SÉPTIMA ASAMBLEA NACIONAL EN DEFENSA DEL AGUA, LA VIDA Y EL TERRITORIO

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ

Miguel López Vega, defensor del territorio de la comunidad nahua de Zacatepec, en la región cholulteca de Puebla, denuncia el saqueo en la región por parte de la Comisión Estatal de Agua y Saneamiento (CEAS), de Concesiones Integrales y de los municipios de la entidad “que secuestran y roban nuestra agua”. Son 12 pozos que se hicieron desde hace treinta años y que han dejado secos ríos y manantiales. López Vega explica que, cansados de tanto abuso, los pueblos se han organizado y están a la espera de la resolución de un amparo para que se cierren definitivamente los pozos y termine el saqueo.

El testimonio de Miguel se da en el marco de la Séptima Asamblea Nacional por el Agua, la Vida y el Territorio, celebrada en Zitacua, Nayarit, una comunidad que significa “lugar donde crece el maíz”, habitada por familias de los pueblos wixárika, cora, tepehuano y mexicano. Ahí se encontraron el 8 y 9 de agosto colectividades y comunidades originarias de todo país que luchan contra megaproyectos que amenazan las fuentes de agua en sus territorios.

En Zitacua la población defiende el río San Pedro Mezquitil, amenazado por el proyecto estatal de la presa “El Nayar”. Y hasta aquí se dieron cita medio millar de personas de 18 pueblos originarios para hablar sobre las amenazas a sus aguas, encabezadas por proyectos estatales, privados y extractivos. Hablaron de los daños que ocasionan el *fracking*, las presas hidroeléctricas, los basureros y rellenos sanitarios, la industria farmacéutica, el agronegocio, la deforestación por tala ilegal, la urbanización y turistificación de sus territorios, entre otros ataques que enfrentan.

Procedentes de 18 estados de la República, de siete países y de 18 pueblos originarios, los asistentes enumeraron sus dolores y resistencias. Se reunieron para atender el llamado de los ríos San Pedro Mezquitil, Santiago, Lerma, Mololoa, Tulija, Salsipuedes, Xanga Ndá Ge, Las Cañas, Chuvicar,

Sacramento, Amealco, Conchos, Acaponeta, Xanadú, Petlapa, San Buenaventura, Arareco, Mayo Prieto, Metlapanapa, Xopana, Xotiac Bolaños, Tulija, Álamo, Tenbembé, Coyuca, Río Bravo, Amealco. De los arroyos Los Guayabos, Chicles, Arenal y Sarco. Las cuencas de Lerma Santiago, Libre Oriental de San José Chiapa. Los acuíferos Matatipac, Alto Atoyac y Ojo de Agua Tenbembé. Los manantiales de San Cristóbal de las Casas, Huitepec, Tulica, Agua Clara, Jataté, Xochimilco y San Isidro. Los lagos Chapala, Calaque; las lagunas San Pedro Lagunillas, Santiago Mexquititlán Tinamate, Guadalupe, Arareco y Lagunas de Zempoala; los humedales de Santa Cruz de las Flores y los mares de Tlajomulco de Zúñiga, las bahías de Topolobampo y Ohuira. Y los cerros San Juan, la Reina, Tolupec, Tequixiac.

En la asamblea se habló de lucha y preservación. Y se tipificaron como “crímenes” contra el agua los trasvases de los ríos, la extracción del agua subterránea, de minerales y de gas. “En México vivimos un sistema basado en la explotación de nuestra Madre Tierra, en la imposición de megaproyectos, en la minería, la tala ilegal, el acaparamiento del agua, los cambios de uso de suelo, en el control del crimen organizado y la violencia criminal contra quienes defendemos nuestros territorios, representando una guerra permanente que amenaza nuestra existencia como pueblos y como humanidad”, advirtieron en su declaratoria final.

En México, indicaron en el documento consensuado, “nos enfrentamos a una embestida estructural que opera desde la legalidad simulada hasta la violencia directa. Por un lado, las instituciones facilitan el saqueo mediante concesiones ilegales, el maquillaje sistemático de datos oficiales y la imposición de planes de reordenamientos regionales y ecológicos locales que sirven como fachada para autorizar el cambio de uso de suelo que ya han pactado con los grupos de poder industriales, mineros e inmobiliarios. Y a esto se suma un marco legal a modo, como la reciente ley de pueblos indígenas y afromexicanos, que pretende reglamentar, limitar y establecer los procedimientos administrativos para que los pueblos puedan constituirse como sujeto de derecho

público y ejercer la autonomía, que omite el reconocimiento de los derechos territoriales y además establece mecanismos para que los saberes, conocimientos y patrimonio cultural puedan entrar al mercado y ser apropiados *legalmente* por las grandes empresas”.

Sobre la aprobación de la Ley Nacional de Aguas, advirtieron que las modificaciones legislativas “son fortalecidas por la reforma a la Ley de Amparo y en general la reforma judicial con la que limitan el acceso a la justicia para nuestros pueblos bajo el discurso del progreso y del desarrollo”. Cuando se destruye un río, indicaron, “se destruye una parte de nuestra historia, una parte de nuestra propia existencia; cuando contaminan un manantial, se enferma nuestro pueblo; cuando se invade un territorio indígena, se agrede la identidad colectiva”.

En el caso de San Pedro Mezquitil, en Nayarit, el último río libre en la Sierra Madre Occidental, “se pretende imponer la presa El Nayar, antes Las Cruces”. Cambian el nombre al proyecto, reclamaron, “como si eso borrara el ecocidio que representa”, pues si se construye esa presa “afectaría el flujo natural del río San Pedro y todas las formas de vida que sostiene”. La pesca y la agricultura resultarían también dañadas, además de que se destruirían centros ceremoniales de los pueblos naayeri, o'dam, wixárika y meshikan.

Al término de la asamblea, dijeron sentirse más fuertes, sabiendo que “no luchamos sólo por nuestras comunidades, luchamos por el equilibrio de la naturaleza, la biodiversidad, los bosques, ríos, y el derecho de la futuras generaciones de vivir en un planeta donde aún exista vida”. Insistieron en caminar unidos, en que su palabra se convierta en acuerdo, y los acuerdos se conviertan en organización y “que nuestra organización se convierta en esperanza y acción, porque el agua no tiene dueño, porque la tierra no se vende, porque la vida no se negocia”.

Fue larga la lista de agravios que presentaron los pueblos en la Séptima Asamblea. Larga también es la resistencia para quienes decidieron defender su territorio. No hay opción cuando de agua se trata, pues, literal, les va la vida en ello ■

A DIEZ AÑOS DE RESISTENCIA CONTRA MINERA AUTLAN EN LA SIERRA NEGRA

MARTÍN BARRIOS

Origen y contexto. En la primavera de 2016, las comunidades nahuas de Pozotitla, Coyolapa y Oztopulco (pertenecientes a Zoquitlán) y otras más de las municipalidades de Tlacotepec de Díaz y Coyomeapan, ubicadas en la zona baja o tropical de la Sierra Negra de Tehuacán, Puebla, iniciaron su organización y resistencia en la defensa de los ríos Coyolapa, Topitzapa, Huitzilac, Tonto y su territorio.

Lo anterior porque, en años y meses previos, biólogos, ingenieros, antropólogos y otros fuereños llegaban a la región en camionetas, vehículos y helicópteros, contratando a gente local como guías para realizar levantamientos topográficos satelitales y entrevistas, tanto en casas, escuelas, clínicas y capillas de las comunidades, como en las cavernas y ríos mencionados.

Mientras eso sucedía, los alcaldes de Zoquitlán y Tlacotepec de Díaz se habían vuelto emisarios y representantes de esos extraños, coaccionando y convenciendo a las personas que vivían o tenían terrenos cerca de los ríos para que los vendieran a precios muy bajos, con promesas de “progreso” y “desarrollo”.

Pero esta amenaza fue develada, ya que las comunidades afectadas descubrieron que el enemigo tenía nombre y propósito, toda vez que Compañía Minera Autlán (CMA) era la empresa concesionaria por treinta años de dichos ríos —mediante otras razones sociales en la figura de la terciarización o “outsourcing”—, para construir el “Proyecto Hidroeléctrico Coyolapa-Atzala” en esa zona selvática del sureste poblano.

La primera escaramuza de las comunidades en resistencia contra este megaproyecto hidroeléctrico, que anunciaba una inversión de 10 mil millones de dólares por parte de CMA —filial de Grupo Ferro Minero de México (GFM) y propiedad del magnate José Antonio Rivero Larrea—, se llevó a cabo en una asamblea realizada en junio de 2016 en Coyolapa, en la cual apareció el alcalde de Zoquitlán, Fermín González León, desnudando abiertamente su labor como capataz y operador político de la empresa.

La segunda fue al día siguiente, cuando bajaron ingenieros y representantes de la empresa a Pozotitla —con una maqueta, volantes, carnitas y cervezas—, presentándose por primera vez, después de años de investigación, agrimensura y prospección de dicho territorio, intentando manipular y convencer a los pobladores para que aceptaran la construcción y operación del sistema hidroeléctrico minero, prometiendo afiliación al IMSS, empleo temporal y otros supuestos “beneficios”, que siguieron ofreciendo por todos lados con el apoyo de sus subordinados locales.

Pese a todo, la comunidad rechazó mayoritariamente esos espejitos y la resistencia empezó a crecer. Se organizaron,



Collage de Teolinca Escobedo

hicieron asambleas, foros informativos, instalaron radios comunitarias y protestaron contra los ayuntamientos vendidos, CMA y las cómplices Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) y Secretaría de Energía (Sener). Esta última hizo uno de los papeles gubernamentales más sucios de la historia, ya que todo el tiempo estuvo insistiendo en hacer una consulta indígena manipulada y coaccionada, para buscar tener las firmas comunitarias que permitieran el inicio de la construcción de este megaproyecto.

Uno de los malestares más fuertes y profundos de las comunidades nahuas que serían afectadas directamente, como Pozotitla, que incluso desaparecería y su población tendría que ser desalojada si se instalaba la hidroeléctrica, era que ante la sistemática omisión del Estado mexicano en otorgarles energía eléctrica durante décadas, se habían organizado en los ochenta y noventa del siglo anterior para generarla, distribuirla y utilizarla de manera comunitaria, autónoma e independiente.

Para esto, se habían unido en la cooperativa cafetalera Palehuilistli y, con la ayuda de sacerdotes de la teología de la liberación, consiguieron herramientas y materiales necesarios como turbinas para poder construir una “mini hidroeléctrica al filo de agua”, que pudiera dotar de dos focos de doscientos watts a cada una de las casas beneficiadas de esta parte de la Cuenca del Río Papaloapan.

Esta pequeña hidroeléctrica no pudo concretarse ante la negativa de la entonces Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH), que negó el permiso y autorización, argumentando que este proyecto campesino de generación y distribución eléctrica “produciría graves daños y contaminación a los ríos, la naturaleza y el ecosistema”.

Y las turbinas quedaron oxidadas a la intemperie, tiradas y echándose a perder afuera de la alcaldía de Tlacotepec de Díaz —ante la indignación comunitaria—, con la consiguiente y continua falta de electricidad en diversas comunidades, como Tequitlalli del municipio de Coyomeapan, en donde focos, radios y televisiones se iluminaron o prendieron hasta el primer año de este nuevo milenio.

¿Por qué el gobierno federal nos prohibió producir la electricidad que nos negaron por años, mientras a una empresa le regala nuestros ríos para que produzca la electricidad que quiera? Esta pregunta sonaba una y otra vez de este y el otro lado del río, en la mente de la gente adulta, al inicio de la década pasada.

Otro acto de extractivismo y despojo territorial cometido por el Estado para la generación y transmisión eléctrica a ciudades, empresas, negocios, hospitales, escuelas, ayuntamientos y demás fue la construcción de las presas hidroeléctricas Miguel Alemán o Temascal —inaugurada el 18 de junio de 1959— y posteriormente la Cerro de Oro —que entró en funcionamiento en 1988—, ambas dentro de la

Cuenca del Río Papaloapan.

Para la construcción de estas hidroeléctricas, fueron desplazados forzosamente más de 20 mil mazatecos, mixes y chinantecos en la primera y 26 mil en la segunda, cuyas vidas, comunidades, lugares sagrados, iglesias, cosmovisión y territorio quedaron inundadas por las aguas del desarrollo, modernidad y progreso, mientras los pueblos indígenas afectados se embarcaban en un éxodo permanente, perdiendo casi todo, menos la memoria de este racista y colonial agravio gubernamental.

La búsqueda del oro azul. La región de la Sierra Negra en donde Minera Autlán quiere construir su hidroeléctrica es húmeda y tropical, con gran biodiversidad de flora y fauna, propia de selva alta y bosques mesófilo y de montaña —como los centenarios y gigantescos amates y helechos, tucanes, temazates, jabalíes, loros o tepezcuincles—, pero también es un territorio en donde hay enormes yacimientos de agua, ya que en el paraje conocido como Atzala se juntan los ríos Coyolapa y Huitzilac, dando origen a uno de los nacimientos del Tonto y luego del Papaloapan, que después de navegar unos 324 kilómetros desemboca en el Golfo de México.

El río Tonto emerge en esta zona, desde de las alturas de la colosal montaña Tzitzintepetl y de diversas cuevas y cavernas como las de Coyolapa y Atlaxicayatl, entre otros lugares de la travesía acuática, para empezar su recorrido en el estado de Puebla —dentro de un cañón formado por dos cerros enormes—, transitando hacia Veracruz y Oaxaca, bajo la mirada de los achane o dueños del agua y el testimonio de una milenaria y descomunal estalactita externa

o tezontle —cabellera de piedra en náhuatl—, que se encuentra en la bóveda de La Campanaria, que es una caverna y lugar sagrado para la petición de la lluvia y, por lo tanto, de la vida.

Esta jungla del sureste tehuacanero ha recibido durante las pasadas cinco décadas la invasión de varios grupos espeleológicos de diferentes países, que han entrado a las cavernas y sótanos con todo el material, dinero, personal y herramientas para hacerlo, como permisos y facilidades municipales, cuerdas, equipos de buceo, comida, herpetólogos y demás, utilizando a los habitantes locales —a quienes les rentaban mulas a precios mínimos— para transportar más de media tonelada de los enseres mencionados para sus trabajos de exploración y prospección cada vez que aparecían, además de repartir dulces a los infantes y alcohol a los adultos, para aparentar cordialidad y amabilidad.

Así pasó durante mucho tiempo en esta región, hasta que los pobladores de Pozotitla y Oztapulco (que antes se denominaba Tillostoc o Cueva Oscura) detuvieron y expulsaron a la delegación espeleológica belga-francesa hace poco más de cinco años de la segunda comunidad nombrada, la cual se encuentra mencionada en la *Historia Tolteca-Chichimeca* o *Anales de Cuauhtinchan* como uno de los asentamientos nahuas más antiguos del Valle y Sierra Negra de Tehuacán: al lado de esta última Ciudad de Indios, Coxcatlán, Coyomeapan, Zoquitlán, San Juan Cuauhtla, Tequitlalli y Mazateopan.

Dichos bio-prospectores, al verse rechazados, se presentaron por primera vez ante la población, después de 40 años de explorar cavernas y sótanos sin permiso comunitario, afirmando que investigaban la cantidad y calidad del agua subterránea de la zona. Para evitar ser desalojados, ofrecieron más cervezas, dulces y alcohol, sin convencer a los habitantes, que después de años de indebida apropiación y no consensuada prospección, los corrieron del sitio.

Estos fuereños no sólo entraban en rappel con todo su cuantioso y costoso equipamiento a buscar agua y minerales al subterráneo, sino que llegaron a la ocurrencia de “bautizar” estos lugares con nombres ajenos de la cultura local como “Rosetta Stone” o “La Muñeca Fea”, tal como se evidenció en diversas revistas y publicaciones.

De hecho, en la documentación pictográfica conocida como Los Lienzos de San Juan Cuauhtla de 1690 —ubicado dentro de los *Títulos Primordiales del Archivo General de la Nación* (AGN) y que fue publicado y explicado por María Teresa Sepúlveda y Herrera en 2005—, existe la imagen, en los trazos prehispánico y colonial, del cacique Pájaro Dos Turquesa y sus dos esposas cuidando el río Coyolapa y también se menciona “la poza de agua” con el nombre de Atlazitla, que ahora se denomina como Atzala o “donde suenan las aguas”, en náhuatl.

En sí, la zona baja de la Sierra Negra es uno de los lugares en donde se encuentran los mayores yacimientos de agua del sureste del estado de Puebla, los cuales están bajo el acecho de millonarios intereses empresariales y megaproyectos que, además de buscar metales o minerales, están buscando el agua —tanto para la generación eléctrica que alimente sus siderurgias o mineras, como para buscar el botín azul, ante la presente e inminente carencia y crisis de la herramienta de trabajo de Tláloc en el país y el mundo.

¿Quién es Compañía Minera Autlán? Esta compañía mexicana, ahora aliada con Grupo Ferro Minero de México (GFM), inició sus operaciones en 1953 en Autlán, Jalisco, para la extracción de manganeso, situación que la ha posicionado como el mayor productor en Centro y Norteamérica de dicho metal y nódulos del mismo material.

Su extractivismo está dividido en *Autlán Manganeso* —centrada en el distrito manganesífero del estado de Hidalgo, en donde tiene tres plantas ubicadas en Molango, Nonoalco y Naopa.

Autlán Metallorum, con sus plantas siderúrgicas o de ferroaleaciones situadas en Tamós, Veracruz; Gómez Palacio, Durango, y Teziutlán, en la Sierra Norte de Puebla.

Autlán EMD, relacionada a la producción de bióxido de manganeso electrolítico para la fabricación de baterías alcalinas en España y *Autlán Energía*, con la Central Hidroeléctrica Atexcaco 1, ubicada en los municipios Hueyapan y Teziutlán del norte poblano, misma que fue inaugurada en 2011 por el extinto represor Rafael Moreno Valle.

Y precisamente, en su ruta de generación eléctrica y con la puerta abierta de la privatizadora reforma energética de 2013, la empresa centró su mirada en los ríos de la Sierra Negra, con el objetivo de producir la energía que sus plantas mineras y de ferroaleaciones necesitan, mediante la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Coyolapa-Atzala; sobre todo después de que los pueblos originarios de la Sierra Norte rechazaron la construcción de la hidroeléctrica Atexcaco 2 en el río Apulco, al descubrir la enorme destrucción ambiental que la Atexcaco 1 generó en su territorio.

Esto lo vimos en una visita a esa zona, en donde el panorama es desolador, ya que dicho río viene navegando en una zona tropical, pero al llegar a la cortina, desaparece de la vista, quedando todo el paisaje seco, árido, triste y lúgubre. Y después de la destrucción ambiental y construcción de la hidroeléctrica, sólo quedaron dos ingenieros laborando en el cuarto de máquinas, sin olvidar que en sus mineras y metalurgias los obreros de la empresa sufren incapacitantes enfermedades ocupacionales como manganosis y siderosis.

Todos estos hechos desvanecen su discurso de ser una empresa “responsable con el medio ambiente” y de tener un “excelente ambiente de trabajo”, que son falsedades difundidas en sus sitios, plataformas y espacios digitales.

La desaparición de Sergio Rivera. Una de las mayores represalias contra la resistencia social en defensa

de los ríos mencionados, que incluyeron un ataque armado a la *Radio Tleyole*, la quema de camiones, amenazas y violencia en los intentos de consulta indígena forzados por la Sener, fue la desaparición de Sergio Rivera Hernández, campesino y mecánico de Coyolapa, cometida el 23 de agosto de 2018, dentro de una historia de impunidad y protección del Estado mexicano a los autores materiales e intelectuales de este crimen.

Sergio, mediante engaños, salió a buscar a un presunto cliente en la población de Tepexilotla, en donde no encontró a quien le había hablado, pero todos los testigos señalan la presencia de Fermín González León, ex alcalde de Zoquitlán y ahora delegado del Bienestar en la Sierra Negra, orquestando este delito a través de su *walkie-talkie*.

Cuando regresaba en su motocicleta, al darse cuenta de la trampa, fue embestido en el cruce de Dos Caminos por una camioneta blanca de la marca Nissan con varios sujetos identificados (todos promotores de la hidroeléctrica y al servicio del político mencionado), que después de arrollarlo, golpearlo, someterlo y taponarle su rostro con una tela, lo llevaron a la comunidad de Ixcatl, donde fue visto por última vez, para internarlo en un cafetal.

Debido a la presión política, social y mediática de la resistencia fueron detenidos tres autores materiales de la desaparición de Sergio: Antonio Sandoval (que ya había sido policía municipal de Zoquitlán, trasagador de huachicol y recientemente ejecutado por otro grupo criminal adverso al suyo), Victorino Téllez Carrillo (compadre de Sergio y primo hermano de su esposa) y otro sujeto más.

Estuvieron internados dos años en el penal de Tehuacán, mientras transcurría el juicio, el cual tuvo un desenlace oprobioso, ya que fueron liberados por el juez Mario Cortés Aldama, a las 2:30 horas de la madrugada del 11 de septiembre de 2020; todo dentro de un escenario de racismo, impunidad, corrupción e indebido proceso, pues se protegió a estos criminales por parte del juez Mario Cortés Aldama. Este juicio se iba repetir con nuevas esperanzas y expectativas de encontrar justicia y sanción a los responsables; no se pudo, ante las amenazas de muerte a testigos presenciales y familiares de Sergio.

No sobra añadir que además de esta impunidad judicial, que dejó libres a los autores materiales, pese a las evidentes pruebas en su contra nunca investigó a los autores intelectuales de la desaparición de Sergio Rivera Hernández, las Comisiones Estatal y Nacional de Búsqueda sólo fueron a la zona baja a pasear, tomarse fotos con los elementos de la Guardia Nacional, su equipo y sus amaestrados canes, así como convivir, solazarse y comer con los funcionarios municipales de Zoquitlán, pero nunca a buscar y encontrar a Sergio.

A manera de remate, puedo resumir que la amenaza de Minera Autlán está viva, ya que a pesar de haber prometido en campaña anular la concesión de los ríos deseados por esta empresa, el pasado presidente jamás cumplió su palabra, mientras el tejido social de las comunidades sigue siendo deteriorado y fragmentado por diversos actores y causas, especialmente por el crimen autorizado.

Así que ni cancelación de la hidroeléctrica, mucho menos búsqueda, aparición con vida y justicia para Sergio. Y ante este desolador presente y futuro, no hay otro camino que seguir en la resistencia ■

MARTÍN BARRIOS (Comisión de Derechos Humanos y Laborales del Valle de Tehuacán)

Collage de Teolinca Escobedo



URANIO

(Tres pasajes)

Juan Guillermo Sánchez Martínez

Este poema fue escrito para David Begay, Nancy Maryboy, para la nación navajo (diné) y para todos los territorios y comunidades que han sufrido el coletazo de la radioactividad. Nancy y David son abuelos astrónomos diné, quienes llevan por décadas creando puentes entre la ciencia indígena y la ciencia eurocéntrica. Uranio recrea una conversación que tuve con ellos el 15 de marzo de 2018 en Santa Marta, Colombia. El día anterior, los tres habíamos conocido al Mamo Ramón Gil Barrios, guía espiritual de las naciones wiwa, ikü, kogui y kankuamo, guardianas y pilares de la Sierra Nevada de Santa Marta.

I

mira el desierto
silente y expectante
escucha el tiempo

¿qué época es esta?
¿en qué lugar estamos?

mira en la arena
tu cuerpo vacío
esperando el viento

es el 16 de julio de 1945
y estamos en White Sands, Nuevo México

¿es el primer amanecer
o el último?

mira esta tierra
colorida y sola
sostener el aliento

¿en qué momento, por qué razón
decidimos perturbarla?

mira el polvo
el hongo de luz
la bomba inolvidable

mira el calor
el estruendo transparente calcinar el mundo

¿qué época es esta?
¿en qué lugar estamos?

IV

escucha a los niños
bronceados e inocentes
jugar sobre el residuo de la mina

¿qué planeta es este?
¿en qué galaxia estamos?

escucha en la placenta
una niña herida
invocando el primer amanecer

¿existe algún modo, Mamo Ramón,
para limpiar la sangre, la semilla?

escucha los ojos
antiguos y callados
detallándonos en el arroyo de la sangre

¿en qué momento, por qué razón
empezamos a enfermar?

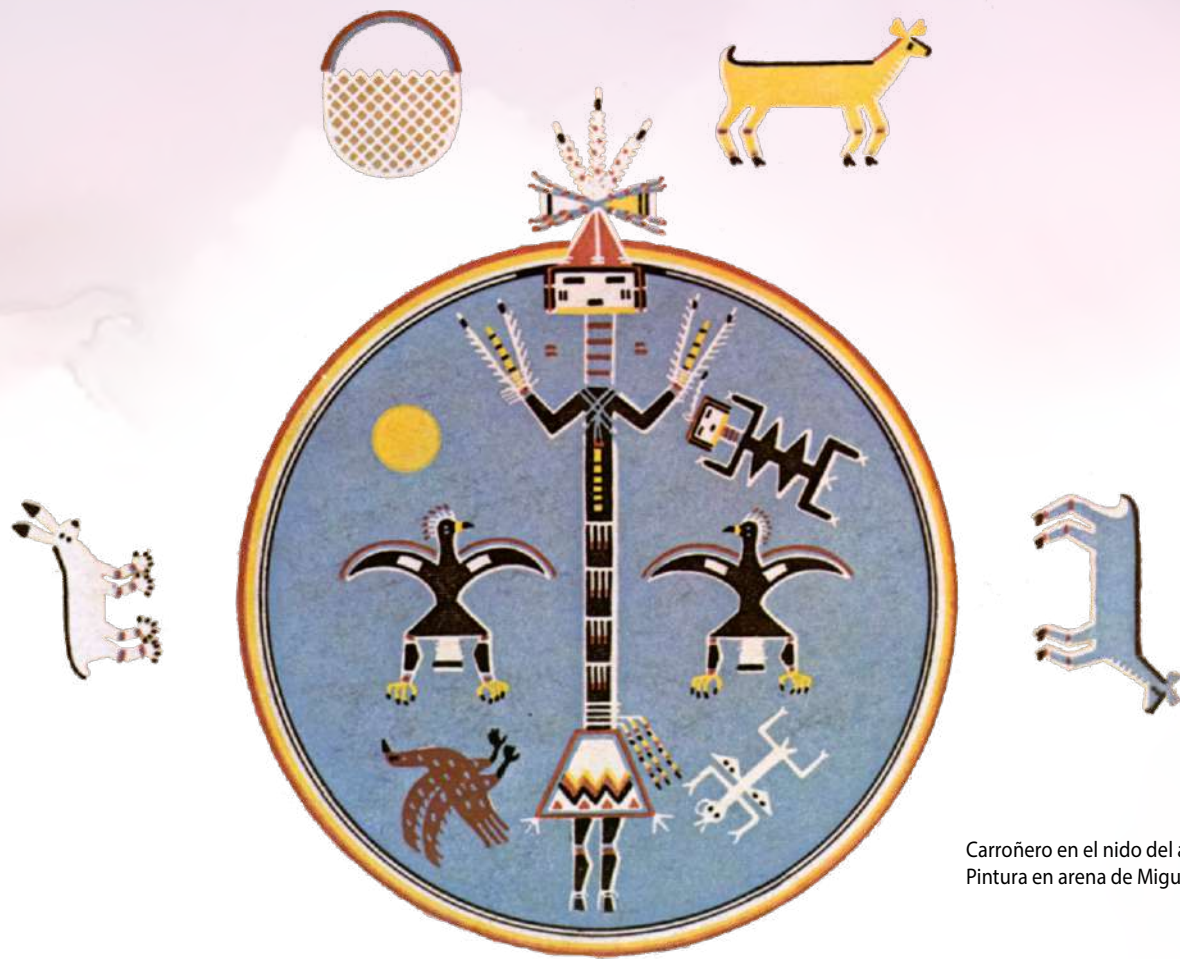
escucha las moléculas
el dolor heredado
anhelando medicinas

escucha los alambres
las púas las sirenas
la tierra radioactiva con la que ya no podemos
conectarnos

¿qué planeta es este?
¿en qué galaxia estamos?

PASA A LA PÁGINA 7 ►

Ilustraciones: Serpientes emplumadas representando al Relampago,
pinturas en arena de Miguelito, curandero navajo (1939)



Carroñero en el nido del aguilá.
Pintura en arena de Miguelito, curandero navajo (1939)

◀ VIENE DE LA PÁGINA 6

V

de las quinientas casas abandonadas que existen
en la reserva
y suman la extensión de Costa Rica
se extrajeron treinta millones de
toneladas de uranio

en nuestra lengua para nombrar la tierra
decimos bikéyah
la que está debajo de los mocasines
y te conecta con la madre

somos los pasos rozando las raíces
inventando caminos en la arena

hoy no puedes pararte ni una hora
sobre esas minas abandonadas
y uno se pregunta
¿quién va a dibujar sobre el desierto
flores y mandalas con sus pasos?

somos las plantas de nuestros pies inhalando tierra
exhalando diseños y destinos

tú me preguntas cómo curar, cómo sanar
y acaso puedes enfrentarlo con la mente, con el corazón,
pero si la tierra está enferma
¿cómo vas a limpiar tu cuerpo?

somos mapas que nuestros pasos surcan
teñidos de savia de pulso
de palabra



Carroñero sostiene un aguilá calva y un aguilá blanca.
Pintura en arena de Miguelito, curandero navajo (1939)

Del libro trilingüe castellano-inglés-japonés *Uranio / Uranium*, editorial artesanal y ecocartera
Cactus del Viento. Poesía de la Tierra, Ciudad de México y Tsukuba (Japón), 2023.



Presentación del cartel en uno de los talleres del Foro. Foto: Cecilia Chérrez

FORO SOCIAL PAN-AMAZÓNICO EN EL PUYO, ECUADOR

NO HAY QUE ESPERAR LA VOLUNTAD DE LOS GOBIERNOS: HAGAMOS VALER NUESTRA AUTODETERMINACIÓN

RAMÓN VERA-HERRERA

El Puyo, Ecuador, 20 de agosto de 2026. En 1541, una expedición de exploradores, parte del ejército invasor español en lo que se ha dado en llamar Abya Yala, el continente americano, trepó los Andes desde Guayaquil a Quito y luego atravesó bajando hacia el este hasta topar con el río más caudaloso del mundo, ése que hoy es llamado río Amazonas. El comandante de esa expedición, Francisco de Orellana, a como se estila redactar las crónicas, pasó a ser “el descubridor de ese río”, porque logró recorrer sus 6 mil kilómetros hasta dar con el océano Atlántico.

Sin duda los 59 hombres de su tripulación (aunque no todos llegaron al mar) fueron los primeros europeos en constatar la magnificencia de la diversidad de ese río y de esa amalgama vegetal, animal y humana que había logrado un capelo de convivencia y un equilibrio por siglos antes de la aparición de los ibéricos. Para sus habitantes el Amazonas y su territorio han sido la vida misma.

Cuatrocientos ochenta y cinco años después, en una de las puertas de esa región, en el Puyo, Ecuador, cerca de donde cruzó Orellana hacia abajo, se reunieron unas 2 mil 500 personas de los nueve países que configuran la región completa (Venezuela, Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú, Brasil, Guyana, Surinam y la Guayana francesa), para discutir, precisamente, el fondo de esas expediciones: la exploración, la invasión y la “conquista” que siguen ocurriendo.

Por eso exigen la reivindicación de la existencia, la presencia, y como tal la autodeterminación de todas las tribus, pueblos, comunidades que, vistas por los invasores, eran simples figuras en un paisaje. “Tierras baldías”, les llamaban a sus territorios, porque no les importaba nada en su búsqueda del País de la Canela, de El Dorado, ese ser de oro que gobernaba el mundo y más allá, según las supersticiones y consejas de los españoles.

Pero para decirlo parafraseando a Antonio Machado, “los ojos que ves no son ojos porque los ves sino que son ojos porque te miran”. En el reconocimiento de cada una de esas miradas que configuran el mundo estaría anclado el respeto necesario para tejer ese “capelo de convivencia” del

que hablamos. Para reivindicar esta idea ocurrió la reunión de este duodécimo Foro Social Pan-Amazónico.

La desgracia es que en esos 485 años ha ocurrido lo contrario. Los invasores destruyeron y destruyen la selva, los Andes y todo territorio que pisan, para arrancarle sus supuestas riquezas, sin mirar siquiera los ojos que los miran.

La reunión de Puyo de hace unos días, en cambio, fue una reunión para reivindicar sus territorios, para exigir respeto por su existencia, su identidad y sus modos de vida, y para que cancelen por completo los proyectos de extracción, despojo y devastación que han llevado a cabo durante esos mismos años.

El foro, encuentro de miles de voces, es sobre todo la reafirmación de la propia autonomía. Por eso en la **Declaración de Puyuk**, emitida el 20 de agosto de 2026 la gente reunida en el XII Foro Social Pan-Amazónico (FOSPA), declaró:

Los Pueblos y Naciones Indígenas afirmamos que somos pre-existentes a la creación de los Estados. Desde tiempos ancestrales hemos habitado, gobernado y protegido nuestros territorios, ejerciendo nuestras formas de gobierno, conocimientos y vida. Nuestros derechos colectivos, territoriales y de libre determinación no nacen del reconocimiento de los Estados, sino de nuestra existencia como pueblos. La Amazonía es un territorio vivo fundamental para la biodiversidad y para el equilibrio climático del planeta.

Sin embargo, hoy nuestros territorios enfrentan amenazas cada vez más graves por el avance del extractivismo, la extracción de minerales, la explotación petrolera, la agroindustria, el narcotráfico, las economías ilegales, la expansión de carreteras y proyectos hidroeléctricos, la deforestación, los impactos del cambio climático y sus falsas soluciones, acercando a la Amazonía a un punto de no retorno. Frente a esta realidad, declaramos a la Amazonía en estado de emergencia como medida de protección y prevención del punto de no retorno. Esto requiere garantizar nuestros derechos y fortalecer nuestros autogobiernos, economías propias, la defensa de los territorios, una transición justa basada en nuestros sistemas de conocimiento, además de garantizar la reparación y restauración integral de nuestros territorios cuando han sido dañados o afectados. Defendemos la cultura, desarrollamos la memoria y reivindicamos las ancestralidades de nuestros pueblos. Entregamos al XII FOSPA el Mandato de los Pueblos y Naciones Indígenas en Puyuk 2026 como expre-

sión de nuestras prioridades, demandas y propuestas para la Cuenca Amazónica, y llamamos a que sea asumido en sus agendas y acciones.

Los Pueblos originarios que vivimos en contacto con la tierra debemos fortalecer la memoria y la sabiduría de la vida, Kawsak Sacha, Selva Viviente. Llamamos a unificar un solo frente y sostener que el territorio es un ser vivo, Kawsak Sacha, por lo que exigimos a los gobiernos, a los organismos multilaterales y a las Naciones Unidas garantizar estos derechos.

Al foro asistieron organizaciones indígenas, afrodescendientes, campesinas, feministas y juveniles y activistas de diversos tipos, incluidos académicos, que denunciaron el “modelo capitalista de desarrollo hegemónico, basado en la mercantilización y apropiación de la naturaleza y los bienes comunes”. En particular, el Foro rechazó el mercado de carbono y los “bonos jaguar” y otras “falsas soluciones” a la crisis climática causada por “la quema de combustibles fósiles” y “extracción minera”.

Al XII Foro Social Pan-Amazónico lo configuraron cuatro *Casas temáticas*, espacios de análisis, debate y construcción de propuestas regionales: Casa de Territorios Libres de Extractivismo para una Amazonía con Derechos; Casa de la Soberanía y Libre Determinación de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas; Casa de Economías para la Vida y la Justicia Climática, de la Deuda y el Extractivismo a la Transición y Economías Transformadoras, y Casa de la Resistencia de Mujeres y Diversidades.

El Foro funcionó con diversos talleres, foros, encuentros y mesas que dieron presencia a los asuntos más candentes como la mesa antiminería, el foro en defensa de los derechos de la Naturaleza. La mesa contra el extractivismo, el taller para analizar la ganadería industrial, espacios de mujeres y diversidad de género, encuentros de jóvenes, presentaciones de libros y talleres de construcción colectiva del saber. Todo esto creó un ambiente de celebración y conversaciones durante prácticamente cinco días de trabajo permanente. En el foro quedó claro que estamos en un momento donde la violencia ha penetrado los filamentos más finos del tramado de los humanos y **en su documento lo dejaron muy en claro:**

Nosotros, los pueblos indígenas, afrodescendientes y comunidades campesinas de la cuenca amazónica, denunciemos que el crimen organizado —narcotráfico, minería ilegal, tala ilegal,

tráfico de vida silvestre, trata de personas, contrabando y lavado de dinero— ejerce un control territorial creciente sobre nuestra región, vinculado al extractivismo, actores estatales, empresas, entidades financieras, mercados internacionales y falsas soluciones que ocultan quién financia y se beneficia, mientras la violencia y la criminalización azotan a nuestros pueblos. Nos enfrentamos a una crisis humanitaria y a un aumento sostenido de la violencia, que perjudica especialmente a mujeres, niñas, niños y jóvenes. Rechazamos tanto la expansión del crimen organizado como el extractivismo que lo alimenta, así como la militarización estatal, que no desmantela las estructuras criminales ni devuelve territorio a nuestros pueblos.

Uno de los puntos nodales del Foro fue exigir el cumplimiento de la consulta celebrada el 20 de agosto de 2023, cuando 58.95 por ciento de la población respaldó mantener bajo el subsuelo el crudo del Bloque 43-ITT, ubicado en el área del Yasuní, indefinidamente. Lo grave es que en el bloque se sigue extrayendo petróleo. Tanto, que entre enero y junio de 2026 se extrajeron en promedio 42 mil 105 barriles diarios, según los datos que brindaron las organizaciones. El mismo 20 de agosto se conmemoraron tres años del incumplimiento de los resultados de la consulta, por lo que Juan Bal, presidente de la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE), declaró que **“la falta de ejecución del mandato popular no constituye únicamente un problema ambiental, sino que también genera impactos sociales, enfermedades, conflictos territoriales y riesgos para los pueblos indígenas en aislamiento voluntario”**. Además de las 12 exigencias a la Gobernación “para exigir el respeto a la voluntad expresada en las urnas”, Juan Bal recordó que también la Corte Interamericana de Derechos Humanos “ha ratificado la obligación del Estado ecuatoriano de avanzar en el cierre del Bloque 43-ITT”.

Según Anamaría Varea, **una presencia importante en el acompañamiento y entendimiento de la realidad amazónica**, “en la Amazonía se encuentra el bosque tropical continuo más grande del planeta. Esta región abarca más de 7 millones de km². Funciona como un sistema ecológico interdependiente donde los ríos, los suelos, la atmósfera operan como una sola unidad biogeográfica. Almacena miles de millones de toneladas de carbono, regula la humedad continental y sostiene una biodiversidad sin equivalente, con de-

cenas de miles de especies vegetales y animales, muchas aún no descritas. La Amazonía muestra signos de estrés ecológico severo —pérdida acelerada de cobertura forestal, contaminación de ríos por metales pesados, incendios frecuentes y sequías prolongadas— que comprometen su capacidad de regulación climática”.

Y en la región del Puyo, desde donde operan muchas de las compañías que penetran la Amazonía por diversos motivos, y desde donde salen servicios aéreos o terrestres y fluviales para el interior de la selva, pueden verse aún los signos del metabolismo primordial del agua, que va de los páramos en la alta montaña con su vegetación acolchonada que captura el agua de las nubes y la introduce al suelo por la roca, bajándola poco a poco para comenzar a aflorarla en ojos de agua, cascadas y escorrentías que dan lugar a arroyitos y arroyos, lo que va humedeciendo los recodos y creando acequias y lagunitas conforme desciende a los ríos que se funden con otros para lograr los torrentes tan caudalosos como el Napo, el Negro y finalmente el Amazonas.

En toda esta espalda continental de América del Sur, la presencia de una civilización de los cuidados ha logrado mantener la claridad y la entereza de seguir siendo autónomos hasta donde el conflicto con el capital lo ha permitido. Dicen en su declaración, reflejando el potente **espacio de mujeres y diversidad de género** que sesionó en el Foro:

Sin cuidados, la vida no es posible, y somos nosotras quienes asumimos una carga desproporcionada debido a la distribución desigual del trabajo, la crisis climática y los roles tradicionales que limitan nuestro desarrollo personal y colectivo. Cuidamos de nuestras hijas, nuestros hijos, nuestras familias, nuestros ríos y la Madre Tierra, a menudo a costa de nuestro propio bienestar. No olvidemos que nuestros cuerpos son nuestro primer territorio de defensa y que no somos objetos de sacrificio ni de reproducción. Reivindicamos el valor de nuestro conocimiento ancestral para sanar del racismo y de toda forma de discriminación y violencia que nos perjudica, y reconocemos el papel de las parteras y mujeres sabias que nos conectan con nuestra ascendencia.

También fue importante la presencia de quienes rechazan los criaderos industriales de pollos, cerdos, ganado vacuno, caprino y hasta los criaderos de peces y camarones. ¿Cuáles

pueden ser las respuestas a las tensiones entre la crianza industrial y la resistencia de las comunidades y pueblos indígenas? El taller arrojó un diagnóstico bastante detallado sobre los efectos de estas cárceles animales: pérdida de la biodiversidad por “las quemadas de bosques y el avance de monocultivos como la soya, el maíz y otros destinados a la producción de balanceados que reducen drásticamente la presencia de fauna silvestre y de plantas medicinales, esenciales para la práctica de la medicina tradicional de varios pueblos indígenas y campesinos, a esto se suma la contaminación hídrica, la expulsión de poblaciones por la instalación de granjas industriales masivas”. Una de las principales reflexiones, de acuerdo al borrador de minuta elaborado por el taller sobre impactos de la crianza industrial, “fue que la crianza industrial de animales combina deforestación, contaminación, pérdida cultural y concentración económica, con efectos devastadores en comunidades indígenas y amazónicas. Sin embargo, la persistencia de procesos organizativos y la articulación regional ofrecen un horizonte de esperanza... [por tanto] se debe promocionar alternativas agroecológicas y comunitarias, que fortalezcan la soberanía alimentaria y reduzcan la dependencia de cadenas globales de consumo”.

En el FOSPA operó también un taller y campamento para jóvenes que sesionaron y que también hicieron oír su palabra tras un espacio para conversar sobre la construcción colectiva del saber y las alternativas a la formación convencional.

La Amazonía no es un recurso ni una frontera por conquistar: es la casa viva donde los ríos, los bosques, los animales y los pueblos se sostienen unos a otros. Nosotras y nosotros, juventudes de la Pan-Amazonía, somos parte de esa misma trama. Nacimos del territorio, aprendimos a nombrar el mundo en las lenguas de nuestros pueblos y le debemos a la selva la palabra que hoy levantamos. Defender los territorios vivos de la Pan-Amazonía es defender la vida donde los pueblos coexistimos. Vivimos un momento crítico de nuestra historia, y por eso el FOSPA importa: es el espacio que nos permite encontrarnos, dialogar entre generaciones y entre pueblos, y convertir la urgencia en propuesta común en lugar de aislamiento. Durante siglos, nuestros pueblos han resistido y han enseñado que otra forma de habitar la Tierra es posible, una que escucha al río antes de represararlo y que cuida el territorio viviente. Recibimos esa herencia y la hacemos nuestra. No pedimos permiso para existir en los espacios donde se decide sobre nuestros territorios: ocupamos ese lugar con voz propia, con memoria y con futuro. Las juventudes tomamos el relevo: estamos aquí y ahora, pese a nuestros gobiernos, pese a quienes prefieren vernos migrar antes que escucharnos. La participación de las juventudes no es un adorno de los discursos: es la condición para que la vida continúe.

Elizabeth Bravo, prominente investigadora e integrante de Acción Ecológica, Ecuador, expresó: “Esta mágica región del mundo con la mayor densidad de ríos y seres vivos, hogar de cientos de pueblos que han evolucionado con estos bosques —la Amazonía—, ha sido destinada por el capitalismo a convertirse en zona de sacrificio. La explotación petrolera, el dragado de sus cuencas para extraer oro, la expansión de monocultivos de exportación, la ganadería... forman hoy parte de su paisaje. De ahí surge la necesidad de trabajar coordinadamente en su defensa”. La *Declaración de Puyuk* expresa:

Ante un contexto político tan adverso para el futuro de la Amazonía, los distintos pueblos reunidos en el XII FOSPA han decidido no esperar la voluntad de los gobiernos para el cumplimiento de sentencias y mandatos, sino hacer valer su autodeterminación y avanzar en procesos que garanticen la vida y protejan los derechos colectivos, humanos y de la naturaleza. El Foro es un proceso permanente de articulación y construcción colectiva que busca garantizar una participación amplia, efectiva y protagónica. El XII FOSPA en Ecuador, construido a partir de una co-gobernanza de los pueblos amazónicos, es resultado de este proceso continuo. Sin embargo, este proceso no es concluyente y aún queda mucho trabajo por delante para garantizar una gobernanza participativa y efectiva ■



Captura de pantalla de videos sobre el Foro de Radio Temblor, 2026



Cantil (*Agkistrodon bilineatus*), Costa de Oaxaca, 2026. Foto: Eli García-Padilla

DE SERPIENTES Y HUMANOS

SEMBRAR SIN EXTERMINAR: ¿ES POSIBLE LA COEXISTENCIA EN LA AGRICULTURA?

IVÁN VILLALOBOS-JUÁREZ

La agricultura industrializada ha convertido al campo en una sonata monótona. Donde zumbaban abejas nativas, ahora se escuchan tractores, donde cantaban las aves, ahora se escuchan aspersores con fertilizantes, y el territorio donde se arrastraban serpientes ha quedado reducido a surcos uniformes, semillas comerciales, híbridos, transgénicos y calendarios de fumigación con herbicidas y pesticidas carcinogénicos. No obstante, dentro de las parcelas persisten las interacciones biológicas: insectos que polinizan, hongos que descomponen la materia orgánica, aves que dispersan semillas y serpientes que cazan y regulan el crecimiento de las poblaciones de roedores.

Durante décadas se hizo creer a los agricultores que cualquier organismo que comiera una hoja, perforara un fruto o apareciera entre los cultivos era una plaga. La respuesta inmediata fue declarar una guerra química contra el campo. Se aplicaron insecticidas sin distinguir entre organismos “dañinos” y benéficos; herbicidas para eliminar plantas consideradas inútiles, y rodenticidas cuyos efectos alcanzan a especies que nunca fueron el objetivo. El resultado no es un territorio libre de plagas, sino sistemas agrícolas cada vez más envenenados y dependientes del sistema.

En muchas comunidades, las prácticas campesinas como el sistema milpa, la rotación, el descanso de la tierra, la selección de semillas, la asociación de cultivos y el aprovechamiento

de plantas silvestres contienen principios que hoy la academia presenta como “agroecología”, por lo que no toda agricultura tradicional debe ser sustituida, pero definitivamente es urgente transformar la agricultura industrial o convencional que depende meramente de monocultivos, maquinaria intensiva y agroquímicos. No se trata de abandonar los conocimientos tradicionales, sino de reconocerlos, fortalecerlos y ponerlos en diálogo con herramientas científicas que sean útiles para las comunidades.

Frente a esta problemática, el control biológico ofrece posibilidades, como aprovechar las relaciones entre organismos para mantener a las poblaciones que dañan los cultivos por debajo de niveles que ocasionen pérdidas inaceptables. Insectos, arácnidos y vertebrados pueden participar en esa regulación, sin embargo, el control biológico no debe entenderse como la simple sustitución de un frasco de insecticida por otro frasco que contenga microorganismos, ni la liberación indiscriminada de depredadores comprados en un catálogo de empresas multinacionales. Existe un control biológico de conservación que comienza protegiendo a los organismos que ya habitan el territorio. Mantener la vegetación nativa, franjas florales, árboles, suelos cubiertos por materia orgánica, refugios y diversidad de cultivos pueden ofrecer alimento y resguardo a polinizadores y depredadores aliados.

Entre los aliados más perseguidos de los cultivos se encuentran las serpientes. Su presencia suele generar

miedo, y ese miedo no es en vano: México es el país que más especies venenosas alberga en su territorio y una mordedura puede constituir una emergencia médica grave. Pero reconocer el riesgo no obliga a convertir a cada encuentro en una sentencia de muerte. La mayoría de las serpientes en México ni siquiera son venenosas, y aun cuando lo son, intentan alejarse de las personas durante los encuentros. Las serpientes venenosas forman parte de los ecosistemas y cumplen funciones o roles ecológicos esenciales que deben ser comprendidos y en este caso utilizados como parte del sistema de cultivo.

Aprender a coexistir con las serpientes implica reconocer que las especies venenosas pueden representar un problema de salud pública y que en México todavía se registran intoxicaciones y muertes a causa de sus mordeduras. Sin embargo, muchos de estos fallecimientos y casos atendidos de manera inadecuada ocurren en comunidades rurales con acceso limitado a los servicios de salud; incluso cuando existen unidades médicas cercanas, pueden presentarse carencias de personal capacitado o desabasto de faboterápicos —también llamados antivenenos— para tratar oportunamente el envenenamiento. Por ende, la coexistencia no debe proponerse a la ligera ni reducirse a pedir a las personas que no maten serpientes: debe acompañarse de educación preventiva, protocolos de respuesta, disponibilidad permanente de antivenenos y servicios médicos accesibles, especialmente en cultivos donde los encuentros son más frecuentes.

Muchas especies de serpientes consumen ratones, ratas y otros pequeños mamíferos que se alimentan de semillas, dañan cultivos o contaminan almacenes. Cuando una serpiente es asesinada, no solamente desaparece un individuo, también se elimina un depredador que participaba en la regulación de organismos capaces de reproducirse rápidamente. Esto no significa que deban liberarse serpientes deliberadamente dentro de parcelas, invernaderos, bodegas o zonas de vivienda. Tampoco implica pedir a los trabajadores que se acerquen, capturen o manipulen animales que no saben identificar. La coexistencia necesita distancia, prevención y protocolos claros. Conservar serpientes en los cultivos no es exponer a las personas, es organizar el territorio para que las serpientes que ahí habitan realicen un control biológico y al mismo tiempo puedan ser depredadas por otros organismos como las aves rapaces y otras serpientes.

Transformar el miedo y dejar de ver a las serpientes como enemigas para reconocerlas como aliadas de nuestros cultivos es un proceso largo, tanto para nuestro aprendizaje como para la adaptación de los predios. Su presencia puede contribuir al control natural de roedores y otros animales que consumen semillas, dañan las cosechas o transmiten enfermedades. Sin embargo, recuperar este equilibrio no ocurre de manera inmediata. Durante los primeros años de transición hacia el control biológico y la agroecología pueden presentarse incertidumbres, mayor necesidad de vigilancia y trabajo, cambios en el manejo de la vegetación, costos adicionales y variaciones temporales en el rendimiento.

Así también, es necesario aprender a reconocer a las especies, establecer protocolos para actuar ante serpientes venenosas y contar con capacitaciones para su reubicación segura y ética. Admitir estas dificultades no debilita la propuesta agroecológica, sino que la vuelve más honesta, responsable y viable. Negarlas, prometer resultados inmediatos o presentar a la naturaleza como una solución automática convertiría a la agroecología en propaganda y dejaría nueva-

mente solos a quienes trabajan y defienden a la tierra. La viabilidad no depende únicamente de demostrar que una técnica funciona, también depende de quién asume el riesgo alimenticio.

Tampoco puede haber agroecología verdadera si las decisiones permanecen en manos de empresas multinacionales o investigadores externos. La comunidad debe participar en el diagnóstico, definir qué problemas desea resolver y evaluar los resultados. Los conocimientos campesinos no son una decoración para legitimar proyectos institucionales; son parte central del manejo del territorio. La experimentación puede realizarse en parcelas demostrativas, comparando métodos y compartiendo los aprendizajes sin poner en riesgo las producciones familiares.

En los cultivos pueden mantenerse franjas de vegetación y refugios naturales para serpientes alejados de viviendas, escuelas, bodegas y áreas de tránsito frecuente. Los granos y alimentos deben almacenarse de manera segura. Los senderos necesitan mantenerse visibles, y el trabajo entre vegetación densa requiere botas, pantalón grueso o polainas y herramientas herpetológicas apropiadas. Durante la noche es indispensable utilizar iluminación. También se necesitan brigadas comunitarias capacitadas para identificar especies y trasladar ejemplares cuando sea necesario, sin convertir la manipulación de serpientes en espectáculo para las redes sociales.

En caso de mordeduras, la prioridad debe ser acudir rápidamente a los servicios médicos, evitando torniquetes, cortes, succión del veneno y remedios que retrasen la atención. La educación debe comenzar antes del encuentro: enseñar a infancias y trabajadores a detenerse, conservar distancia segura y avisar a una persona capacitada. El temor disminuye cuando existe información, pero la información por sí sola no basta. Una comunidad difícilmente aceptará proteger serpientes si el centro de salud local carece de medios para atender una emergencia, si no existe transporte o si nadie responde cuando aparece un ejemplar dentro de una casa. Hablar de coexistencia exige fortalecer las condiciones de seguridad rural. La conservación que minimiza el riesgo de las

personas termina siendo otra imposición elaborada desde afuera del territorio.

Una agricultura agroecológica no busca eliminar toda forma de vida que pueda competir con la producción. Busca establecer límites, prevenir desequilibrios y mantener relaciones que permitan cosechar sin destruir las condiciones que hacen posible la cosecha. El control biológico, la diversidad vegetal, el cuidado del suelo y la presencia de depredadores forman parte de esa estrategia. Ninguno funciona de manera aislada.

Cambiar el modelo agrícola actual es viable, pero requiere una transición organizada, gradual y comunitaria. Requiere investigación al servicio de quienes cultivan, no de quienes venden paquetes tecnológicos. Exige recuperar semillas nativas, diversificar parcelas, vigilar los efectos de cada práctica y distribuir de manera justa los costos y beneficios. Sobre todo, exige abandonar la idea de que producir significa dominar y exterminar. Sembrar también es convivir. En cada parcela se decide qué formas de vida tendrán permitido permanecer y cuáles serán perseguidas. Una agricultura que conserva polinizadores, plantas nativas y serpientes no representa un regreso romántico al pasado. Es una respuesta práctica ante el agotamiento del suelo, la contaminación, la dependencia económica y la pérdida de biodiversidad.

El futuro del campo no se encuentra en una parcela donde únicamente sobrevive la especie que puede venderse. Se encuentra en territorios vivos, diversos y cuidados por comunidades capaces de producir alimentos sin envenenar el agua, sin explotar el suelo y sin declarar enemiga a toda aquella criatura que se mueva o viva entre los cultivos. La verdadera viabilidad de la agroecología comienza cuando dejamos de preguntarnos cuánto podemos extraer de la tierra y empezamos a preguntarnos qué relaciones necesitamos conservar para continuar viviendo en ella. Transitamos hacia una verdadera agroecología sostenible y con visión ecológica y comunitaria, antes de que el capitalismo suicida del fin del mundo nos alcance a todos como especie humana ■

Bejuquilla (*Oxybelis microphthalmus*), Costa de Oaxaca. Foto: Elí García -Padilla



¿SE ESCRIBE RARÁMURI O RALÁMULI?

UNA “CIENCIA” LINGÜÍSTICA QUE PRESCRIBE CUANDO DESCRIBE

JESÚS VILLALPANDO QUIÑONEZ

Hasta hace apenas una generación, según consignó alguna vez *La Jornada*, las mujeres de la sierra chihuahuense mandaban cartas a sus hijos y maridos migrantes en Estados Unidos con un remitente que hoy no existe en ningún mapa oficial: “Domicilio conocido. Temósachic, Chihuahua”.¹ Esa “c” final se borró por decreto en 1982 y se devolvió, a medias, veinticinco años después. En esa letra cabe la historia que quiero contar aquí: la de una ortografía que nunca fue solamente un asunto de sonidos.

Cada cierto tiempo vuelve la pregunta: ¿se escribe *rarámuri* o *ralámuli*? La discuten los especialistas en sus congresos, y la discute también, con el mismo interés, cualquiera que no tenga nada que ver con la lingüística. Casi siempre se resuelve igual: alguien invoca la fonología —el estudio de los sonidos de una lengua— y da el asunto por terminado. Tiene algo de razón: *ralámuli* representa con más precisión la oposición entre los sonidos /r/ y /r̥/ que sobrevive en la mayoría de las variantes de la lengua. Pero reducir la discusión a la correspondencia entre sonido y letra supone que la escritura sólo sirve para retratar cómo suena una lengua, y ésa no es toda la historia. Todo sistema de escritura es también una tecnología social, un lugar donde se negocian identidades, memorias y relaciones de poder. Prefiero leer la permanencia de *rarámuri* como una decisión política, tan legítima como la que propone *ralámuli*. Cuando los nombres de los pueblos y las lenguas se repiten durante siglos, dejan de ser solamente sonido y se vuelven emblema.

Como evidencia paralela, tomemos los mapas de Chihuahua de mediados del siglo pasado. Sisoguichic, Norogachic, Carichic: poblaciones que hoy terminan en *-chi* se escribían con *-chic*, siguiendo la grafía que fijaron los misioneros desde el siglo XVII —el *Anua* del padre Pascual, de 1651; la carta de los padres Guadalupe y Tarda, de 1676; la *Crónica* de Arlegui, de 1737— y que terminó de fijar el *Compendio Gramatical* de Miguel de Tellechea. Esa “c” sobrevivió generaciones, hasta que en 1982 la Legislatura de Chihuahua modificó la Constitución estatal para “simplificar” la escritura de los topónimos indígenas y borró, por decreto, la “c” final en todos los municipios de origen indígena. No fue un cambio en la forma en que hablaba la gente: fue una decisión legislativa. Los habitantes de Temósachic protestaron desde 2001 para que se las devolviera, y en 2007 el Congreso cedió parcialmente: el decreto 864-07 devolvió la “c” a Temósachic y a otras localidades, como Conoachic y Yepachic. A otros municipios de origen rarámuri, la reparación nunca llegó.

Es la misma lógica, guardando las proporciones, que sostiene la “x” de México. Ningún hispanohablante pronuncia hoy esa letra como la equis en léxico: decimos una jota suave, muy cercana a un sonido aspirado. *Méjico* sería, fonéticamente, más honesto. Y sin embargo escribimos México, porque esa letra dejó de ser un signo fonético para convertirse en un signo histórico: el hilo que nos conecta con el náhuatl y con el nombre original, Mēxihco. La identidad se negó a soltar esa grafía, aunque la fonética del español cambiara a su alrededor. Algo parecido pasa con *rarámuri*. La documentación histórica registra esa forma casi sin interrupciones desde hace siglos; *ralámuli* es una propuesta mucho más reciente, nacida de la lingüística descriptiva y de los procesos de normalización de las últimas cuatro

décadas. Ninguna de las dos grafías es más legítima: privilegian cosas distintas —una la continuidad histórica, la otra la transparencia fonológica— y no hay una manera neutral de decidir cuál pesa más.

Vale la pena detenerse en una palabra que suele pasar inadvertida en estas discusiones: normalizar. A primera vista parece una operación técnica —decidir qué letra corresponde a qué sonido, eliminar inconsistencias— pero toda normalización produce también una norma, y con ella una frontera entre lo correcto y lo que empieza a señalarse como error. En una lengua que ha convivido durante siglos con distintas tradiciones gráficas y grados muy diversos de alfabetización, esa frontera nunca es inocente: decidir una ortografía es decidir también qué variedad de la lengua se convierte en modelo de las demás.

La pregunta política, entonces, no es tanto si *ralámuli* representa mejor cierto contraste fonológico. Es quién tiene la autoridad para convertir esa descripción en una obligación ortográfica. Que el análisis permita reconocer dos fonemas no significa que de ahí se desprenda cómo deben escribir los hablantes el nombre de su propia lengua. Entre ambas cosas ocurre un desplazamiento que suele esconderse detrás de la palabra “científico”: quien describía empieza a prescribir. Resulta paradójico que esto ocurra justo con una lengua indígena, porque una disciplina que lleva décadas reclamando escuchar a los hablantes puede terminar explicándoles, con argumentos técnicos impecables, cómo escribir aquello que ellos mismos nombran desde mucho antes de que llegara el lingüista.

Tampoco todas las grafías llegan a esta discusión en igualdad de condiciones. Una letra puede cargar siglos de documentos, nombres personales, letreros y memoria colectiva;

cambiarla no es sólo sustituir un símbolo en una tabla fonológica. Las reformas ortográficas vuelven antigua una manera de escribir que hasta ayer era común, y pueden convertir en “incorrectos” documentos, firmas o nombres con los que una generación entera aprendió a reconocerse. La estabilidad gráfica tiene también un valor propio: la escritura acumula historia, y esa acumulación es parte de lo que una comunidad reconoce como suyo.

Hay además otra desigualdad. A las grandes lenguas oficiales nadie les exige reconstruir su escritura para volverla transparente a su fonología —el español conserva letras mudas y grafías históricas sin que eso ponga en duda su legitimidad—, mientras que a las lenguas indígenas se les pide, con frecuencia, una ortografía perfectamente fonémica, como si tuvieran que demostrar que merecen ser escritas. Reconocerlo es tratar el conocimiento lingüístico como uno de los argumentos de esta discusión, no como el veredicto que la cierra. Si la escritura es una práctica social, la pregunta por *rarámuri* o *ralámuli* no se resuelve sólo mirando el inventario de fonemas: también hay que preguntar quién escribe, quién ha escrito, quién decide y qué historia se pierde cuando una de esas formas recibe el sello de “correcta”.

Los propios hablantes rarámuri han señalado más de una vez algo que no aparece en ningún manual de fonología: la “l” no sólo representa un sonido, también carga una historia de contacto con el español. Muchos no hablantes sustituyen sistemáticamente la consonante retrofleja del rarámuri por la lateral española [l], y esa pronunciación se ha vuelto, para buena parte de la comunidad, marca de lo ajeno. La resistencia a *ralámuli* tiene menos que ver con la ignorancia fonológica que con la memoria de cómo ciertas maneras de pronunciar la lengua han sido juzgadas, dentro y fuera de la comunidad.

Nada de esto contradice a la fonología. Sólo recuerda que la escritura vive también en otra economía: la de la historia, la comunidad y la pertenencia. México no dejó de escribirse con equis cuando cambió la fonética del español; tampoco resulta contradictorio seguir escribiendo *rarámuri* aunque cierto análisis técnico prefiera *ralámuli*. La lingüística, entrenada para describir, casi siempre prefiere la ortografía más fiel al sonido. Las comunidades, en cambio, conservan las grafías que condensan una memoria, más que las que mejor transcriben un fonema. Elegir entre *rarámuri* y *ralámuli* es elegir qué parte de la lengua seguimos contando. A veces esa historia cabe entera en el remitente de una carta: *Domicilio conocido, Temósachic, Chihuahua* ■

JESÚS VILLALPANDO QUIÑONEZ es lingüista y documentador de lenguas indígenas en la Universidad del Pueblo Yaqui. Su trabajo parte de una perspectiva no apriorística: observar las lenguas y las prácticas de sus hablantes antes de decidir de antemano qué categorías deben explicarse. A partir de su documentación con comunidades del norte y noroeste de México, ha sometido a crítica lo que la práctica académica suele presentar como natural o inevitable: las categorías de análisis, las ortografías y la propia autoridad del especialista.

NOTA:

1. <https://www.jornada.com.mx/2008/03/03/index.php?seccion=estados&article=037n2est>

Cúpula de la capilla de indios en el convento de Actopan, Hidalgo.
Foto: Justine Monter Cid





Bolillos en Tlalpan, CDMX. Foto: Justine Monter Cid

ENTRE EL TIEMPO Y LA MEMORIA

ADAMARY GARCÍA FERNÁNDEZ

Aún recuerdo tu presencia, aunque el tiempo haya intentado borrar algunos detalles de tu rostro y de tu voz. Dicen que los años curan las heridas, pero nunca hablan de las huellas que dejan las personas que más amamos. Hay recuerdos que se vuelven borrosos con el paso del tiempo, mientras que otros permanecen intactos, como si el corazón se hubiera encargado de guardarlos donde el olvido no puede alcanzarlos. Y es ahí donde sigues viviendo tú.

A veces me pregunto cómo sonaría tu voz si pudiera volver a escucharte. Intento imaginar tu risa, tu manera de hablar, las palabras que usarías si estuvieras aquí. Me esfuerzo por recordar cada detalle de tu rostro, pero después de tantos años algunos se han ido desvaneciendo. Me duele admitirlo, porque quisiera poder describirte exactamente como eras, sin miedo a olvidar nada.

Hubo una tarde en la que estaba sola, encerrada entre cuatro paredes, pensando en ti. Fue entonces cuando me di cuenta de que ya no recordaba con claridad muchas cosas. Apenas podía imaginar tu forma de caminar o esos chistes tan raros que hacías para hacerme reír. Todo lo demás parecía haberse convertido en pequeños fragmentos de una historia que el tiempo fue desgastando. Eran recuerdos sin voz, sin rostro, pero con un corazón inmenso.

Sin embargo, hay imágenes que jamás se irán de mi memoria.

Recuerdo la última vez que te vi, dentro de esa caja plateada. Recuerdo el silencio que llenaba aquel lugar. Recuerdo tus mejillas sin color, tu sonrisa ausente y esa barba extraña que nunca antes te había visto. Nunca imaginé que esa sería

la última imagen que tendría de ti, y durante mucho tiempo deseé poder reemplazarla por cualquier otro recuerdo. Con el paso de los años entendí que, aunque esa despedida forma parte de mi historia, no define quién fuiste. Tú eras mucho más que aquel momento.

Prefiero recordarte lleno de vida.

Recuerdo tu silueta danzando entre la música y los colores, con ese atuendo que tú mismo habías hecho para una fecha tan especial. Recuerdo cómo disfrutabas cada instante, cómo gritabas para animar a los demás y cómo parecías contagiar alegría a cualquiera que estuviera cerca de ti. Siempre he pensado que tú le dabas sentido a toda esa fiesta. No era sólo la música ni los colores; eras tú quien hacía que todo se sintiera más vivo.

También recuerdo cuando te aventabas al río en ese colupio que habías construido para pasar las tardes de calor. Parecía que no existía preocupación alguna, sólo el sonido del agua y tus ganas de disfrutar el momento. Recuerdo tu short verde, tu cabello del mismo color y aquella tarde en la que me tocó peinarte. Nunca te dio miedo ser diferente; hacías las cosas a tu manera y eso era parte de lo que te hacía tan especial. Hasta en los detalles más sencillos dejabas recuerdos que hoy siguen haciéndome sonreír.

Con el tiempo he entendido que olvidar no siempre significa dejar de amar. Hay cosas que mi memoria ya no logra reconstruir, pero mi corazón nunca ha dejado de reconocerte. Porque el amor no desaparece cuando una persona ya no está; simplemente aprende a vivir de otra forma.

A veces me descubro imaginando cómo serías ahora. Me pregunto qué sueños habrías cumplido, cómo te verías, qué pláticas tendríamos o cuántas veces nos habríamos reído de cualquier tontería. Me pregunto si seguirías haciendo esos chistes que sólo tú entendías o si seguirías encontrando la

manera de abrazarme justo cuando más lo necesitara. Son preguntas que nunca tendrán respuesta, pero aun así me gusta imaginarlas, porque por un momento siento que vuelves a estar cerca.

Tal vez mis recuerdos parezcan pocos o incluso vagos para alguien más, pero para mí son un tesoro. Son todo lo que el tiempo me permitió conservar y los abrazo con todas mis fuerzas. Porque sería imposible olvidarme de alguien que forma parte de mi sangre, de la persona que nació primero que yo, que me cuidó, que compartió momentos de mi infancia y que dejó una parte de sí en mi vida para siempre.

Dicen que nadie muere mientras siga siendo recordado, y quiero creer que es verdad. Porque cada vez que pienso en ti, cada vez que cuento una anécdota tuya, cada vez que sonrío al recordar tus ocurrencias o siento un nudo en la garganta al extrañarte, vuelves a existir un poquito en mí.

Han pasado siete años, y aunque el tiempo no se detiene, tampoco lo hace el cariño que te tengo. Tu ausencia cambió muchas cosas, pero nunca cambiará el lugar que ocupas en mi corazón. Te extraño en los días importantes, en los días difíciles y también en los días comunes, porque incluso en la rutina hay momentos en los que desearía voltear y encontrarte ahí.

Gracias por cada recuerdo que me dejaste, por cada abrazo, por cada risa y por haber sido mi hermano. Ojalá dondequiera que estés puedas sentir todo el amor con el que hoy te recuerdo.

Siempre serás parte de mí. Siempre habrá un pedacito de mi corazón que te pertenecerá, porque el tiempo podrá llevarse muchas cosas, pero jamás podrá llevarse el amor que siento por ti ■

ADAMARY GARCÍA FERNÁNDEZ es originaria del municipio de Papantla, Veracruz.

QUÉ VACILADA, QUÉ VACILADA, ME PASÉ SIN PAGAR NADA

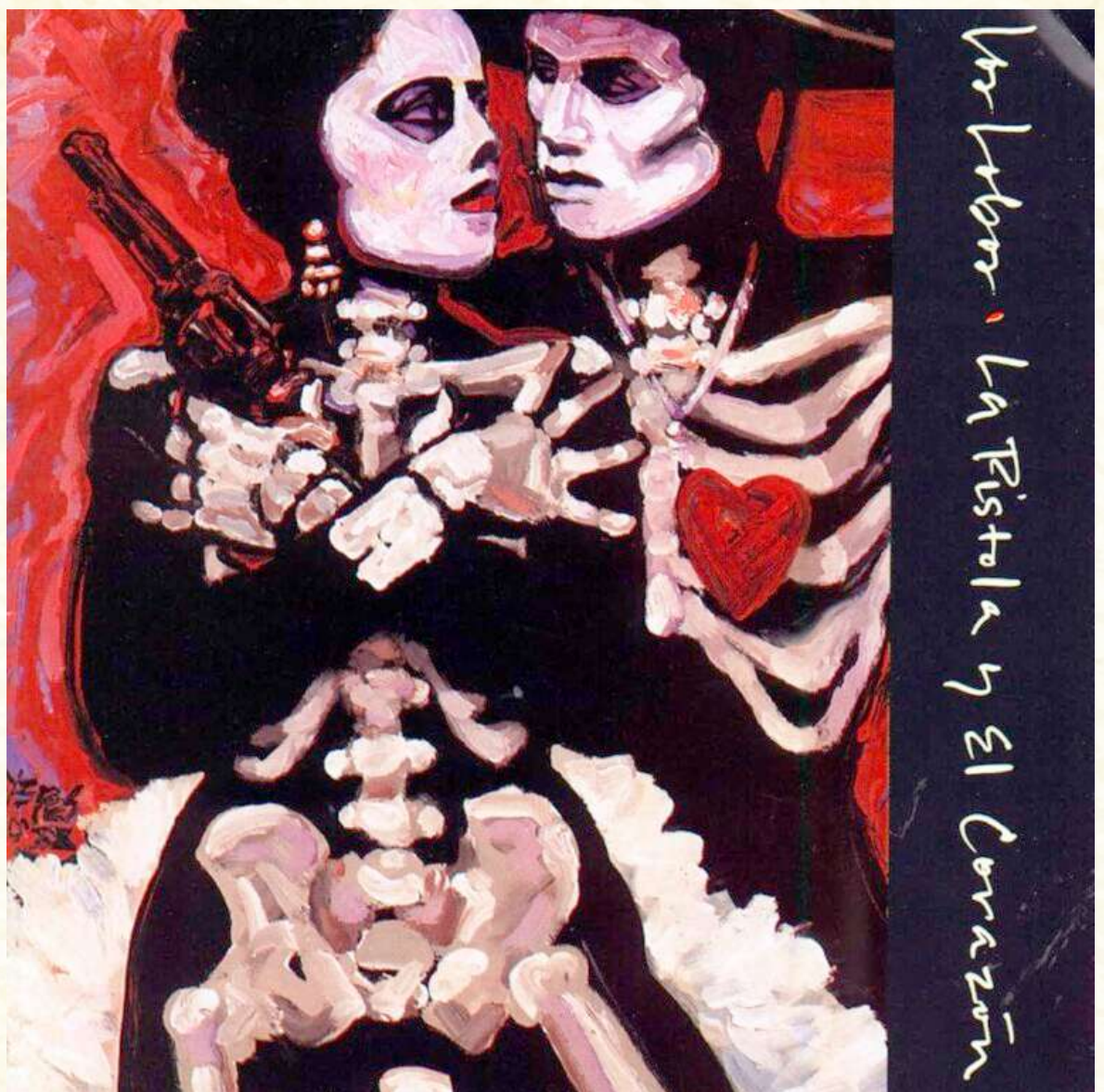
UN SIGLO DE MÚSICA DE LA FRONTERA

HERMANN BELLINGHAUSEN

El último género de música regional que apareció en el México moderno terminó por ser, con el paso del tiempo, el más popular y difundido entre los años 60 y 80 del siglo XX y sus derivaciones, del tamborazo y la banda sinaloense al sonido duranguense, hasta los corridos tumbados. Por sus raíces y su ubicación geográfica, también fue el más ecléctico. La *border music* comenzó a desarrollarse a principios del siglo pasado y, como afirma Chris Strachwitz, es la música de los trabajadores, los conductores de tráiler, los cortadores de fruta, cebolla, zanahoria y espinaca en las tierras del río Grande; la música de los tejanos, chicanos, nortños, *mexican-american* y mojados. Reflejó, como ninguna otra expresión artística popular viva, la situación social y personal de millones de mexicanos. No es de extrañar que se convirtiera en una de las armas de lucha del movimiento chicano.

Proveniente de la zona con mayor movilidad del país en los pasados cien años, la música nortña traduce una inestabilidad crónica. Desde la guerra en que Estados Unidos se anexó la mitad de nuestro territorio, la Frontera ha poseído un flujo bidireccional verdaderamente masivo; durante la Revolución nuevamente fue el norte de la República el escenario del ir y venir de tropas y pobladores, y el resto del siglo las migraciones temporales y definitivas hicieron que la frontera norte permaneciera prácticamente abierta, lo que dejó como saldo el conjunto social más complejo, transnacional y diseminado de nuestra historia.

A pesar de la inestabilidad, en esta región surgió un espectro musical tan amplio como homogéneo que incluye versiones autóctonas de varios géneros bailables centroeu-



La pistola y el corazón, de Los Lobos (1988). Arte: Georges Yezpe

ropeos, un grupo riquísimo y peculiar de corridos, “canciones” de diverso tipo e incluso algunas manifestaciones particulares de otras músicas regionales (variantes del huapango y de géneros afro-americanos como el boogie). Esta diversidad musical no es sólo genérica, las instrumentaciones han sido muy variadas a lo largo del siglo: guitarra sola o acompañada por el acordeón, mariachi primitivo, sin trompeta, y a veces con guitarra hawaiana o una sorprendente *steel guitar* que recuerda el *bottleneck* del blues, acompañamientos de cuerdas a los que se agregan la mandolina y el salterio vienés o húngaro (que da a los corridos una bella cadencia de vals, quizá exótica para el oído moderno). De todos los instrumentos centroeuropeos, sin embargo, el único que se volvió indispensable y característico fue el acordeón de botones.

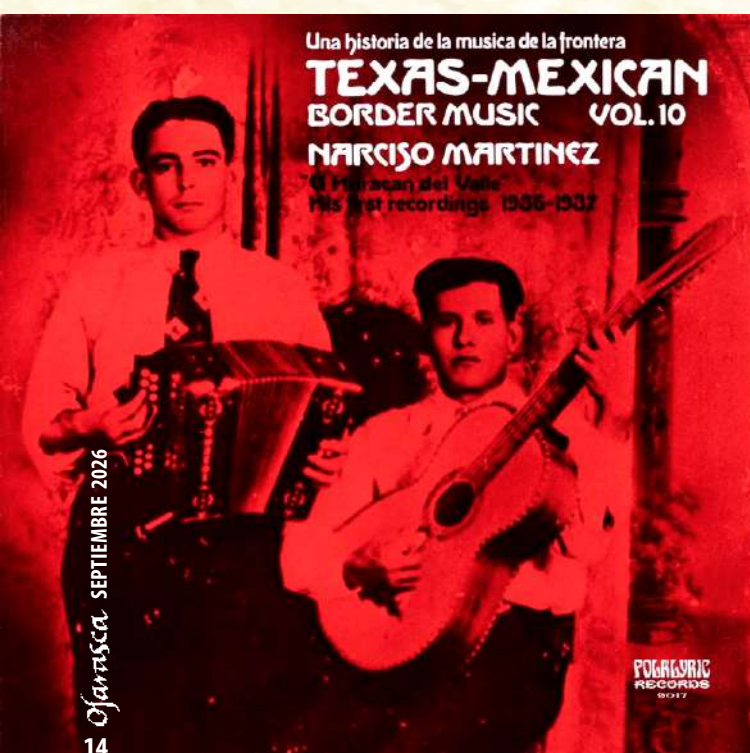
Texas-Mexican Border Music fue el primer intento serio de recoger y apreciar la música nortña, infinitamente más rica de lo que suele pensarse. Todavía en 1973, el Museo Nacional de Antropología editó una antología de música regional mexicana en 12 discos que no incluía, ya no digamos un disco, ni siquiera una canción nortña. El primer reconocimiento fue en la colección *Historia ilustrada de la música popular mexicana* (Promexa, México), donde Yolanda Moreno Rivas incluyó dos canciones: esto, en una serie de 11 discos.

Quizá la música nortña sea el único género regional en

nuestro país cuyo rastreo puede basarse en grabaciones fonográficas desde su origen. Las primeras grabaciones comerciales, en los veinte, respondían a los gustos de texanos acomodados; entonces, los fonógrafos y los discos eran un lujo inaccesible para los generalmente pobres trabajadores mexicanos. El público de las primeras grabaciones de polkas y mazurcas hechas por mexicanos lo constituían anglos e inmigrantes europeos; no fue sino hasta 1930 que el mercado “latino” se hizo posible, al abaratare las técnicas de grabación, proliferar las casas discográficas y las estaciones radiales.

EL ACORDEÓN DE NARCISO

El “sonido nortño” fue determinado por la inmensa popularidad que alcanzó el acordeón, instrumento inventado por el alemán Friederich Buschman en 1822, quien lo bautizó como *Ziehharmonika* (*zieh* significa empujar en alemán). En 1829, Cyrill Damian inició en Viena su fabricación masiva y lo denominó *accordion*. El acordeón llegó a América con los inmigrantes alemanes y bohemios; la casa Hohner hizo su agosto con los acordeones y armónicas que llenaron los campamentos de exploradores europeos en Norteamérica. La armónica se popularizó en el Lejano Oeste y poco



después en el campo mexicano, a tal grado que llegó a ser durante la Revolución el instrumento distintivo de la época (en parte porque así fue y en parte porque así nos hizo creer el cine de Fernando de Fuentes en adelante). En los dos lados de la región fronteriza tuvo mayor arraigo el acordeón de botones. De acuerdo con Ry Cooder, Hohner construyó el acordeón diatónico (con dos filas de botones), más simple que el de teclado, para exportarlo a los campos americanos. Que fuera más barato y además se adecuara al estilo mexicano de cantar, lo popularizó rápidamente. Según los viejos acordeonistas nortños, el acordeón de teclado era rechazado en salones y fiestas, ya que no daba la cadencia propia de las piezas bailables.

Al parecer, los primeros mexicanos que tocaron acordeón lo hicieron con los que traían consigo los ferrocarrileros de origen alemán o checoslovaco que trabajaban en la zona fronteriza, sobre todo en las rutas San Antonio-Monterrey y Laredo-Corpus Christi. Fue así que primero aprendieron a tocar música centroeuropea. A partir de 1920 surgen numerosos acordeonistas de origen mexicano, como José Rodríguez, Bruno Villarreal y sobre todo Narciso Martínez, el patriarca de la música nortña. Por su veloz forma de tocar, su productor Enrique Valentine lo bautizó como "El Huracán del Valle". Sus primeras grabaciones las hizo en San Antonio durante 1936; ya para entonces tenía un repertorio tan amplio que era capaz de grabar 20 piezas en un día. Su éxito fue inmediato entre los distintos grupos de inmigrantes y su fama llegó hasta San Francisco, donde los migrantes vascos admiraron su música antes que la población mexicana. Con frecuencia, Martínez era promovido bajo distintos seudónimos, según el público al que se dirigían sus discos; así, fue Louisiana Pete, y para llegar a los trabajadores polacos, en la etiqueta de ciertos discos se le anunciaba como Polski Kwartet. Pronto, las polkas y mazurkas se mexicanizaron. La redova fue una adquisición novedosa emparentada tal vez con el *washboard* de los cantantes negros de blues.

Pese a todo, el éxito comercial de esta música era relativo; el propio Martínez, superestrella del género, nunca fue un músico profesional, y a lo largo de su vida trabajó como recolector de tomates, pizzador de algodón y todavía en los años setenta, antes de jubilarse, era el encargado de alimentar



Lydia Mendoza, 1948. UTSA Special Collections



Promocional de *Chulas fronteras*. Arte: Juan R. Fuentes

a los animales en el zoológico de Brownsville. El momento clave de su carrera fue cuando, a partir de los cuarenta, grabó para la compañía Ideal acompañando al dueto Carmen y Laura. Puede decirse que entonces se definió la música nortña propiamente dicha: dos voces acompañadas por un acordeón, un bajo sexto y eventualmente alguna percusión. La popularidad del acordeón aumentó progresivamente hasta llegar a su clímax en los años sesenta con el grupo de Reynosa Los Relámpagos del Norte, que consiguieron auditorio masivo no sólo en la frontera sino en prácticamente toda la República Mexicana. Con la disolución de Los Relámpagos, al convertirse en solistas Cornelio Reyna (bajo sexto) y Ramón Ayala (acordeón), comenzó la decadencia de este instrumento, sobre todo en Texas, donde los jóvenes prefieren actualmente el sonido del órgano eléctrico, empleado por grupos como Sunny and the Sunliners y Little Joe and La Familia.

EN EL CRUCE DE LOS CAMINOS

Un personaje peculiar de la música fronteriza es El Ciego Melquiades, muy popular en los treinta y cuarenta. Junto con Santiago Morales "El Ranchero", representa el fin de una tradición; a partir de 1930 el violín comenzó a ser desplazado por el acordeón. Este *Blind Fiddler* era muy solicitado para los bailes y las corridas de toros en el área de San Antonio. Aunque Melquiades aún grababa en 1950, poco se sabe de su vida; su música es una mezcla de la tradición violinística mexicana más o menos cultivada (cuyo prototipo fue Juventino Rosas), con el violín huasteco y el *fiddle* que acompañaba al square dance de Tennessee y Texas. Pero mientras el *fiddle* blanco se ha mantenido embalsamado en la música country más conservadora, y el *fiddle* negro, propio del blues, fue rescatado por ciertos grupos de rock (es el caso de Papa John Creach, quien tocó mucho con Jefferson Starship y Hot Tuna), el violín texano-mexicano prácticamente ha desaparecido.

Lo ocurrido con el violín es un ejemplo de lo que pasó con los grupos de cuerdas en general. El acordeón desplazó al violín, la mandolina, el violonchelo, el arpa y la flauta, y subordinó a la guitarra. Los tríos y orquestas fronterizos fueron desplazados por las combinaciones de acordeón y bajo

PASA A LA PÁGINA 16 ▶

Lalo Mora, Juan Villarreal "El Cachorro", Julián Garza "El Viejo Paulino" y el cadete mayor, Homero Guerrero en un taller de Monterrey, Nuevo León. Foto del Facebook de Guillermo Berrones



sexto, de la misma manera que el mariachi del centro de la República acabó ensordecido por las trompetas.

La colección *Texas-Mexican Border Music* incluye cuatro álbumes que bajo el título de *Cancioneros de ayer* recogen medio centenar de espléndidas canciones, grabadas antes de 1940 en Estados Unidos por artistas mexicanos. Como escribe Guillermo Hernández, estos cancioneros representan la tradición lírica hispánica recreada por gente pobre bajo nuevas condiciones de vida. Se trata de trovadores que no resistieron el desarraigo, y ya para 1940 habían sido rebasados por la música nortea propiamente dicha. Muchos cancioneros de ayer tienen un sello campirano que parece venir del estilo ingenuo y sencillo de los trovadores revolucionarios que cultivaban el corrido y la canción campesina. Estos cancioneros tienen momentos poéticos memorables, como los siguientes versos de *La madera*, cantada por Gómez y Fierro: “Haremos de cuenta / que fuimos basura, / vino un remolino / y nos levantó; / pero con el tiempo / de andar en la altura / el mismo viento nos separó”. Los cancioneros recuerdan, por su riqueza de imaginación y por cierta refinada truculencia, al romance español. Como escribe el compilador de los *Cancioneros de ayer*, “casi cincuenta años después, podemos ver cómo estos cancioneros se encontraban en el cruce de caminos (*crossroads*) entre los mundos de ayer y de hoy”.

TODO EL PAÍS ERA FRONTERA

Aunque muchos de los géneros que originaron la “música nortea” y luego se desarrollaron en su vertiente eran comunes a otras regiones del país (corridos, valse, chotis, huapangos), por razones geográficas e históricas tuvieron un desarrollo independiente. Desde los años treinta, la música fronteriza se creó y se popularizó en Texas más que en México. No fue sino hasta 1960 que la música nortea se introdujo ampliamente en nuestro país, para llegar a ser quizá el tipo de música con mayor difusión en los años posteriores. Proliferaron las estaciones radiofónicas especializadas en ella y era escuchado en prácticamente toda la República. Por decir algo, desde los años sesenta en la Sierra de Chiapas es más fácil escuchar redovas y polkas que sonos de marimba. Parte de la explicación de este fenómeno radica, claro, en que nuestra principal corriente migratoria ha sido hacia los Estados Unidos, y con frecuencia, una migración temporal. Cuando los campesinos que se fueron de mojados regresaban a sus tierras (Michoacán, Oaxaca, Chiapas), traían los discos o por lo menos la inclinación por este tipo de música. Así, rápidamente inundó las estaciones de radio, las sinfonolas, las colecciones particulares, los tríos de cantina y las fiestas.

Puede afirmarse que a finales del siglo XX los géneros más difundidos en nuestro país seguían siendo “fronterizos”. Por un lado, la música literalmente fronteriza, a caballo entre los estados del norte de México y el sur de Estados Unidos, de público fundamentalmente rural. Por otro lado teníamos la música urbana, fronteriza en el sentido cultural, que no era rumba, ni redova, ni rock, ni balada, o era todo a la vez; la música de los emigrados del campo, los que no son de aquí ni son de allá. El principal representante de esta música inclasificable fue Rigo Tovar. Era un género sin género. La música nortea, en cambio, llevaba al menos medio siglo de desarrollo y provenía de tradiciones tan diversas como definidas. Curiosamente, la música nortea más o menos “pura” o tradicional se desplazó de su lugar de origen, Texas, a México. Allá, el gusto derivó hacia los instrumentos eléctricos y transitó al Tex-Mex Rock, donde el acordeón fue sustituido por el órgano, la guitarra y el bajo por sus equivalentes eléctricos, y la redova por la batería.

UNA CANCIONERA HACE VERANO

Lydia Mendoza es una figura destacada y entrañable de la música fronteriza. Inició su carrera con su familia, cuando tenía 10 años. A partir de 1927, los Mendoza se dedicaron a la música transhumante viajando por todo el Valle del Río Grande (McAllen, Weslaco, Edinburg y Kingsville). Actuaban en restaurantes, barberías, mercados y en tiempos de cosecha iban

a los campos a tocar para los trabajadores mexicanos. Como ella misma cuenta en un texto autobiográfico comisionado por el American Folklife Center de la Biblioteca del Congreso estadounidense, el grupo interpretaba todas las canciones populares del momento (*El Rancho Grande, Las cuatro milpas, El mundo engañoso*). En 1928, por un anuncio del periódico hispano *La Prensa*, se enteraron de que en San Antonio buscaban cantantes para grabar. Así, bajo el nombre de Cuarteto Carta Blanca en dos semanas grabaron diez discos.

Después siguieron su errancia, sin escuchar siquiera sus grabaciones, y llegaron a Detroit, donde vivieron hasta principios de los años treinta. En 1934, Lydia Mendoza adoptó la guitarra de doce cuerdas para acompañarse como solista, aunque también siguió grabando con su familia hasta 1938.

Junto con Lucha Reyes y la trova yucateca, Lydia Mendoza representa lo mejor de la canción popular en los años treinta. Mientras Lucha Reyes era conocida sobre todo en el centro y grababa en la capital, Lydia Mendoza actuaba en *The Border Country*, del sur de Estados Unidos hasta Monterrey. Todas sus grabaciones fueron hechas en San Antonio. El amplio repertorio de Lydia incluía corridos regionales, canciones rancheras, tangos, baladas y hasta romances de origen español. Pocos intérpretes tan finos ha tenido la música mexicana; la voz de Lydia Mendoza posee una dulzura y una limpieza extraordinarias. Además, pocos intérpretes han tenido mejor gusto al hacer su repertorio. Puede citarse, como una canción característica de ella, esta *Sola* que en su simple brevedad es de una conmovedora eficacia: “Sola y sola / viviré mientras viva, / sola, y siempre sola, / con esta soledad tranquila. / Sola y sola / llenando de recuerdos / el vacío; / sola, y sola y triste, / con mucha soledad / y mucho frío”.

El mayor hit de su carrera, de hecho su canción tema, es el tango *Mal hombre*, con el que durante cuarenta años debió iniciar sus presentaciones. “Mucha gente cree que es mía”, escribe, “pero no lo es. Creo recordar que la aprendí leyéndola en una envoltura de chicle que compré en Monterrey. Eso fue en 1926”. Otra de sus piezas características, *Tú ya no soplas* (canción de despecho que deja chiquita a *La chancía*), se hizo famosa en México durante 1937; el mismo año la grabaron su autor, Lorenzo Barcelata, y Lydia Mendoza, y fue tema de la película *Ora Ponciano*. Luis Buñuel emplearía esta canción como música radiofónicamente incidental en *La ilusión viaja en tranvía*.

Según el investigador chicano Américo Paredes, durante los años de la Gran Depresión Lydia Mendoza era conocida como “La cancionera de los pobres”, cuando cada disco costaba 35 centavos; en realidad, buena parte de su público llegaba a ella por sus presentaciones personales, la radio o gracias a las ubicuas sinfonolas. Durante la Segunda Guerra Mundial dejó de grabar, y cuando volvió a hacerlo, a fines de

los cuarenta, fue rebautizada con el más aséptico mote de “La alondra de la frontera”. Sus acompañamientos se hicieron más complejos: de mariachis a conjuntos de acordeón y bajo y hasta orquestas. Marcas importantes como Falcon y Columbia buscaron sus interpretaciones. Todavía a fines de los setenta seguía cantando en Texas y presentándose en la televisión de McAllen.

CORRIDO QUE NO HAS DE IMPRIMIR DÉJALO GRABAR

En *El corrido mexicano*, Vicente T. Mendoza afirmaba que el corrido “ha alcanzado una dispersión geográfica que abarca no solamente el territorio nacional sino que rebasando las fronteras ha llegado a diversos puntos de la Unión Americana; en estados fronterizos del Sur y ciudades industriales del Norte tales como Detroit, en donde se le encuentra vivo como manifestación cultural de origen hispánico, ha dado lugar a la creación y derivación de nuevos tipos que muestran ya lineamientos locales”. Aunque para Mendoza el corrido propiamente dicho data del último cuarto del siglo XIX, Américo Paredes habla de un “siglo de oro” del corrido fronterizo, que va de 1836 a los treinta del siglo XX. Para Strachwitz existe además una “edad dorada” del corrido grabado: 1928-1936. Lo que es un hecho es que, mientras el corrido mexicano comenzó a estar registrado en hojas impresas como las de Venegas Arroyo, el fronterizo flotó en la tradición oral hasta la aparición del fonógrafo. El más antiguo que se conserva completo en los Estados Unidos es *El corrido de Kiansis*, que Mendoza recoge bajo otro nombre, *De los quinientos novillos*: trata de un traslado ganadero, tema característico de las baladas y el *western*, y por ello más gringo que mexicano (aunque es típicamente chovinista y antiyanqui: “Llegaron diez mexicanos / y al punto los embarcaron / y los treinta americanos / se quedaron azorados”).

Junto con la música de acordeón, el corrido ha sido el género más característico de la frontera. En ocasiones se trata de versiones locales de corridos mexicanos; es el caso de *El quelite*, que allá lo refieren a la planta (“Qué bonito es el quelite / bien haiga quien lo sembró”) y no a la población, según la versión que da Mendoza y que es como se canta en México (“Qué bonito es El Quelite/ Bien haya quien lo fundó”). Es también el caso de Jesús Cadena, que en México se conoce como *La Güera Chabela*. El héroe *tex-mex* de mayor significación fue Gregorio Cortez, víctima de la discriminación y la arbitrariedad policiaca yanqui. Américo Paredes escribió un libro sobre Cortez, *With His Pistol in His Hand*, en el que rescata al personaje histórico. Con ganas de hallar correspondencias en la música de los marginados y



colonizados puede recordarse el reggae jamaíquo *Johnnie Too Bad* (contraversión de *Johnnie B. Goode* de Chuck Berry), en la que se cantan las aventuras de un desesperado héroe moderno, enemigo de los blancos británicos: "With his pistol in his hand / Johnnie too bad" (aunque la versión más conocida, cantada por The Slickers, dice "with a pistol in your waist"). Compárese con: "Decía Gregorio Cortez / con su pistola en la mano, / 'No siento haberlo matado / al que siento es a mi hermano'".

En el caso de Joaquín Murieta, el Robin Hood de la frontera, no es posible distinguir al hombre real del mito; tan es así que Neruda lo quiere chileno en *Fulgor y muerte de Joaquín Murieta*. En la versión de *Los madrugadores* (1934), sin embargo, Murieta dice expresamente: "no soy chileno ni extraño / en este suelo que piso". De cualquier manera, es un bandolero mata-gringos a quien la tradición hizo defensor de los pobres.

La "edad dorada" del corrido fronterizo quedó registrada en discos de 78 rpm, hecho que determinó su longitud y su presentación en dos partes. Para satisfacer los requerimientos discográficos, unas veces se cortaban versos y otras había que agregarlos. Quizá es el primer caso en que las técnicas modernas de reproducción y difusión determinan la forma de la canción popular. En *El Bootlegger*, Roca y Amador concluyen la primera parte diciendo: "Antes que lleguen los gritos / de un pobre descalabrado / déle una vuelta al corrido / y ponga el otro lado".

LA EXPERIENCIA CHICANA

El volumen 14 de *Texas-Mexican Border Music* está dedicado a la experiencia de los chicanos. Aquí se superponen todos los géneros en versiones que van de 1930 a 1973. Registro de 1918 es un corrido sobre la Primera Guerra Mundial como la vio un soldado mexicano: "Ya nos llevan a pelear / a tierras muy lejanas / y nos llevan a pelear / con las tropas alemanas". En el *Corrido de Europa*, el soldado chicano relata su participación en la Segunda Guerra, o más bien su ligue con una francesa en París. En *Radios y chicanos* (1930), Roca y Amador protestan contra los de la ciudad que "en estos tiempos de electrizar el sonido" hacen majé al campesino, quien "se alquila un radio victrola / con foquitos y botones / pues su casa está muy sola / sin música ni canciones".

Las experiencias prohibicionistas asomaban en muchos corridos, así como los efectos de la Gran Depresión. Los *bootleggers*, las deudas impagables (por comprar mugres de segunda y "forengos de crank sin start") y la violencia policiaca.

The Chicano Experience es una excelente crónica de lo que fue el siglo veinte para los mexicanos-norteamericanos. Desde muy sentidas protestas contra la discriminación y la explotación del trabajo rural hasta burlas a los chicanos vagos al acabarse el WPA (Work Projects Administration, uno de los programas del *New Deal* rooseveltiano que supuestamente benefició a los campesinos). El álbum incluye dos muestras humorísticas del habla fronteriza; la primera es la grabación de un diálogo carpero (*tent show*) entre un chicano y su comadre mexicana que no lo entiende: "Pos ai tiene que llegué a un garage a merca un poco de gaseline y el macánico me dijo que la yonke que yo venía arreando mistiaba tanto porque era de secon jen y que el taimer hacía un chor con la pipa del gaseline". En la segunda, una canción de Lalo Guerrero, un pachuco de California y un tarzán (o pachuco) de la Ciudad de México se encuentran en la cárcel de Juárez, y contándose sus penas descubren que hablan casi igual, y que están presos por la misma razón: porque al no entender a las mujeres de "Juariles" ni hacerse entender por ellas se metieron en líos con la policía y los "serrucharon al taris"; bien podría ser una canción de Tin Tán y su carnal Marcelo, no sólo por las peculiaridades lingüísticas sino también por el eclecticismo musical; baste recordar la canción *Los agachados* donde Tin Tán se hace acompañar por un mariachi que rocanrolea. En *Marijuana Boogie* (1952), Lalo Guerrero y sus cinco lobos demostraron un dominio notable del boogie y los ritmos del naciente rock'n roll.

La colección no incluye expresiones más recientes de la música fronteriza, ya muy adulterada por la influencia gringa y los requerimientos comerciales (esos corridos falseados,

acompañados ruidosamente con mariachi y trompeta que lamentaba Yolanda Moreno y que cultivarían hasta Los Alegres de Terán y Los Donneños). La música norteña sucumbió a la homogenización; en Estados Unidos tendió al roquito convencional y en México se mezcló con la música ranchera y nuevos generos, también del norte.

Entonces presenciamos la decadencia definitiva de un género regional cuyas formas tradicionales sólo serían conservadas por los músicos viejos y apreciadas por el público mayor. Sin embargo, no debió descartarse la posibilidad de que el rock texano-mexicano y otras tendencias pop (Cornelio Reyna, por ejemplo, utilizaba sirenas para aludir la llegada de la policía) desembocara en nuevas expresiones musicales verdaderamente creativas. Los malabares felices del Flaco Jiménez (digno hijo del gran acordeonista Santiago Jiménez), los pachucos revividos por Luis C. Valdés y finalmente la aparición de Los Lobos en East L.A. (cinco, como cinco eran Los Lobitos de Lalo Guerrero), una de las bandas más importantes del rock, fundada en 1973 y que se consolidó con *Los Lo-*



El cantante de blues Robert Johnson

Fotograma de *Los Tigres del Norte en la Prisión de Folsom*, documental de Tom Donahue, 2019



bos del Este de Los Ángeles (Just Another Band from East L.A.) en 1978 y *...And a Time to Dance*, en 1983.

Los Tigres del Norte, en su larga carrera, han irradiado desde San José, California, la energía y el carisma que mantiene viva la música del norte en sus manifestaciones más auténticas y obtiene del público una respuesta incondicional. A la sazón siguen siendo jefes de jefes, ahora que el narco es un tema central en los géneros norteños, y la nota roja se atraviesa con frecuencia a cantantes y bandas, que a hierro cantan y a hierro mueren.

La *border music* que floreció en la primera mitad del siglo murió con sus creadores más fieles, como Lydia Mendoza y Narciso Martínez. Quedó el registro fonográfico de un abanico de manifestaciones musicales y literarias que respondían a condiciones de inestabilidad muy peculiares que, si bien no han desaparecido, no han dejado de cambiar hasta la era de Trump, el ICE y el antimexicanismo de la gran minoría blanca.

TAN LEJOS DE DIOS Y SIN EMBARGO TAN CERCA

Para ilustrar hasta qué punto la música fronteriza estuvo, de manera casi accidental, en el cruce de caminos de dos épocas y de por lo menos dos culturas, basta recordar el encuentro de uno de los creadores de la música norteña con el padre del blues. En los años treinta, las compañías que grababan música de las "minorías étnicas" carecían de estudios, por lo que debían alquilar cuartos de hotel y acondicionarlos como estudios. "El 27 de noviembre de 1936 fue un día interesante", escribe el editor de *Texas-Mexican Border Music*, "Andrés Berlanga y Francisco Montalvo comenzaron las actividades del día grabando diez lados, luego llegó el cantante de blues Robert Johnson, quien había llegado a San Antonio en tren desde Mississippi para grabar siete emotivos blues, y el día terminó con la grabación de seis selecciones de las hermanas Barraza acompañadas por un piano. Desafortunadamente, Mr. Berlanga no recuerda al ahora legendario Robert Johnson".

Vasos comunicantes o ironía: la obra maestra de Johnson se llama *Crossroads* ■

REFERENCIAS:

Texas-Mexican Border Music. Una historia de la música de la frontera. Vols. 1 a 16, Folklyric Records. Editores y productores: Chris Strachwitz y Guillermo Hernández. El Cerrito, California, 1974-1981. Se encuentra actualmente en las plataformas comerciales en línea.

Adicionalmente, son recomendables el documental *Chulas fronteras* de Les Blank (Brazos Films, 1976), que es todo un clásico, y su banda sonora, *Chulas fronteras & Del mero corazón* (Arhoolie, Smithsonian Folways Recordings, 1976). También en plataformas en línea.

SIEMPRE HEMOS SIDO INDÍGENAS MODERNOS

UNA REFLEXIÓN SOBRE LA INDUMENTARIA

ANDRÉS HERNÁNDEZ JUÁREZ

¿En qué momento un indígena deja de ser indígena? Hay preguntas que parecen surgir de la historia, pero en realidad nacen de la mirada con la que otros nos observan. Para muchos, la respuesta parece encontrarse en la ropa.

—Ya no visto de calzón de manta, huaraches y sombrero. Por tal motivo, quizá la sociedad cree que he dejado de ser indígena —le dije alguna vez a mis padres.

Mi madre me respondió:

—Si tu lógica opera bajo esa premisa, entonces yo tampoco soy indígena. Yo no visto como lo hacía mi mamá, mucho menos como lo hacía mi abuela. Nuestras primeras abuelas no vestían esas nahuas blancas que usan las abuelas modernas. Mi bisabuela usaba el *cueitl*, una prenda que sí forma parte de esta tierra, no como la nahua, cuya historia llegó desde otros lugares. Ella ni siquiera usaba huaraches. Las mujeres de hace no tanto tiempo todavía exponían parte de su torso con naturalidad.

Mi padre continuó la reflexión:

—Yo tampoco visto como mi bisabuelo; él andaba descalzo, usaba un calzón de manta distinto al modelo recto de la actualidad y se ponía un sombrero de paja, no como los sombreros que ahora lucimos. Así vestía él en su tiempo, y así vestimos nosotros en el nuestro. Pero incluso la ropa que usamos ahora tampoco es igual a la que usaban ellos.

El calzón de manta, los huaraches y los sombreros, así como las nahuas, el *cueitl* y las distintas prendas que han vestido las mujeres de nuestro pueblo, tampoco han sido siempre iguales. Todo eso cambió con el tiempo; hubo un momento en que aquello fue nuevo, la manera moderna de vestir de una generación anterior.

Entonces comprendí que mis bisabuelos vistieron de acuerdo con su generación y yo visto de acuerdo con la mía. Incluso aquello que hoy consideramos tradicional tampoco ha sido siempre igual. La ropa que usaban mis abuelos no era exactamente la misma que usaron sus abuelos, y probablemente tampoco será la misma que usemos nosotros mañana.

A partir de esa reflexión concibo lo siguiente: los indígenas nunca hemos estado faltos de conocer la modernidad. Desde que se gestó nuestra cultura madre —en mi caso, la totonaca— hemos realizado un sinfín de cambios: en nuestra alimentación, en nuestra lengua, en nuestra manera de vestir y también en nuestra manera de comprender la realidad. El problema aparece cuando la realidad y la modernidad de los indígenas son concebidas como algo negativo, como si cambiar significara necesariamente dejar de ser lo que somos. Pero mientras el núcleo, la matriz identitaria, conserve sus bases fundamentales, ¿por qué el cambio tendría que quitarnos nuestra condición indígena?

La indumentaria ha cambiado, sí. Pero también han cambiado nuestras maneras de comprender el mundo y nuestro sistema de creencias. Antes no mirábamos la realidad con ojos católicos. Nuestra perspectiva cosmogónica estaba encaminada por deidades propias de nuestro pueblo; en Tuxtla, por



La devoción del caminante. Foto: David Figueroa Castañeda

ejemplo, Aqtsini¹, Ki'wiiqoolo² y Skuuyuuchat³ formaban parte de esa manera de comprender y ordenar el mundo.

Y si usamos la misma mirada con la que juzgamos la modernidad de la ropa y decimos que alguien deja de ser indígena porque ya no viste calzón de manta o nahua como lo hacían sus abuelos, entonces tendríamos que aplicar esa misma lógica a nuestras creencias. Bajo esa idea, nuestros propios abuelos tampoco serían indígenas si los comparamos con sus propios abuelos. En la actualidad, en muchos pueblos, como Tuxtla, los santos católicos funcionan como receptores de la fe. Pero en un periodo que no se encuentra tan lejos en el tiempo, los dueños del agua, de la tierra, del aire y del trueno eran quienes ponían orden en la concepción de nuestros antecesores.

Hoy, en muchos casos, la religión católica es el lienzo desde el cual nuestros abuelos comprenden y organizan su realidad. Una realidad que difiere de manera contundente de aquella que existía en nuestra cultura madre. Pero el hecho de que nuestros abuelos hayan dejado de comprender la realidad exclusivamente a través de esas deidades no significa que sean menos indígenas. Nadie pone en duda que nuestros abuelos, aun con sus nuevas concepciones religiosas, sigan siendo indígenas.

¿Por qué, entonces, si se pone en duda nuestra identidad cuando cambiamos de ropa?

Lo mismo ocurre con nuestra lengua totonaca. La lengua que hablo, por ejemplo, no es igual a la que se hablaba hace quinientos años. Todo cambia. Pero el hecho de que existan préstamos, mezclas o influencias del español no significa que mi lengua deje de ser considerada indígena. Las lenguas nunca han sido objetos inmóviles; cambian porque sus hablantes cambian, porque las sociedades se transforman y porque ninguna cultura existe aislada del resto del mundo.

Es verdad que existen personas mucho más puristas, tanto en el uso de su lengua como en su vestimenta. Y eso también forma parte de nuestra diversidad. Pero no podemos convertir una sola manera de ser indígena en la medida con la que juzguemos a todos los demás. La modernidad no nos quita lo indígena, ni el cambio borra necesariamente la historia que nos sostiene.

No dejamos de ser indígenas porque cambiemos el calzón de manta por el pantalón, los huaraches por los zapatos, una forma de hablar por otra o porque nuestra manera de comprender el mundo se transforme con el tiempo. Quizá el problema está en que todavía existe una idea según la cual, para ser reconocido como indígena, uno debe permanecer inmóvil, vestido y pensando como lo hacían sus antepasados.

Pero ninguna cultura ha permanecido inmóvil. Nuestros abuelos cambiaron, sus abuelos también cambiaron, nosotros seguimos cambiando. Y si el cambio fuera motivo suficiente para dejar de ser indígenas, entonces habría que preguntarnos: ¿en qué momento exacto tendríamos que habernos detenido para seguir siendo indígenas?

¿En la ropa de nuestros padres? ¿En la de nuestros abuelos? ¿En la de nuestros bisabuelos? ¿En las creencias de hace ciento cincuenta años? ¿O tendríamos que regresar hasta el momento en que se gestó nuestra cultura madre?

La respuesta es imposible, porque ser indígena nunca ha significado permanecer detenido en el pasado. Somos herederos de una historia, de una memoria, de una lengua, de un territorio y de una matriz identitaria. Significa continuar: continuar una lengua que cambia, continuar una cultura que se transforma, continuar una memoria que se adapta a nuevas realidades. No somos indígenas a pesar del cambio, hemos seguido siendo indígenas a través del cambio. Y quizá esa sea la verdadera pregunta que debemos hacernos: ¿por qué se nos exige demostrar nuestra identidad permaneciendo inmóviles, cuando ninguna generación antes que nosotros lo estuvo? Nuestros antepasados también enfrentaron nuevas realidades: adoptaron, transformaron, rechazaron y crearon. Nuestros abuelos hicieron lo mismo, nosotros también lo hacemos; por eso, la modernidad no nos convierte en menos indígenas. Porque, en realidad, siempre hemos sido indígenas modernos ■

ANDRÉS HERNÁNDEZ JUÁREZ, escritor totonaco, originario de Tuxtla, Zapotitlán de Méndez, Puebla.

NOTAS:

1. San Juan de Agua: dios del agua
2. San Juan de Monte: dios de los cerros
3. Deidad del monte



Sasil Sánchez Chan
(maayat'aan)

Las uñas de mis manos

están cansadas de rasgar estas sombras.
¿Quién logró hinchar mis dos ojos?
Ahora siento el ardor de mi cuerpo,
pues en paredes indiferentes
me puse a escribir sus nombres.
Tengo comezón. Soy incapaz de concluir
el quejido de estos cuerpos enterrados.
Bajo las uñas de mi mano izquierda
encuentro el horizonte de este miedo,
y finalmente es lo único que tengo:
las rasgaduras que hice a los zopilotes nocturnos.
Aprendí a encontrarle el filo de estas uñas
para romper tu silueta de humo
que no toca más mi voz.

U yíich'akilo'ob in k'abe'

ts'ok u ka'anal u la'acht le oochelo'oba'.
Máax beet u sip'tal tu ka"ap'éelal in wich.
Walkila', chéen u yelet in woot'el kin wu'uyik,
tumen tu pak'ilo'on xma' u'yajili',
júupen in ts'iibt u k'aaba'ob.
Nich'kalen. Ma' tin tsa'ayal in chukbes
u yáakam le wíinkilal muukulo'oba.
Tu yáamil u yíich'akil in xts'iik k'abe'
chíika'an u náab ka'anil le saajkila',
chéen leti' p'aatal teen,
la'ach in beetmaj ti' u ch'oomilo'ob le áak'aba'.
Tin kan in un'ukt u yel le íich'ako'oba
ti'al in lomik u buuts'il a wíinkilal,
ma'táan u kóojisik u muuk'il in t'ann tuka'atéen.



Foto: Víctor Mendiola

SASIL SÁNCHEZ CHAN (Xaya, Tekax, Yucatán, 1991) es poeta en lengua maayat'aan, o maya peninsular. Ha publicado en revistas y antologías. Es coordinadora de U kúuchil xook Slolyluna, que promueve la alfabetización temprana en Yucatán y editora de la sección *K'iinstil* de *La Jornada Maya*. Este poema procede de la plaquette bilingüe publicada bajo su nombre por *Originaria*. Mujeres que escriben fuera de la hegemonía, Morelia, Michoacán, 2022.



La montaña de Guerrero. Foto: Archivo Espacio Tikosó

DE LA ASIMILACIÓN DE NUESTRA CULTURA A LA NEGACIÓN DE NUESTRA EXISTENCIA

EDITH HERRERA

EN LA ESCUELA ME ENSEÑARON QUE YA NO EXISTÍAMOS

Recuerdo ese día no tan lejano, cuando estaba sentada en la segunda fila del salón de clases, con mi chaleco verde y falda tableada, mis zapatos negros y calcetas blancas. Estaba todavía en la secundaria. Los estudiantes en México siguen vistiendo con este “uniforme” hasta el día de hoy.

Hacía un poco de sol ese día y en los pasillos de la escuela se escuchaba el alboroto de los demás salones y de los alumnos corriendo para no llegar tarde a su próxima clase. Desde la calle también resonaban los ruidos del mercado de al lado, a donde llegaban campesinos y gente de los pueblos a vender sus productos del campo.

Era un ambiente singular, que me hace pensar que siempre he vivido entre la mezcla de colores, sonidos y olores que reflejan esas diversidades de habitar y de ser que sobreviven en México. Así me acostumbré desde pequeña, al ser desplazados en dos ocasiones a la ciudad desde mi comunidad de montaña, primero por una epidemia de cólera y luego por un conflicto agrario.

Ese día, en la escuela secundaria me iban a dar mis primeras clases de Historia de México. Fue mi primer acercamiento a lo que llaman la “historia de los pueblos precolombinos y de sus grandes civilizaciones”. Pueden imaginarse, fue un conflicto interno muy grande cuando entré al salón por primera vez a que me contaran “la historia oficial” del país y de los pueblos.

El maestro nos había dicho de llevar recortes de fichas monográficas sobre la historia de las civilizaciones prehispánicas. Eran de descripciones de la civilización mexicana, olmeca, tarasca, maya, teotihuacana y, claro, la “mixteca” (o sea, la mía). Internamente no lograba entender la tarea de la clase. Contrastaba con mi realidad, la que había vivido en el pueblo y con mi familia de forma cotidiana. Sin embargo, seguí las indicaciones y clasifiqué estas civilizaciones por etapas y periodos. El profesor nos repetía: “es la historia de los pueblos antiguos, del pasado”, “tiene que ver con las civilizaciones que existieron antes”. Así que cuando llegué a la parte que trataba de la historia de mi pueblo fue un choque muy fuerte para mí.

Tenía que clasificarlo como un pueblo que existió en el año tres mil antes de Cristo. Lo que, para mí, no tenía ningún sentido. Aprendí mi idioma antes que el español, mis abuelos rezaban en este idioma a nuestras deidades, mis abuelas molían el maíz sobre el metate contando historias en tu’un savi, y conversábamos cada mañana y cada noche alrededor del fogón. Y ahora, el profesor nos hablaba de mi pueblo como de un pueblo del pasado extinguido y “muerto”. Que había existido pero que ya no existía. “¿Qué podría significar esto?”, me preguntaba.

Poco a poco empecé a ver que la historia que nos estaban enseñando no tenía nada que ver con la historia que yo conocía de mi pueblo, de nuestra raíz, de nuestra memoria y de nuestras historias. Nosotros seguíamos viviendo, distintos claro, pero seguíamos viviendo. “¿Cómo encajamos en esa historia que nos cuenta la escuela?”, me empecé a preguntar.

De ahí surgieron mis primeras reflexiones, mis primeros cuestionamientos. ¿Qué era esta historia en la que nos niegan a quienes somos los pueblos actualmente? ¿Por qué continúan relegándonos al pasado si nosotros seguimos aquí? Ahora ya vemos que ciertos datos, poco a poco, se van actualizando. Por ejemplo, la misma Wikipedia hace 10 años

seguía hablando de nosotros únicamente como un pueblo del pasado prehispánico. Y negaba nuestra existencia actual. En la actualidad sigue diciendo que “la cultura mixteca fue una cultura arqueológica prehispánica”. Y hace una pirueta para decir que esta cultura es “correspondiente a los antecesores del pueblo mixteco”, para no negar nuestra existencia. Aunque añade cosas como: “el pueblo mixteco no constituye una unidad”. Al final no termina de aceptarnos como los herederos y la continuidad de nuestro pasado ancestral como pueblos originarios.

Pareciera que siempre tenemos que justificar quiénes somos. Pisamos esta tierra todos los días, hablamos en nuestros idiomas, practicamos nuestros rituales, realizamos nuestras fiestas, pero se conoce tan poco de los pueblos actuales y de nuestra historia presente que nos siguen reduciendo a estereotipos y folclor. Pasamos a ser patrimonio de un país que, en los hechos, sigue negando nuestra capacidad de autogobernarnos y administrar nuestra tierra y territorio.

HEMOS SIDO FORZADOS A EXPLICARLES NUESTRO UNIVERSO A LOS OTROS PARA PODER EXISTIR ANTE ELLOS

Si mal no recuerdo tenía siete años cuando, en una asamblea en la comunidad, mi abuelo materno Santiago me dijo: “tú ya sabes leer español, entonces ten, léenos qué es lo que dice este documento”. Así que me puse a leer un oficio que venía del ayuntamiento al que pertenece mi comunidad. Leí este documento en medio de una asamblea conformada por el consejo de los abuelos principales de la comunidad. Este oficio describía una convocatoria para un programa federal de caminos. Recuerdo que ese documento contenía palabras de las que ignoraba su significado, era yo muy chiquita todavía. Pero los abuelos y las autoridades

necesitaban que se las leyera y esto hice desde mis siete años.

Fue una cosa que me marcó: ¿por qué estas personas que eran mayores que yo no entendían lo que se estaba leyendo de un escrito? No entendía por qué les mandaban documentos en un idioma que no entendían. Ni por qué ellos no hablaban, ni escribían, ni mucho menos leían en ese idioma ajeno, que no era el idioma de la lluvia que ellos hablaban y conocían.

Desde entonces esta función de traductora entre estos dos mundos ha jugado un papel muy importante en mi historia. No sólo en un plano lingüístico, sino también cultural. Desde muy niña, me tocó ser el puente entre un idioma y el otro. Desde mi lengua materna el tu'un savi, la palabra de la lluvia, mal traducida como mixteco, hacia este otro mundo que hablaba el castellano. Sin darme cuenta, empecé a ser una traductora para la gente de mi pueblo, porque esto se necesitaba.

Estos acontecimientos seguro se repiten a lo largo del país. Vivimos en un México con un nacionalismo muy fuerte, que se ha centrado en una sola identidad nacional que es la "mexicana", en un solo idioma que es el "español". Y las instituciones hablan este idioma. El acceso a la salud, a la educación, a la justicia, está condicionado a hablar y conocer a este otro mundo que habla el español. Incluso, las convocatorias de los programas federales, estatales o municipales sobre salud, educación, alimentación, agua, etcétera. Los pueblos indígenas tenemos que aprender a hablar ese idioma si queremos acceder a todos estos derechos como personas pero también como pueblos.

Se habla de que las lenguas indígenas son lenguas nacionales. Eso es bonito, pero no es suficiente. La traducción tanto cultural como lingüística debe estar garantizada en todos estos espacios institucionales. Pero este papel de traductora que yo jugué desde la niñez no está reconocido, aunque su necesidad es evidente. No bastan las leyes y reformas constitucionales si en la vida cotidiana los pueblos seguimos sometidos a un idioma hegemónico que es el castellano.

Vivimos una negación simbólica de quiénes somos. Todos los días nuestra identidad en su totalidad es negada. Repito, en los últimos años, han extraído lo colorido de los pueblos y han folclorizado lo que sirve al mercado, al capital y a la simulación del Estado. La realidad es que, en muchos rincones y realidades, los pueblos somos gente con grandes conflictos y problemáticas de violencia, inseguridad, sin acceso a derechos humanos básicos.

Nos queda claro que nos siguen empujando, rotundamente, como pueblos originarios, hacia la asimilación. Esto

también es violencia y se continúa ejerciendo contra nuestros pueblos originarios e invade nuestras vidas cotidianas para desplazar nuestro idioma para sobrevivir.

La brecha que se tiene que cerrar para poder alcanzar esa justicia social, ese derecho a simplemente continuar siendo pueblos y naciones originarias, aún es muy grande.

EL RACISMO COTIDIANO, LA NEGACIÓN DE NUESTROS ROSTROS QUE NO ENCAJAN

Un día, llevaba conmigo tres bolsas con unos encargos que me había hecho la familia. Me había pasado la mañana realizando compras en mercados mayoristas alrededor del Zócalo de Ciudad de México. Iba vestida con mi huipil, mis huaraches y unos pantalones de mezclilla. Llevaba estas tres bolsas encima esta tarde porque, para nosotras, es algo común llevar encargos y andarlos llevando en brazos y espalda por la ciudad. En nuestras comunidades, hay muchas cosas que no encontramos. Puede ser ropa, herramientas de ferretería, juguetes, algún antojo como dulces, o qué sé yo.

Me llevé una sorpresa muy fuerte al llegar al lugar ese día. Tenía una cita para ver a mi pareja en un cafecito del Centro Histórico. Íbamos a comer algo juntos después de ese día de compras y encargos. Pero resulta que a la mera hora no me dejaron entrar. Entré, dejé mis bolsas junto a una mesa y pregunté por el baño. Lo primero que me contestó una mesera fue "oye, no puedes pasar, los baños son para los clientes". En el momento, me quería reír de lo absurdo que estaba pasando. No me preguntaron si iba a consumir algo. No me preguntaron nada de hecho. Sólo me juzgaron y asumieron que yo estaba aquí para hacer uso de su baño y que no podía ser una clienta suya. Y ya no me reí. Más bien me indigné. Salí de ahí y nunca más regresé. Era un cafecito que me gustaba. Pero esto era demasiado. Sólo por mi aspecto dedujeron que no podría ser su cliente y me rechazaron.

En el momento, pensé que me podía defender fácilmente en castellano. Pero justo después pensé: ¿Y por qué debería de defenderme cuando sólo entré a tomar un café? Y recordé, en las personas de mi comunidad o de otros pueblos que no hablan este idioma castellano y que no podrían defenderse en castellano, ¿cómo le harían? ¿Y cuántas historias así no han de suceder a diario? Salí sin darles ninguna explicación. No se la merecían.

Cuando hablo de racismo, es porque siguen siendo actos de exclusión, de desprecio, de negación de la otra persona y de su identidad. Y eso ha generado muchísimo dolor en

nuestras historias, y luego este dolor se transforma a veces en impotencia y a veces en rabia. Y esta rabia muchas veces la dirigimos hacia nosotros mismos porque no entendemos ese desprecio. Es importante nombrar el racismo, porque mata la cultura y a las sociedades en las que vivimos.

El racismo lo conozco bien desde pequeña. Pero no sabía qué era o que así se llamaba, ni por qué se dirigía a nosotros. Era muy pequeña, pero claro que lo recuerdo. Cada vez que viajaba con mis abuelos en el transporte público del municipio, o cuando ellos bajaban a vender frutos y alimentos de la montaña hacia la capital de la región, lo vivía. Veía cómo nos miraban. Tengo grabadas las caras que nos ponían, las expresiones de la gente que nos barría. Veía con qué tono nos hablaban. Veía cómo la gente nos regateaba, cómo agarraban nuestras cosas y luego las aventaban. Era extraño. Me molestaba. Pero no entendía por qué sucedía. O por qué mis abuelos no decían nada. Claro, casi no hablaban el castellano, sólo mi abuelo decía unas palabras en este idioma para poder vender sus productos.

Cuando mi abuela ofrecía sus piezas, sus textiles, la gente los miraba de arriba para abajo y le decían cosas como "te voy a dar 20 pesos. Si quieres, está bien. Si no llévatelos de regreso". Y a veces mi abuela cedía. Porque estos textiles eran como su cajita de ahorro, y era mejor irse con poco dinero que regresar a la comunidad con las manos vacías. Las necesidades eran muy fuertes. Poco a poco fui aprendiendo que eso tenía nombre y se llamaba regateo, coyotaje, y era parte de un racismo sistémico que se ejerce hacia los pueblos indígenas desde siempre y hoy sigue muy presente.

Hay muchos relatos que duelen y que marcaron mi historia. No me definen. Porque aprendí a convivir con esa gente racista y llena de desprecio. Esa gente que nos decía, de lejos o de cerca: "es que huelen mal", "hazte a un lado", "es gente sucia", "ignorantes", etcétera. No me definen, pero no puedo por arte de magia hacerlos a un lado. Me toca vivir con ellos.

Esas marcas de desprecio me molestaban, me daban mucha impotencia. Porque yo olía a mis abuelos. Y, entre nosotros, a mí me gustaba ese olor. Era un olor a casa, a montaña, a trabajo, a fogón. Claro que olemos a tierra, a sudor del campo, al trabajo, olemos a humo. Olemos a la vida que nos tocó vivir. Olemos a eso que para nosotros es el olor de la Montaña. Y ese olor todavía lo llevo a donde quiera que voy. Hasta el día de hoy ■

Primera parte de la columna "Soy Montaña", publicada en el portal *Desinformémonos*

"Olemos a la vida que nos tocó vivir". Foto: Archivo Espacio Tikosó





Preparar las manos. Foto: Martín Tonalmeyotl

NEGUÉ A MI MADRE

MARTÍN TONALMEYOTL

*Antes que el gallo cante, me negarás tres veces.
Y saliendo fuera, lloró amargamente.
Mateo 26:75*

En el pecho, aún tengo presente ese dolor que carcome las entrañas de mi alma. Ahora mismo me duele la sangre y los ojos por haber negado a ese ser, dueño de mi vida. Negué sus ojos, sus manos, su reboso negro posado sobre sus hombros y la cabeza.

La recuerdo bien, estaba sentada en el suelo junto a sus comales de color naranja-tierra. Vestía su blusa blanca en donde pájaros y flores permanecían quietos. Su enagua floreada comenzaba a arrugarse y sus huaraches de plástico eran mordidos por la tierra que pisaba. Su mirada intensa y pesada se dirigía fijamente hacia las personas que pasaban en esa calle.

La sonrisa suele ser común en muchas personas, no para ella quien reserva esa luz para nosotros y Doña Santa, su amiga de niña, joven, señora y ahora de abuelas. Se siguen viendo seguido, se cuentan historias y ríen. Cuando sale a la calle nunca sonríe y eso causa un imaginario de carácter negativo, incluso en el pueblo algunas personas la conocen como Susana Tetlael 'Enojona'. Por supuesto, una total falacia para quienes no la conocen porque es todo lo contrario, ríe con nosotros, inventa palabras y jamás nos ha golpeado, porque en la casa ese papel lo ocupó mi padre. Su sonrisa es una lluvia con sol, se burla casi de todo y de todos sin usar palabras ofensivas. En la casa se levanta temprano para preparar los alimentos. Le sirve la comida a mi padre y a nosotros, ella es la última en llevar un pedazo de tortilla a la boca. Hasta ahora nunca se ha quejado de esta vida y no creo que lo haga un día. Es muy fuerte y valiente en todo su ser.

Hoy con 62 años de edad puede subir cerros, sembrar la milpa con barreta y la coa. Caminar dos horas al campo cargando sus platos, tortillas, refresco y comida en la espalda. Por si fuera poco, tiene que dar de comer a cerca de quince puercos y veinte pollos todos los días. Se cansa, es verdad, pero no se queja. Cuando padre pone muchos peones y la comida por default es muy pasada, deja a sus peones por un rato y viene a traerla en su caballo. La bestia carga todo, pero ella tiene que caminar hasta la ubicación del trabajo para repartir la comida y después regresar caminando con los trastos vacíos y sucios.

Estaba en segundo año de preparatoria cuando estudiaba en la ciudad de Chilapa. Un viernes que entrábamos a las siete de la mañana nos quedamos esperando porque no llegaron varios maestros. Después de esperar largo rato, llegó el director y nos informó que dos docentes no iban a llegar porque se fueron a una comisión, por tanto, íbamos a tener libre cerca de cinco horas. Algunos que vivían cerca se fueron a sus casas, nosotros a jugar fútbol, luego, bajamos al centro de la ciudad para buscar algo de comer, porque ese día las calles estaban llenas por la víspera de la fiesta patronal. En la calle principal con dirección a la catedral, había muchos vendedores hombres y mujeres, una de ellas era mi madre sentada en el suelo con sus comales tendidos en el piso. Yo caminaba en medio de los seis compañeros haciendo bromas, de repente vi un rostro conocido hacia la dirección que íbamos. Ella me miró y me sonrió como queriendo decirme algo. Yo me adentré a la plática, me aseguré de seguir en medio escuchando las bromas e hice que no la vi cuando pasé cerca. De reojo vi cómo se apagó esa pequeña luz que nacía de su boca y ajustó su mirada de siempre, pesada y fuerte como había sido hasta entonces. Seguí mi camino y no volteé a ver para no dar sospecha de conocerla.

Sé que ella lloró por dentro y tal vez hasta se estaba arrepintiéndome de darme escuela porque mientras más estudiase, negaría más su origen. Ese día traté de relegar todo, de olvidar que la vi en las calles de Chilapa, pero seguí caminando y pensando en su rostro. Pensé en regresar y saludarla,

en presentarle a mis amigos que seguramente se alegrarían de conocerla, algunos hasta me respetarían por no negar mi sangre, una mamá de campo, artesana, buena madre y la más experimentada en ricas comidas. Tal vez si regresara cambiaría las cosas de ese momento, pero mis pasos siguieron su curso en medio de otros. De regreso tomamos otra calle para llegar pronto a la escuela, cargando el peso de la negación.

Al salir de la prepa, regresé a casa. Llegué y ella estaba un poco seria, no me dijo nada y yo tampoco pregunté nada. Me sirvió la comida, luego de comer, tomé mi morral, un machete y fui al campo a ayudar a mi padre. Fue hasta años después cuando yo no resistía esta afrenta de muerte cometida hacia el ser que me dio la vida. A partir de entonces conocí los fantasmas de la calle que negaban a su origen. Yo por mi parte comencé a meditar, a repensar mis actos, y mi vista alcanzó a alumbrar las calles oscuras. Miré cómo algunos otros negaban a su origen, cómo al titularse de la licenciatura obligaron a sus padres a vestir zapatos, falda y camisa de ciudad, a hablar español cuando nunca en su vida habían hablado esa lengua, a forzarlos a comer con cubiertos sin antes haberles enseñado. Los veía y me veía a mismo. Entonces un día, cuando no aguantaba más ese dolor que caminaba conmigo en las calles de la ciudad, tomé mis cosas y fui a buscarla. Llegué al pueblo y me dirigí a la casa, ella me recibió contenta, apuró a calentarme la comida. Yo la abracé cuanto pude y sonrió alegremente, me preguntó si estaba bien y contesté que no, que me dolía el alma por un hecho cometido tiempo atrás hacia su persona. En mis ojos brotaban lágrimas. Me entregó sus brazos y dijo que no pasaba nada, que le contara con más calma el porqué de mis lágrimas. Sólo alcancé a pedirle perdón y ella dijo perdonarme todo, que quería verme contento. Le recordé aquella mañana en Chilapa, hizo memoria y no se acordó de nada y que, si así fuese, estaría dispuesta a perdonarme todo porque soy hijo. Me dio el perdón, pero, aun así, llevo en el alma esa cicatriz que sangra cada vez que alguien comete una afrenta de este tipo ■



TLALMIKTLI / ENSUEÑO



Simón Cojito Villanueva

Ipan amalinajli

mikistli
otsajtsik chikauak
iljuikak otlatsin.

¡maka ximaui!
¡alma tekojkoktli!
¡xoniuajla nimitsanako!
¡xnikinuka!
¡almatsitsintin!
¡tekokotoktikej!

Nikan ninemi
kapostik yoltshintli
nimitsmakako
uan mitspoloua tikchipauas.

Noyoltsin ualistayak
notson uanakoman
kual itlajtoltsin,
otsilin
kentla tepostlateki
jajajajajaja
osechia itlajtoltsin
nimitsalanas kuak niuajlas.

Totoka
otsilin se, tlajtolmekatl
ipan amalinajli.
onextlan nemotijli
oxoxotonkej
nomastlakapaljuan
oninomakau i pan apanojli
onexkuecho ueyi atl
niuanokuep nimistli.

nechanokenti nemotijli
atl onechijkoyots
noyoltsin otekokoton,
onitlachixteui
kuak tlapexko
oniuetsiko
pan tlajli.

La muerte

en las olas
murmuró aplastante
el cielo estrelló.

¡No temas!
¡alma impura!
¡no vine a llevarte!
¡mi reino!
¡no toma!
¡espíritus indolentes!

Estoy aquí
pedazo de oscuridad
a entregarte el tramo
que te falta resarcir.

Mi corazón palideció,
mi pelo levantó,
cuando su voz
taladró más que
una espada
jajajajajaja
y se apagó diciendo
pronto volveré por ti.

De repente
timbró un citológico
en las olas del mar.
Ya no pude más,
se desprendieron
mis alas y
del barco me solté,
el océano me trituyó
y en parca me convertí.

Qué pánico,
el tsunami me arrastró,
mi corazón desbarató y
el dolor
devolvió mi vida
cuando de la cama
al piso azoté.

GAZA

Juan Gelman

Abu Salah murió, su mujer
murió, Abu Tawfiq murió,
su hijo murió también,
Mohammed Ibrahim
murió, su madre murió, mucha gente
murió a 20.000 kilómetros de aquí.
Hay muchos muertos que callan a 20.000
kilómetros de aquí.
Mujeres muertas callan a 20.000 kilómetros
de aquí.
Los niños muertos callan a 20.000 kilómetros
de aquí.
Muchos que hablan nada dicen.
Ellos no hablan. Dicen. A 20.000 kilómetros
de aquí.

D. F. / 11-1-09



Paz. Arte en barro de Sliman Mansour

BAJO LA SOMBRA DE MI MANO

Yves Berger

Bajo la sombra de mi mano sobre este papel
escribo estas palabras solo
para ti en Gaza

La noche es aquí más fría
porque sabe de los cuerpos
de ustedes tirados en la calle

El silencio de esta noche de cristal
repite incesante los nombres
de quienes fueron asesinados en el día

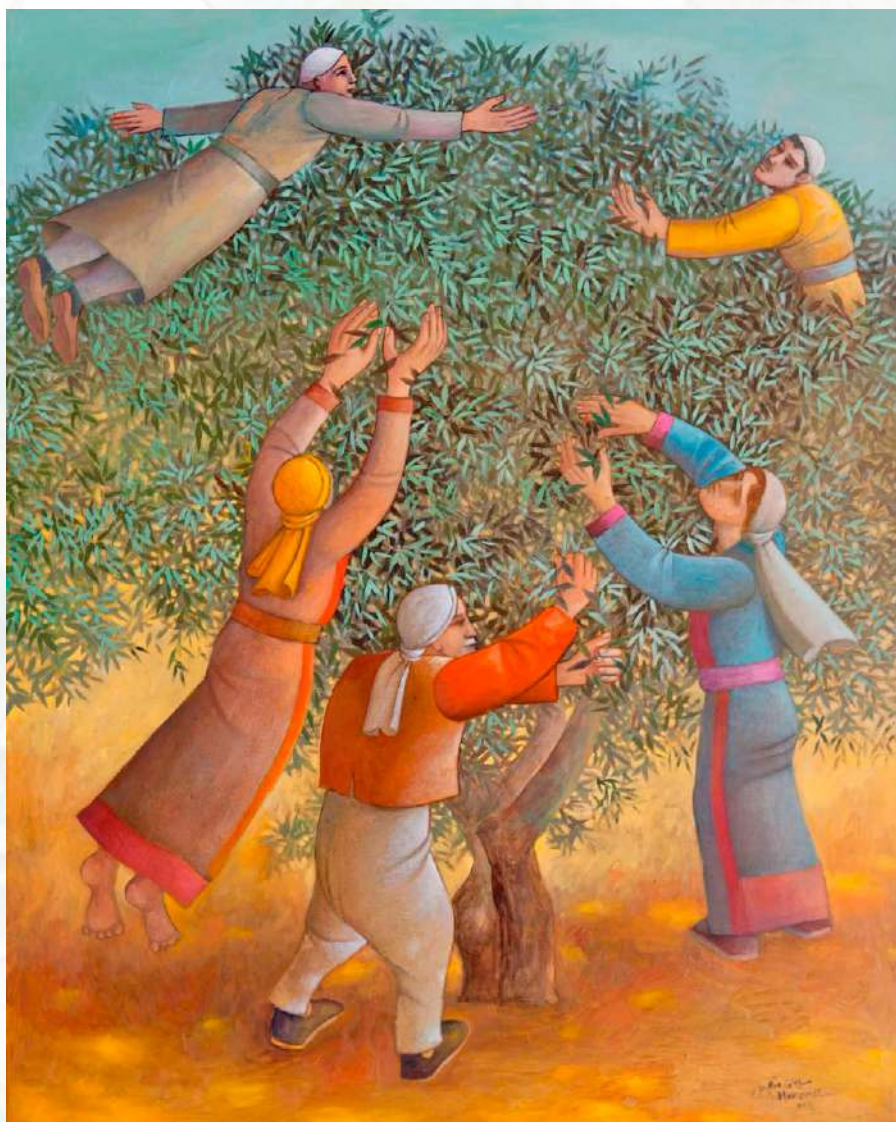
Las estrellas aparecen sobre nosotros
para atestiguar de nuevo la herida
abriéndose en sus corazones

Las montañas no dicen nada
porque ninguna palabra puede sufrir
como ustedes en Gaza

Pero todo esto es una mentira sin esperanza
porque no sé por qué estoy aquí
mientras ustedes mueren en Gaza

28/12/2008

TRADUCCIÓN: RAMÓN VERA-HERRERA



Olivos. Pintura de Sliman Mansour

EJÉRCITO DE HORMIGAS

Nasser Rabah

¿A quién le importa un espejo en la sombra
además de la propia oscuridad?
¿A quién le importa un país muerto
aparte de los muertos?
Un ejército de hormigas avanza lentamente
sobre la angustia de un corazón.
La sombra de un hogar,
rota del espíritu.
Un funeral inunda
los corredores.
Cada conversación
con cada café
sin terminar.
El alboroto de dialectos sin sentido
en Babilonia.
Obscenos avisos, un lugar
deshecho.

Árboles arrancados, un calendario
en ruinas.
Un rebaño de piedras sonámbulas
atraviesa palabras diezmadas.
Querido Dios, este sueño viviente
es una pesadilla cerrada
herméticamente.
Una ametralladora que nunca se queda
sin balas.
Despiértame, Dios mío, despiértame.
La próxima vez déjame nacer
como un ramo de flores
arracimadas en las manos de los amantes,
o quizás la bandera de un país aturdido
y silencioso
o lo que Tú dispongas-
risas arrojadas
hacia las nubes.

NASSER RABAH (1963) es un poeta y novelista palestino, con cinco poemarios y dos novelas publicadas. Traducido al inglés, francés y castellano, ha sido muy activo en el campo literario de Gaza.

Traducción al inglés de **WIAM EL-TAMAMI**, escritor egipcio que ha recorrido países y culturas de cuatro continentes. Sus textos y traducciones han aparecido en *Granta*, *Paris Review*, *The Common* y muchas más revistas. Este poema fue difundido por *ArabLit*. Versión en castellano: **HERMANN BELLINGHAUSEN**.

UN ARTISTA DEL PUEBLO PALESTINO

Sliman Mansour (en árabe: روصنم نامي لس) nació en Birzeit, Mandato Británico de Palestina, el 27 de julio de 1947, y falleció en Jerusalén este 24 de agosto. Artista y folclorista palestino, inspira y enorgullece a los palestinos de todo el mundo. Retrató la vida y la resistencia contra la ocupación israelí.

Inicialmente, Mansour retrató a campesinos y mujeres con vestimenta tradicional. Junto a Vera Tamari, Tayseer Barakat y Nabil Anani, fundó el movimiento Nuevas Visiones en 1987, una respuesta a la Primera Intifada (1987-1993) que propuso no emplear en sus obras materiales de Israel. Se remitieron al suelo palestino. Mansour utilizó barro, paja y henna durante ese periodo. En sus últimos años dio en dibujar el paisaje palestino. "Pintó esta tierra y la llevó consigo: su tierra y su gente, sus aldeas y ciudades, sus olivos, sus hogares y sus caras", escribe el Museo de Palestina (en Birzeit, a las afueras de Ramala, Cisjordania).

Al estallar la Primera Intifada, fue arrestado y obras suya fueron confiscadas por utilizar los colores de la bandera palestina, lo que era ilegal según la ley israelí.

De 1986 a 1990 dirigió la Liga de Artistas Palestinos. Miembro fundador y director del Centro de Arte Al-Wasiti (*Al-Wasiti Art Center*) de Jerusalén. Vivió y murió en su tierra robada, y ya nonagenario vio la destrucción total de Gaza y la invasión ilegal de Cisjordania.

OJARASCA

Maternidad. Sliman Mansour





La comandancia zapatista preside una sesión durante el Encuentro de Arte y Resistencias. Caracol de Morelia, Chiapas. Agosto de 2026. Foto: Juan Trujillo Limones

ENCUENTRO ZAPATISTA Y VIAJE ANUNCIADO A LA CDMX

JUAN TRUJILLO LIMONES

Agosto de 2026, Caracol de Morelia, Chiapas. Los zapatistas viajarán a la Ciudad de México en diciembre de este año. Uno de los principales objetivos que compartió el subcomandante insurgente Moisés del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el pasado 9 de agosto durante el Encuentro de Arte y Resistencias de esta comunidad, “es reunirnos con los colectivos y colectivas de Buscadoras y Buscadores. No sólo para escucharles y convertirnos en eco de su demanda de verdad y justicia. También para entregarles el abrazo colectivo de los pueblos y comunidades zapatistas. Y, con ese abrazo, tratar de hacerles saber al menos un poco de lo mucho que les admiramos, respetamos y queremos”.

La sorpresiva y contundente iniciativa política zapatista de enviar a la capital a miles de indígenas zapatistas resuena en la memoria política nacional de septiembre de 1997 cuando el EZLN envió a 1,111 delegados que marcharon desde Chiapas hasta el Zócalo de la capital para exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Sakamchén de los Pobres y presenciar la fundación del Congreso Nacional Indígena que este mes está cumpliendo ya su treinta aniversario.

Las mañanas comienzan por la madrugada y con el sonar del fuego devorando los leños en los fogones de las cocinas asignadas a los diferentes caracoles de las zonas autónomas zapatistas. Las bases de apoyo de este ejército insurgente vienen a instalar sus campamentos para quedarse en comisiones por los casi quince días que dura el encuentro que lo mismo alberga a miembros de colectivos que presentan música, lectura de poesía o alguna intervención y análisis sobre alguna experiencia política.

Las jóvenes y jóvenes zapatistas desplegaron su obra de teatro sobre lo que, desde diciembre de 2024, la Comisión Sexta del EZLN denomina el “común” ante el eventual colapso capitalista. Aquí es notable que no sólo el teatro, como

una expresión popular para la liberación, se articula con miembros de varias regiones autónomas con efectividad.

“Estamos dispuestos a convocar a un mitin frente a la Secretaría de Gobernación federal, e invitar a todas las personas que hayan contribuido de alguna forma a hacer realidad el abrazo zapatista a quienes buscan verdad y justicia”, espeta el vocero zapatista, al tiempo que hombres, mujeres y niños escuchan atentamente, unos bajo la sombra del auditorio multiusos y otros bajo el sol de este caluroso verano. Se trata de un proceso no sólo de intercambio de experiencias artísticas, sino que fundamentalmente de un proceso que se encarga de continuar reforzando la politización de mujeres y hombres jóvenes.

El tiempo en esta comunidad rebelde se sucede a través de un tiempo-otro que no es el capitalista. En el espacio de la celebración nocturna y el disfrute, el tema de cada reunión vespertina que el *subcomandante Moisés* destaca: “el común y la no propiedad”. Y es que en esta región que era parte de la franja finquera que se desplegaba hacia la Selva Lacandona hasta entrada ya la década de 1970, existían familias ladinas de la oligarquía terrateniente que habían establecido sus fincas con trabajo explotado de peones acasillados: Kanter Urrutia, Castellanos Domínguez, Aguilar y Solórzano, por mencionar sólo unas cuantas. De ahí que la zona aledaña a este caracol zapatista es tierra recuperada gracias a la rebelión indígena de 1994.

Y es que el proceso de expansión del capital neoliberal con la modificación del artículo 27 constitucional en 1991 del gobierno de Carlos Salinas de Gortari para la compra-venta de la tierra “nos ha individualizado”, y por eso ahora —expresa Moisés— nosotros nos vamos por “el común y la no propiedad”. En dichos procesos de mercantilización de la tierra e incluso por la penetración de los partidos políticos y sus proyectos clientelares, “la tierra está pedaceada, algo que hace 50 años era en común, el potrero comunal, el común cafetal”, expresó el jefe rebelde.

La estrategia, para el vocero rebelde de origen tseltal, destaca en continuar el diálogo con indígenas de otros partidos políticos (PRI, Verde Ecologista, Morena) pues cuando es

necesario defender la tierra por alguna invasión, “sí se unen”. De ahí, el trabajo político a profundizar en las regiones diversas de la geografía de Los Altos y Selva Lacandona supone regresar a esas costumbres en común de las poblaciones campesinas e indígenas.

Se trata de un esfuerzo de largo aliento. Como comenta Moisés, “este proyecto es como de un niño de un año” con respecto a los 118 años en los que el esfuerzo de autonomía indígena intenta consolidarse ante las embestidas de un capitalismo salvaje que continúa bajo la expansión neoliberal con la forma también del crimen organizado, la trata de migrantes y del narcotráfico. Es indudablemente un esfuerzo que no traerá resultados en el corto plazo, pero que promete un salto en la consciencia y práctica de una cultura política que privilegia la vida sobre la mercancía y el mercado capitalista.

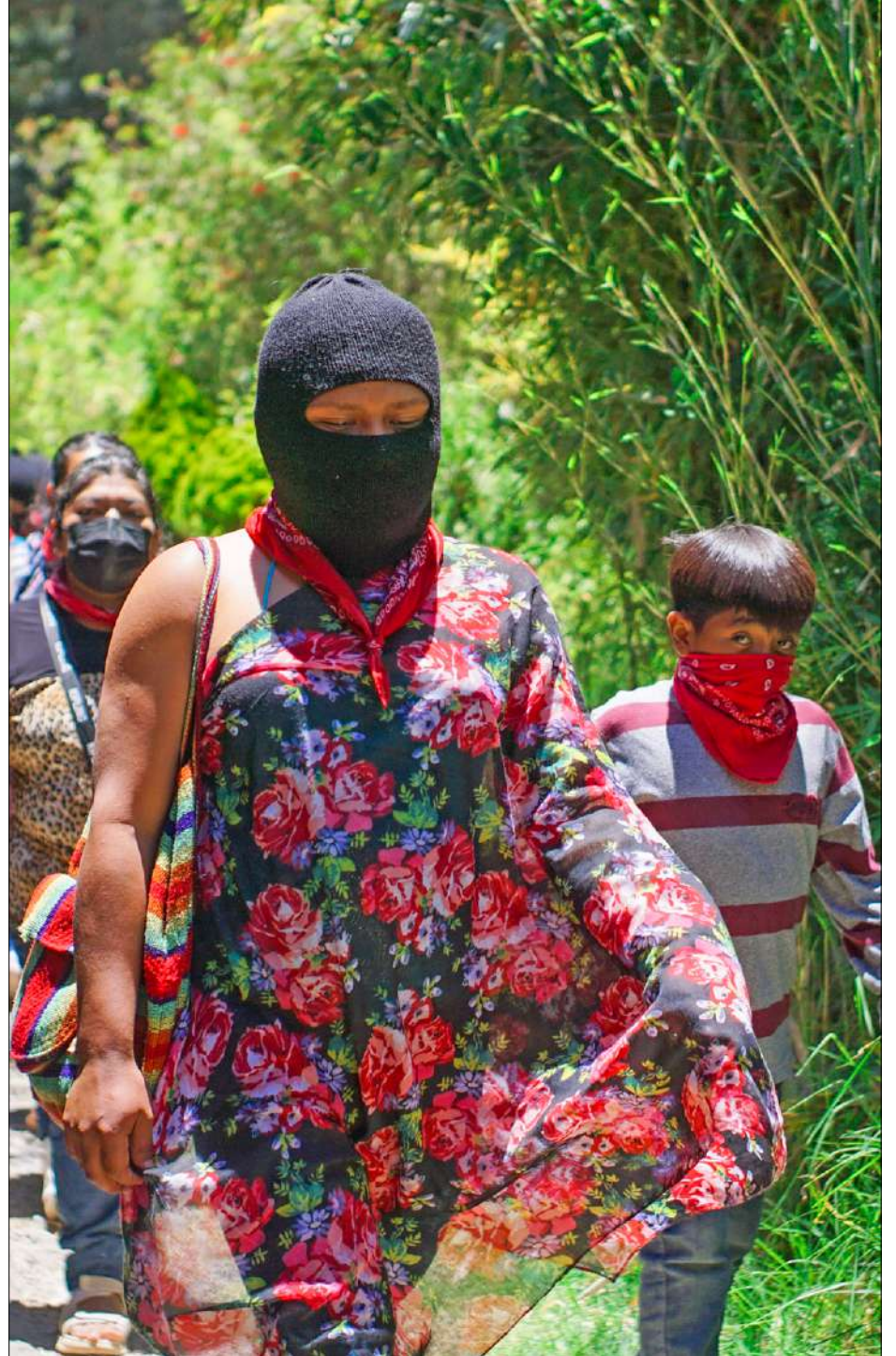
Pero los primeros frutos ya están comenzando a crecer: si en las últimas dos décadas, hombres y mujeres de Chiapas han salido a trabajar a otras regiones e incluso emigraron a Estados Unidos, “algunos de los que se han dejado la lucha, hoy se están regresando por el común, se salieron, dieron la vuelta a caminar pensando que se puede hacer y volvieron a caer. Aunque te resignas, no hay para donde. O luchas o te huyes”.

Este movimiento zapatista que ahora desplegará la “Gira por la Vida-Capítulo México” y que hace resonancia a ese recorrido que entre junio y septiembre de 2021 hizo viajar a dos delegaciones zapatistas por varios países de Europa, recuerda que el movimiento social con mayor legitimidad y cuya exigencia de justicia por los más de 135 mil desaparecidos sigue siendo una herida abierta y dolorosa a lo largo y ancho no sólo de miles de familias mexicanas, sino también centroamericanas. El viaje de las y los delegados mayas zapatistas al corazón político de México representa —como lo fue la visita del Delegado Zero (*subcomandante Marcos*) hace 20 años— una importante oportunidad para escuchar el grito de dignidad de Buscadoras y Buscadores a quienes les han arrebatado algún ser querido en las casi infinitas geografías de los dolores y las resistencias ■

EL EZLN CONVOCA NUEVAMENTE A LA RESISTENCIA POR EL ARTE

FOTOS: XOLOTL

Imágenes del Encuentro de Arte, Resistencia y Rebeldía,
ResignaArte u OrganizArte, en Los Altos de Chiapas,
agosto de 2026.





Templo de Quetzalcóatl, Teotihuacán. Foto: Mario Olarte

EL ESTADO NO DEBE CONVERTIRSE EN DUEÑO, ADMINISTRADOR NI INTÉRPRETE DE NUESTRA CULTURA

MARÍA ELIZABETH GARCÍA MORALES

página
fornal

La identidad cultural pertenece a los pueblos y comunidades, no al Estado. El gobierno debe garantizar derechos, no dirigir la vida cultural de los pueblos. La libre determinación y autonomía deben ser reales y no solamente conceptos escritos en la ley.

Las autoridades indígenas y comunitarias tienen la capacidad efectiva para decidir sobre sus formas de organización, patrimonio cultural, conocimientos tradicionales, lugares sagrados, ceremonias, símbolos, lengua y memoria histórica.

Ninguna institución gubernamental debe apropiarse, registrar, utilizar, comercializar, modificar o difundir expresiones culturales comunitarias sin autorización de la propia comunidad.

El reconocimiento de los pueblos no debe significar que el Estado determine desde fuera quiénes somos, cómo debemos organizarnos o qué elementos de nuestra cultura son "válidos".

No a la consulta. Debe respetar las decisiones de cada pueblo y comunidad, no reducirse a una validación de una iniciativa previamente elaborada por el gobierno.

Esto es especialmente importante porque el propio marco constitucional reciente reconoce a pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas como sujetos de derecho público, con personalidad jurídica y patrimonio propio, y reconoce derechos de libre determinación, autonomía y consulta.

Nuestros derechos son reconocidos, porque ya lo merecemos por nuestras luchas en defensa del territorio. Pero también queremos dejar algo muy claro:

La cultura de los pueblos no pertenece al Estado.

El Estado mexicano no puede convertirse en administrador, propietario, intérprete o tutor de nuestras culturas, nuestras formas de organización, nuestra memoria histórica, nuestros conocimientos, nuestros símbolos, nuestros territorios y nuestros lugares sagrados.

La autonomía y la libre determinación no pueden quedarse solamente en palabras.

Si verdaderamente se reconoce a los pueblos y comunidades como sujetos de derecho público, entonces debe reconocerse también nuestra capacidad para decidir sobre nuestra propia vida colectiva, nuestra identidad y nuestro patrimonio cultural.

No queremos que una institución gubernamental decida por nosotros qué es nuestra cultura, cómo debe preservarse, quién puede utilizarla o cómo debe transmitirse.

Queremos que el Estado garantice nuestros derechos, no que se apropie de ellos.

Que ningún órgano del Estado podrá apropiarse, administrar o disponer de expresiones culturales, conocimientos tradicionales, símbolos, ceremonias, prácticas, lenguas, patrimonio comunitario o memoria histórica de los pueblos sin consentimiento de la comunidad correspondiente.

Que las comunidades tendrán derecho a decidir sobre el uso, protección, transmisión y difusión de su patrimonio cultural material e inmaterial.

Que la libre determinación deberá ejercerse sin tutela gubernamental y respetando las instituciones, autoridades, asambleas y formas propias de organización de cada pueblo y comunidad.

Que ningún programa, proyecto, reglamento o política pública podrá imponerse bajo el argumento de "preservar" la cultura si la propia comunidad no lo ha decidido.

Que el reconocimiento de los pueblos indígenas y afromexicanos debe significar igualdad de derechos, pero no uniformidad cultural. Cada pueblo tiene derecho a conservar su propia identidad, historia, organización y relación con su territorio.

Que la participación del Estado debe ser de garantía y respeto, y no de sustitución de las autoridades comunitarias.

Nuestra cultura no es una política pública.

Nuestra identidad no es propiedad del gobierno.

Nuestros conocimientos no son recursos para que una institución los administre.

Nuestra historia no puede ser reinterpretada desde las oficinas del Estado sin la participación y consentimiento de quienes la han heredado.

Queremos un Estado que respete a los pueblos, no un Estado que hable en nombre de los pueblos.

La verdadera autonomía significa que podamos decidir nosotros mismos.

Por eso participamos en esta consulta: no para entregar nuestra cultura al Estado, sino para exigir que la ley garantice que nuestra cultura, nuestra identidad, nuestra memoria y nuestras formas de vida permanezcan bajo la decisión de nuestros propios pueblos y comunidades.

Nada sobre nuestros pueblos sin nuestros pueblos.

La cultura se reconoce; no se apropia ■

Texto compartido por la autora en la página de Facebook *Suplemento Ojarasca*.