

■ **30 AÑOS DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA**

Gloria Muñoz entrevista a Carlos González

■ **DESDE QUE NACEMOS NOS TOCA
TRADUCIR NUESTRO MUNDO**

Edith Herrera (tu'un savi)

■ **LAS HERIDAS DEL GAS EN LAS CHOAPAS**

Paula Mónaco Felipe y Maxi Goldschmidt

■ **SENTIR LA TIERRA**

Suplemento mensual ■ número 354 ■ octubre 2026

Ojatarasca
La Jornada

37
ANIVERSARIO

Marcha por la eliminación
de la violencia hacia las
mujeres, CDMX, 2002,
de la exposición colectiva
*Movimientos sociales. 42 años de fotoperiodismo
en México.*
Foto: Alfredo Estrella

¿DÓNDE ESTÁN?

■ **ES MEDIO DÍA... ¿Y LOS HIJOS?**

Lamberto Roque Hernández

■ **UN POEMA Y TRES HAIKÚS**

Víctor Terán (diidxazá)

■ **BÁALCHE': FLORES, HOJAS, RAÍZ Y CORTEZA**

Pedro Uc Be (maya peninsular)

■ **LA SORPRESA DE REYES JACINTO /
WAA NTUU XA 'AAKLAN TI 'OKGSPÚLALHI REYES JACINTO**

Stakuumísiin Lucas (totonaku)

■ **LI TOJO XIMANA NGA SIKJAOLE / Y YO, AUN TE EXTRAÑO
TODAVÍA:**

Ruth Figueroa (mazateca)

■ **EL MILAGRO WIXÁRIKA EN ZACATECAS**

Guillermo Andrés Espinosa Rubio

■ **MAÍZ: TODOS LOS NOMBRES EL NOMBRE**

Hermann Bellinghausen

■ **GAZA: CIUDAD MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA**

Doha Kahlout (palestina)

■ **EL INDIIO PERMITIDO: DE LEYES,
CONSULTAS Y DERECHOS**

■ Juan Daniel Oliva Martínez y Elías Ángeles Hernández

■ Imelda Martínez Ortiz

■ Athenea Vitorin

■ Kajkoj Máximo Ba Tiul

■ **¿QUIÉN NOS ALIMENTARÁ SI A LOS JÓVENES
YA NO LES GUSTA SER CAMPESINOS?**

Andrés Hernández Juárez

■ **VOLVER AL SOLAR: LA REVOLUCIÓN DE LO PEQUEÑO**

Alejandro Ruiz

■ **NANDA J 'ÑÙ: LA PIEL DEL MUNDO MÈ'PHÀÀ**

Jalil Mosso Castrejón (Bègò Mosso)

■ **GRITOS DE CLARIDAD DEL SILENCIO CONTRA EL OLVIDO**

Ramón Vera-Herrera, sobre fotografía y luchas sociales

■ **POR HONDURAS, LUCHÁ COMO GARÍFUNA**

Melissa Cardoza

Sólo ella provee. Nada en el mundo existe sin la participación del suelo, sea maleza, cultivo, bosque, roca, arena, depósitos fósiles, tierra comunes y tierras raras. Cualquier ser o cosa. Ni el neo chip virtual de última generación existiría sin el concurso de la tierra.

La vida en las ciudades ha vuelto abstracta la experiencia en la materia esencial del suelo que lo nace todo. Avenidas, incontables colonias, edificios, mercados populares, fábricas, centros comerciales de alta gama, coches. Allí donde nadie es sin su cel a menos que ande por la calle de la amargura. La población consume comida sin saber de donde viene, y con frecuencia prefiere no saberlo.

¿Por qué, si es tan preciosa e indispensable, las manos que mueven el mundo y dominan la ley y la fuerza se empeñan en explotarla aún al costo de aniquilarla, para extraerle todo el dinero del mundo hasta dejarla exhausta? Matar la tierra es crimen impune y suicidio. La generalizada guerra moderna mata los suelos, el agua y el aire del planeta en general y de los pueblos agredidos en particular. Potentados mayores del minúsculo mundo multimillonario que habita en burbujas doradas, pues nada es mejor negocio que fabricar y vender armas, quienes hacen la guerra apilan cadáveres y ganancias. Y la tierra tiembla.

Ojarasca cumple 37 años abierta a ese sentir la tierra de los pueblos que la habitan y trabajan: originarios, campesinos, jornaleros de temporada en tierra ajena (pero tierra), defensores, guardias y ejércitos comunitarios. A los estudiosos de sus riquezas, los peligros, las luchas a que obligan su cuidado y su defensa: periodistas, activistas, organizaciones independientes, académicos. Al retrato de sus movimientos sociales y autonomías, sus rostros individuales. También de sus paisajes, fauna, vegetación y formidables vestigios de civilizaciones pasadas. A la palabra originaria que todavía sabe a hierba, a humo, a tierra.



Jorge Espinoza Venegas, del consejo ejidal de Tocuila, Texcoco e integrante del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, se introduce en una enorme grieta en los terrenos aledaños al inconcluso "Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México", a la poste desechado, 8 de Junio de 2021, de la exposición colectiva *Movimientos sociales. 42 años de fotoperiodismo en México*. Foto: Duilio Rodríguez

Hace 30 años, para nacer, el Congreso Nacional Indígena (CNI) recorrió el sur de México y llevó al centro la vibración directa de la insurrección indígena de Chiapas iniciada dos años antes. La comandanta Ramona, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, encarnó el significado profundo de estos pueblos y el territorio donde no dejan de vivir aunque los maten por defenderlo. Un lustro después, en 2001, el andar colectivo del sur hacia el centro político llevó a la capital la Marcha del Color de la Tierra, luego de una histórica asamblea del CNI en Nurío, Michoacán. No traía conotaciones etnicistas, tan sólo reivindicaba el derecho a tener en el cabello, los ojos y la piel los colores del suelo en un país y una cultura dominante que han privilegiado durante ya medio milenio los colores del cielo y el color del dinero.

El que nazca y el que muera pertenecerá a la tierra. De ella viene, de ella come, en ella ama y sufre, por ella resiste, bajo ella descansa y se disuelve. Se le ofrecen fiestas, sacrificios, ceremonias graves para peticiones vitales.

Las mujeres que buscan lo hacen en la tierra. Las que localizan. Por milenios lo han hecho los que aran, los y las que marchan, se rebelan, determinar por sí mismos los des-

tinios comunitarios y regionales. Los que pastorean o patean un balón en los llanos, corren descalzos por las sierras, trotan libres en reñidas parejeras. Los voladores totonacas y tenek descienden como ángeles, como águilas. Quienes moldean con su barro cazuelas, ollas y comales. Roturan con bueyes, abren con la coa, podan con el machete.

El Suplemento Ojarasca en La Jornada intenta ser recipiente y foro para quienes sienten la tierra donde viven, comparten aquí su palabra, sus reclamos, sus historias, sus creaciones, y nos guían por las veredas. De su mano sentimos la tierra.

Aquí transitan voces y asuntos de los pueblos originarios, llámense indígenas, de toda América: la Araucanía, la Amazonía, las cordilleras andinas, las montañas mayas de Guatemala, las dispersadas naciones nativas y aborígenes de Estados Unidos y Canadá, y sobre todo los numerosos pueblos de México. Gracias a centenares de colaboradores por escrito y gráficos, este suplemento en línea (signo de los tiempos) lleva casi cuatro décadas acompañando a los hijos de la tierra, aprendiendo de ellos raíz y fruto. Como dicen los arrieros, por el camino andamos y seguimos ■

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

ES MEDIO DÍA... Y LOS HIJOS, ¿DÓNDE ESTÁN?

LAMBERTO ROQUE HERNÁNDEZ

Los medios días son los más callados. Especialmente durante la cuaresma. Días ardientes. Cuando el sol está en el centro del cielo, es "la mera hora mala". Dicen. A esa hora ni las cigarras cantan. Se duermen y ni cuenta se dan de que, al quedarse adheridas a los guamuches, se secan. Renacerán cuando empiecen a llamar las lluvias. Si es que así es. A esa hora del día es cuando los rayos del sol atraviesan el agua de los pozos, y se puede ver el fondo. Cementerio de cubetas caídas. De cántaros que naufragaron cuando fueron mal atados por el acarreador de agua. Espejos perdidos.

Es hora de buscar en los pozos abandonados los cuerpos de los desaparecidos.

Al medio día, suena el *Dios Nunca Muere* en la estación de radio, el himno de los muertos. Canción de cuna de los oaxaqueños. Marcha *post mortem*. Y dicen que, a esa hora, en los campos de San Martín Tilcajete deambula la Matlatxihuatl, deidad antiquísima que rastrea amores furtivos. ¿Busca a sus hijos? Busca a hombres que van a pastar su ganado al campo. A los que van por leña. A los borrachos que se pierden y se duermen de más. "Si te duermes te lleva la cosa mala". Dicen. ¿Y quién no se va a dormir con esos calorones?

Al medio día, la mujer milenaria que ha convivido con el imaginario oaxaqueño por siglos sale del panteón de las deidades zapotecas y se aparece a los que tienen la virtud de mirarla personificada. Es muy hermosa. Dicen. Camina por los campos del pueblo. Se pasea por el antiguo palenque. Donde anteriormente se hacía el mezcal. La han visto por los mogotes, en donde están aún enterrados los vestigios de la cultura zapoteca. Dicen. Se ha aparecido por las barrancas coloradas. Un día, dicen que estaba sentada debajo del árbol del Perú en la vieja estación del tren. Hasta por donde estaba el antiguo corral de vacas, en el cual los antiguos hacendados encerraban su ganado, dicen que se ha aparecido.

A esa hora las madres buscadoras también quieren encontrar a sus hijos perdidos.

Cuentan que la Matlatxihuatl contonea su cuerpo delineado, como si hubiera sido labrado por los artesanos en madera de copal. Su largo vestido blanco ondea como un resplandor transparente. La enmarca el espejismo creado por la reverberación del calor. Dicen que por siglos ha habitado en una cueva ubicada en el cerro conocido como *María Sánchez*.

Una vez que encuentra a su bello durmiente, con suaves caricias los despierta. Después, conscientes o no, los enamora con sus gracias y belleza de mujer blanca y hermosa. Les endulza el oído con palabras embarradas de ternura. Les ofrece su piel, la miel de sus labios. Los arrulla. Los amamanta. Les domina. Los eleva del suelo hasta el cielo. Los coge.

Tomados de la mano, los encamina hasta el fondo de los carrizales para hacerles el amor. Los enloquece de pasión. Los hace caer en las profundidades de un abismo iluminado por una luz amarilla, color de las flores del día de los muertos. Les chupa el alma. Y les hace explotar dentro de sus entrañas. *La vida dura lo que dura el placer*. Los deja oliendo a mezcal. A humo de copal. A leche materna. Los deja naufragando en un espacio sin tiempo y sin razón.

Una vez terminado el acto, la mujer del medio día se aleja cojeando. Se va caminando raro. Si se le mira con atención, uno de sus pies se ha transmutado en pata de guajolote. El encanto se interrumpe por el cantar de los *chogones*. Y ella no ha encontrado el amor verdadero para así sacudirse esa maldición de esa pata de animal.

De ese día en adelante, los que han sido amantes y amantados por Matlatxihuatl deambularán por la vida con una gran sonrisa. Vividos. Idos del mundo. Satisfechos. Dejarán de hablar. Ya no tiene ningún caso. Con la cabeza a medio agachar, buscarán a su amor perdido por las calles del pueblo. *Buscarán a sus hijos*. Bailarán solos en las calendas. Se vestirán como *ella* en el carnaval de febrero. En las fiestas patronales en la misa del medio día, desde un rincón de la iglesia, murmurarán rezos en una lengua que nada más ellos conocen.

Con el paso del tiempo, en el silencio de la meritita hora mala, se sentirán vivos al recordar el cantar de los *chogones*, esos pájaros cómplices del infortunio.

Y las madres siguen buscando a sus hijos perdidos ■



Familiares de Cassandra Isabel Arias Torres rodean una fotografía de la joven desaparecida el 17 de diciembre de 2022 en Berriozábal, Chiapas. Su madre, Isabel Torres, forma parte de un colectivo de familias. Abril de 2024, de la exposición colectiva *Movimientos sociales. 42 años de fotoperiodismo en México*. Foto: Gabriela Sanabria.

LAS HERIDAS DEL GAS

SIGUEN DAÑOS, AFECTACIONES Y PREOCUPACIÓN A 6 MESES DEL INCENDIO EN EL POZO KREM-1



Una de las 27 vacas muertas del terreno contiguo al pozo Krem 1. En otras parcelas también se encontraron decenas de animales muertos. Fotos: Pablo E. Piovano, 12 y 13 de julio de 2026



María Alegría Palma, 63 años, ejido Ignacio López Rayón. “Cae ‘la sal’ y destruye todo. Se mueren los animales, los frutales, la siembra de maíz se acabó. A mí nunca me agarraba gripa y ahora estoy con gripa desde marzo. Pemex dice que el aire no está contaminado pero esto es la peste”.

**MAXI GOLDSCHMIDT y
PAULA MÓNACO FELIPE**

Las Choapas, Veracruz. Un olor que, al respirarlo, era “amargo en la garganta, quedaba uno como ronco”, dice Mariano Gómez Pérez y Cris Cabañas completa: “la resequedad en la garganta, dolor en la garganta... era como si por dentro se pelara”.

“Un ardor como a chile, una irritación en los ojos y a veces un poquito como olor a huevo podrido, a aceite quemado”, describe Marcos Palma Torres. Y Reyna Torres: “en esos días que el humo corría, yo sentía como una bola de chile en mi nariz. La garganta no se aguantaba, ¡un ardor por todo el cuerpo! Y todos nos enfermábamos de calentura, gripa y tos”.

En la escuela “se movían las ventanas”, recuerda Clemente Pardo, de 14 años. “Eran las ventanas que estaban vibrando, como un tipo de temblor [...] y las maestras no querían dar clases ya por el olor que dicen que les llegaba”. Su padre, con el mismo nombre y apellido, dice que “los niños fueron los más afectados. Sus pulmones de ellos no están tan desarrollados como los de uno, ellos tenían dolor de garganta, gripe, diarrea, vómito, se sentían muy mal”.

Los días de humo que mencionan fueron aquellos que transcurrieron a partir del 5 de marzo —y hasta el 2 de agosto— en una extensa zona rural del municipio Las Choapas, Veracruz.

Cuando estalló el pozo exploratorio de gas Krem-1, propiedad de Petróleos Mexicanos (Pemex), “se escuchó que tronaba algo. Tronó como cinco o seis veces”, recuerda Guadalupe Pérez Gómez y Marcos Palma Torres apunta: “un estruendo muy fuerte. De buenas a primeras toda esta parte se empezó a ver claritita, donde la alumbrada salió. El cerro, volteabas a mirar el cerro y se veía todo: se pareció como cuando está la luna llena, claritito todo”.

Tanto era el fuego que “ya no se oscurecía, todo estaba clarito. Como que había luna pero no había luna”, sigue Guadalupe, “ya no se oscurecía. Así estuvo. Tardó meses así”.

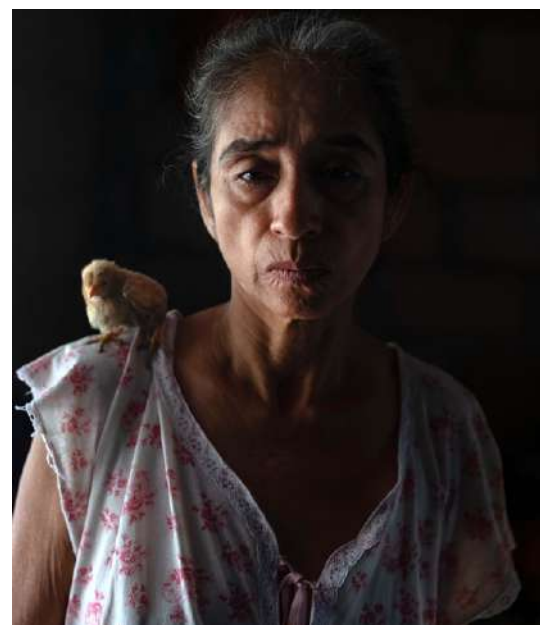
El pozo estuvo quemándose por 150 días. Una situación que Pemex calificó como “accidente” y que siempre dijo estaba “bajo control”. Fueron casi cinco meses durante los cuales el pozo lanzó llamaradas, vapores y gases. Al menos 45 comunidades reportaron afectaciones pero aún es indeterminado el número de personas expuestas a emisiones de las cuales todavía no existe información oficial, pero basta con recorrer la zona alrededor del pozo para encontrar la destrucción. En comunidades como Las Cruces, Constitución Mexicana, La Guadalupe, Ignacio López Rayón y Nacimiento la muerte está a la vista: vacas muertas, el cuero adherido a los huesos; secas como kilómetros de pasto y árboles ya negros. La imagen aérea estremece: una mancha amarilla ocupa gran parte de un cerro gigante. Un cerro que fue verde, tupido de naturaleza, y se fue secando, muriendo como si hubiera ocurrido un incendio. El fuego —llamaradas de más de 50 metros— del pozo fuera de control iluminaba la noche de los ejidos cercanos.

Lo que mató el Krem-1. En algunos lugares la tierra reverdece pero los frutos quedaron arruinados. Los hay secos, quemados, podridos.

Los habitantes dicen que el fuego del Krem-1 no fue lo peor sino el humo, lo que llaman “la peste”, cuando nubes blancuecinas bajaban a los poblados. Era peor aún cuando llovía. Esas nubes contaminantes, que en lugar de desarmarse en el cielo se esparcían por casas y campos.

Todos coinciden en que del cielo caían sustancias que identifican como “aceite”, que quedaba flotando sobre el agua, y “sal”, que aniquilaba las cosechas.

“Empezó a caer la sal, el aceite, y empezó a afectar”, dice Marcos Palma Torres, “a matar los sembradíos, lo que es el maíz, lo que es la siembra, las flores de mi mamá. Se empeza-



Reyna Torres Sánchez vive en Ignacio López Rayón, a unos 3 kilómetros del pozo y es uno de los ejidos más afectados. “Se me murieron 60 pollos, y todos los pájaros aparecen muertos. Los peces también. El agua era clarita acá y ahora lleva un aceite encima”.

ron a morir las gallinas, los animales pequeños. Las vacas empezaron a flaquear porque lo que comen es pasto [...] Todo empezó a sufrir”.

El recuento de daños es grande: en cada casa hay pérdidas.

Reyna Torres Sánchez cuenta que tenía entre 80 y 100 gallinas pero sólo le quedaron 15, las demás murieron, igual que algunos borregos y una marranita. A Edgar Ulises González se le murieron 27 vacas: “¿De qué? Se desconoce. Nomás las encontraba ya muertas o ya agonizando para morir, ya echadas, ya no se paraban”. Igual ocurrió con las mojarrras que criaba la familia de Laura Lorena, “de repente un día amanecieron todas en el agua hacia arriba porque pues se murieron, no aguantaron el aceite y la sal que les caía día y noche. Todo se acabó pues”.

Mariano Gómez Pérez avanza con pasos lentos entre las plantas que ha cultivado por años. En chol, su lengua originaria, dice “así como el plátano, no me siento contento porque no va a haber cosecha”. Su esposa y él lo perdieron todo: una pequeña milpa, plátanos, papayas y las 350 matas de piña que ya no maduraron o se ven quemadas. También el chile que en general es su principal ingreso: “ahí es donde siempre sacamos billete, el kilo está a 480 el kilo. Ahí no pudimos cosechar nada, ¿cuántos kilos sacamos? Dos kilos”.

Y el agua se contaminó también. “Dejábamos los baldes de agua ahí afuera y amanecían con aceite por encima. El río bajaba aceite, podría decir. Entonces ¿cómo decían que no está contaminada si lo estamos viendo?”, dice Marcos Palma Torres. De este río —río Playas— dependen unas 30 comunidades, sólo de este municipio y zona cercana, explican los habitantes. Y eso significa alrededor de ocho mil personas.

Promesas de Pemex, incertidumbre del futuro.

Desde el primero y hasta el último de los 150 días que duró el incendio, Pemex minimizó la situación. En un boletín publicado a tres meses del inicio del hecho, la empresa dijo haber analizado la calidad del aire y encontrar que “las concentraciones de contaminantes atmosféricos no superan los límites permisibles establecidos en la normatividad vigente, por lo que, al momento, no se identifican riesgos ni afectaciones a la salud de la población”.

En contraste, un [reporte](#) de la organización CartoCrítica con datos recabados entre marzo y julio, es decir aún antes de que el incendio en el Krem-1 fuera controlado, indicó que “el siniestro ha quemado unos 252 millones de m³ de gas —alrededor de 500 mil toneladas de CO₂—”, lo cual implica liberar “aproximadamente 500 mil toneladas de dióxido de carbono (CO₂). Sumado el efecto del metano que escapó sin quemarse [...] comparable a las emisiones anuales de unos 135 mil automóviles”.

Aun sin ofrecer datos oficiales de emisiones, la paraestatal petrolera mexicana reconoció públicamente su responsabilidad y prometió enviar ayuda a la zona. Después prometió resarcir daños. Pero nada de eso se ha cumplido a cabalidad, dicen los habitantes.

En diferentes comunidades cuentan que llegaron misio- nes médicas mal equipadas. “Casi no contaban con el medicamento que uno necesitaba. [...] En una ocasión no trajeron medicamento, no traían nada, solamente nos daban las recetas y había que surtirlos. La siguiente ocasión que vinieron ya parece que vinieron un poquito más preparadas, con medicamento”, dice Laura Lorena y Natividad Zapata precisa que “no- más traían paracetamol y naproxeno y estudios ahí que nunca te dieron el resultado. Sí, a algunos le estuvieron haciendo análisis de sangre al último pero hasta ahorita no se ha sabido”.

De la reparación económica de los daños tampoco hay noticias, todavía no han recibido los apoyos prometidos por Pemex.

Juan Diego Ayala es quizás la autoridad local que más conoce de la situación y la que más cerca ha estado de las personas afectadas. Es director de gobernación del municipio de Las Choapas. Ahora se enfoca en cuantificar: recorre la zona para determinar quiénes, cuántos, y en qué medida son afectados.

“Directamente de los que se han censado, casa por casa, son 5 mil 600. Ya se les visitó y estamos recabando su documentación. Eso quiere decir que son los directos afectados, que tienen pastizales quemados, que su agua no sirve, etcétera, etcétera”, dice antes de pasar a otro aspecto que claramente está fuera de su alcance pero le preocupa: “la afectación en aire, porque corre el aire, es muchísimo más. Tenemos comunidades a una hora del pozo y están afectadas por el aire. [Son] como treinta y tantas mil personas en los alrededores”.

El 3 de agosto, Pemex declaró completamente concluido el siniestro. Sin embargo, basta con recorrer el lugar para constatar que un mes más tarde las declaraciones no resultan sólidas, que la tranquilidad no se puede decretar. Cerros quemados, animales muertos, cosechas perdidas y un ecosistema completamente afectado. También resfrios y gripes que parecen eternos, que no se quitan, más la preocupación por el futuro.

“Ahora ya no se siente, ya no se sienten los olores pero sí mucha gente está enferma por eso. Porque han respirado tantos gases que echó. No sabemos la dimensión de esto pero pues hizo mucho daño”, dice Angélica Cabañas Hernández. Y Clemente Pardo: “esto va a dejar secuelas y necesitamos de médicos aquí en la zona. Un médico de planta, medicina para aquí para la comunidad, porque no sabemos qué nos trajo el pozo, qué tipo de materiales nos dejó en los pulmones, enfermedades”.

A 6 meses del inicio del accidente, el tema no parece estar del todo solucionado. Hay daños como también incertidumbre que preocupa.

¿Cómo se afectará, a largo plazo, la salud de las personas expuestas por 5 meses a sustancias no identificadas aún?

¿Qué secuelas tendrán estas cerca de 30 mil personas que respiraron lo que lanzaba el Krem-1? ¿Seguirán sin dar frutos los árboles en la próxima temporada? ¿Cuándo será seguro consumir nuevamente las cosechas, el agua, la carne, la leche? ¿Qué riesgos implica consumirlas ahora? ¿Qué medidas de remediación se pueden tomar ante una situación sanitaria tan grave? ■

Texto y edición: Maxi Goldschmidt y Paula Mónaco Felipe

Registro audiovisual: Miguel Tovar

Edición audiovisual: Armando de la Cruz

Con el apoyo de: Earthworks

Conexiones Climáticas

Nuestro futuro, nuestra energía



Cruz Pérez es atendida por un médico particular, en la comunidad Ignacio López Rayón. “El pozo comenzó a zumbar y zumbar. El olor no se soporta. Hace unos días me empezó a faltar la respiración y sentí que me moría”.

El pozo Krem-1 está descontrolado y arde desde hace más de 130 días (4 meses).





Solar con casa maya, meliponario, baños secos, sistema de captación de lluvia, taller de carpintería y una cocina, en Sinanché, Yucatán. Foto: Alejandro Ruiz

VOLVER AL SOLAR: LA REVOLUCIÓN DE LO PEQUEÑO

ALEJANDRO RUIZ

Ángel Ku y Valiana Aguilar fundaron en Sinanché, Yucatán, el colectivo Suumil Móokt'aan. Su apuesta: regenerar la tierra, la memoria y la vida comunitaria desde lo cotidiano. Esta es su historia.

Sinanché, Yucatán. Ángel Ku creció escuchando que para ser alguien en la vida había que salir del pueblo. Valiana Aguilar también. Ambos lo hicieron: dejaron sus comunidades en Yucatán, entraron a la universidad, buscaron respuestas en el activismo, en las ONGs, en la ciudad. Pero algo se rompió en el camino. Las instituciones les prometieron transformación y les entregaron burocracia; las organizaciones les hablaron de justicia y reprodujeron las mismas lógicas de poder que decían combatir. Desencantados, se preguntaron: ¿dónde se puede construir una alternativa de vida? La respuesta no estaba en la ciudad ni en los grandes relatos revolucionarios. Estaba en casa.

Hoy, Ángel y Valiana viven en Sinanché, un pueblo pequeño de Yucatán, y coordinan Suumil Móokt'aan, un colectivo

que en su nombre lleva su intención: suumil es la sogá; móokt'aan, la reunión de la palabra. Anudar la palabra, amarar la memoria.

Juntos han levantado un solar con casa maya, meliponario, baños secos, cisterna de captación de agua de lluvia, taller de carpintería y una cocina que es el corazón del espacio. También trabajan una parcela donde, tras varios fracasos, lograron cosechar maíz con un método que imita al monte: la agricultura sintrópica. No se consideran héroes ni iluminados. Sólo dos personas que decidieron regresar al pueblo, y eso ya es de por sí heroico.

En esta conversación, Ángel y Valiana hablan del desencanto con las instituciones, de la memoria de las abuelas, del dolor histórico del henequén, de la relación con los animales del monte y de una pregunta que los desvela: ¿qué condiciones hacen falta para que las y los jóvenes no tengan que irse para ser alguien? Porque, como dice Valiana, “tenemos que apostar a quedarnos en nuestros pueblos, a hacer comunidad”.

—¿Cómo nace Suumil Móokt'aan?

—Nosotros vivimos cinco años en Oaxaca. Salimos de nuestras comunidades para estudiar, como tantas y tantos. Pero en Oaxaca conocimos otras formas de organización, de

cuidado del agua, de la tierra. Y en algún momento empezamos a preguntarnos qué pasaría cuando regresáramos a Yucatán. Porque sabíamos que no era un viaje para siempre. Ahí empezamos a vislumbrar lo que queríamos replicar: ecotecnologías, rescate de la cocina tradicional maya, el solar.

—Cuando regresamos en 2019, llegó el Covid. Nos frenó lo que queríamos hacer: platicar con las abuelas y abuelos sobre el solar. En 2020 hicimos talleres de medicina tradicional. Y en esos talleres, cuando preguntábamos de dónde salían las hierbas, la gente decía: “Ah, pues de los solares”. Así empezó a tomar forma todo.

—Ustedes no sólo regresaron al pueblo, sino que apostaron por regenerar la tierra. ¿Cómo llegaron a eso?

—Al principio queríamos producir nuestra comida. Comer lo que sembramos. Pero pronto entendimos que el solar no alcanzaba para todo. Dentro de la historia del solar siempre hubo una extensión: la parcela. En el solar están las gallinas, las hierbas, los árboles; en la parcela se siembra el maíz, el frijol, la calabaza. Nos dimos cuenta de que estábamos incompletos. Necesitábamos una parcela.

—Conseguir tierra no fue fácil. Aquí en Sinanché hay como 400 ejidatarios, pero la tierra ejidal no se puede vender. Un amigo, de los que participaron en los primeros talleres, nos

ofreció un pedazo prestado. “De aquí a aquí pueden trabajar”, nos dijo. “Lo que salga es de ustedes”. Y sembramos.

—El primer año llegaron los tejones y acabaron con todo. El maíz ya se había dado, y se lo comieron. Dijimos: ni modos, no hay muchas milpas alrededor y los animales atacan la única que hay. Hay que aguantar. El segundo año volvimos a intentarlo. Y ahí fue donde vimos que algo más profundo estaba pasando. El maíz crecía, pero no tenía mazorca. O tenía mazorca, pero sin granos. La tierra no producía.

—Ahí empezamos a preguntarnos: ¿por qué? Los compañeros nos decían: “Le faltan nutrientes, le falta esto, le falta lo otro”. Pero la pregunta se fue haciendo más grande. Porque una cosa es que a la tierra le falten nutrientes, y otra es preguntarse por qué le faltan. ¿Cuál es la historia de este suelo?

—El suelo nos estaba hablando. Teníamos que escuchar qué nos decía. Y lo que nos decía era una historia de despojo. En Sinanché había como 17 haciendas. Nuestros abuelos todavía recuerdan lo que era vivir ahí: cortar penca de henequén, que les pagaran con alcohol, que hubiera violencia dentro de la familia. El monocultivo del henequén no es tradición. Fue una imposición. Y lo que le hizo al suelo es lo mismo que le hizo a la comunidad. Lo secó, lo desgastó, lo dejó sin vida.

—Eso nos partió la cabeza. Porque entendimos que no podíamos hacer la milpa tradicional, aunque quisiéramos. No era un problema de semillas, ni de técnica ancestral, ni de ganas. Era un problema de suelo erosionado. Y si el suelo está herido, la milpa tradicional no alcanza. Necesitábamos otras respuestas.

—¿Y cómo se sana un suelo herido?

—Conocimos a unos compañeros, Arno, Daniela y Eugenio, que viven en Sotuta. Ellos trabajan agricultura sintrópica. Nos dijeron que en un cuarto de hectárea cosecharon una tonelada de tomate. Nosotros no les creímos. Dijimos: “Ah, nos interesa”, pero no les creímos. Hasta que lo vimos. Hasta que la señora dueña del terreno nos dijo: “Sí, una tonelada cosechamos”. Y entonces dijimos: “A ver, explíquennos”.

—La sintropía lo que hace es imitar al monte. No pelear contra él. Se siembra con mucha diversidad en poco espacio: árboles frutales, árnica, zacate, gandul, plátanos, y entre ellos el maíz. Se poda constantemente, y esa poda se queda en el suelo, como un acolchado que va haciendo composta. Es decir: estás regenerando la tierra al mismo tiempo que cultivas. No la estás extrayendo, la estás construyendo.

—En Yucatán todo es piedra. No hay tierra. Entonces nosotros no sólo cultivamos, construimos suelo. Y ése es un acto de sanación. Porque lo mismo que le hicieron las haciendas al suelo se lo hicieron a la comunidad. Si sanamos el suelo, también sanamos nuestra historia.

—¿Y funcionó?

—Sí. En 2024 hicimos un taller de sintropía y sembramos un cuarto de hectárea con este sistema. Y por primera vez cosechamos maíz. Y no sólo maíz: frijol, gandul, plátano. Fue muy fuerte para nosotros. Porque nunca habíamos cosechado elote. Siempre se lo comían los animales. Y ahora la diversidad misma cuidó el sistema. Los tejones pasaban por ahí, comían en las orillas, pero nos dejaron cosechar. El monte se cuida solo cuando lo dejas ser.

—Ustedes son jóvenes. Pero hay generaciones aún más jóvenes que siguen escuchando el discurso de que hay que irse para ser alguien. ¿Por qué creen que sigue pasando?

—Es una pregunta difícil. Pero yo pienso que hay condiciones sistémicas que están expulsando a los jóvenes. No es culpa de ellos. Tampoco creo que salir del pueblo sea algo malo en sí mismo. El problema es que no hemos podido generar condiciones para que quedarse también sea una opción digna.

—Aquí en Sinanché no hay universidades. No hay ninguna cerca. Los jóvenes que quieren estudiar se tienen que ir. Y si no estudian, ¿qué opciones tienen? La pesca industrial, que es irse en barcos por meses y que el pescado no es para ellos,

sino para la agroindustria. O la albañilería en los proyectos turísticos del puerto, mal pagada, con condiciones de drogas y alcoholismo. O irse. Son muy pocas opciones.

—Además está el problema del acceso a la tierra. Los jóvenes no tienen tierra. No hay seguridad sobre la tierra. Y si no hay tierra, ¿cómo vas a imaginar un proyecto de vida en la comunidad?

—Nosotros mismos nos fuimos. Y cuando regresamos, nos dimos cuenta de todo lo que habíamos perdido en el camino. Yo no sabía hacer milpa como mis abuelos. No sabía tanto de plantas medicinales como mi abuela. Mi bisabuela era sobadora, sanaba con las manos, y nadie en mi familia volvió a aprender. Ese conocimiento se fue porque nos dijeron que lo mejor para nosotros era irnos. Y nos lo creímos.

—¿Entonces qué hacer? ¿Cómo se combate esa narrativa?

—Nosotros pensamos que no se trata de echarle la culpa a los jóvenes. Se trata de generar condiciones. Y una de las cosas que estamos haciendo es tejer una red nacional de organizaciones que están trabajando procesos de aprendizaje desde el territorio. Queremos crear una especie de licenciatura, un diplomado, como le queramos llamar, para que los jóvenes que quieran estudiar no tengan que irse. Que puedan aprender de la milpa, de la carpintería, de la herrería, de la agroecología, de la casa maya, sin salir de su comunidad.

—La idea no es encerrarlos en el pueblo. No queremos que sea una cárcel. Queremos que puedan viajar, conocer otros espacios, otros proyectos, y que eso los haga amar más su territorio. Porque salir también puede ser una forma de reencontrarse. Pero que no sea la única opción. Que si quieren quedarse, haya condiciones para quedarse.

—Y si necesitan un certificado, pues que lo tengan. Para mí un papel ya no significa nada. Pero hay personas para las que sí importa. Y si esa es la condición, pues hay que darla. Que el territorio sea el maestro, y que el papel avale eso.

—Queremos cambiar la narrativa de que para ser alguien en la vida hay que irse del pueblo. Tenemos que apostar a quedarnos en nuestros pueblos, a hacer comunidad. Nos costó muchos años entenderlo. Y queremos que las nuevas generaciones no tengan que pasar por eso.

—¿Qué es lo que hay hoy en el solar de Suumil Móokt’aan?

—Hay una palapa para talleres, sanitarios secos, cisterna de captación de agua de lluvia, un meliponario, corrales, taller de carpintería y herrería. Y la cocina, que es donde pasamos más tiempo. Ahí fermentamos. Hacemos chucrut, kombucha, salsas, deshidratamos tomate. Porque cuando cosechas 100 kilos de tomate, no los quieres mal vender. Los transformas. Tienes salsa para seis meses, para un año.

—También construimos la casa maya. Aquí la casa maya fue estigmatizada como cosa de pobres. Y ahora los centros turísticos la quieren para los turistas. A nosotros nos niegan el acceso al manglar para sacar madera, pero si tienes dinero, puedes pagar. Son contradicciones que nos duelen. Por eso la casa maya también es un acto político.

—¿Qué le dirían a alguien que lea esta entrevista?

—Que confíen en sus propias capacidades. Nos bastó una generación para que nos hicieran creer que no podemos hacer cosas. Pero podemos. Aprender a construir una casa, sembrar, fermentar. Nadie te lo tiene que avalar. Puedes aprender con otras y con otros. La esperanza no es esperar al gobierno. Es sembrar una semilla, comer con tus amigos, construir un baño seco.

—Que la amistad sea política. Que comer juntos sea revolucionario. Que no lo hacemos solos. Solos no se puede. Hay que tejerse con otros y otras. Y hay que escuchar al monte, a la tierra, a los animales. Ellos también nos están diciendo algo ■

Valiana Aguilar y Ángel Ku en el solar Suumil Móokt’aan. Sinanché, Yucatán, 2026. Foto: Alejandro Ruiz



EL INDIIO PERMITIDO

DILEMA DE LA INTERCULTURALIDAD EN AMÉRICA LATINA

JUAN DANIEL OLIVA MARTÍNEZ
y ELÍAS ANGELES-HERNÁNDEZ

La historia contemporánea de América Latina podría entenderse como la crónica de un reconocimiento inacabado de la diversidad cultural. En las últimas décadas, la región pasó de la invisibilización forzada a una constitucionalidad que celebra —al menos en el papel— su carácter heterogéneo. Aunque reformas recientes en México han elevado a rango constitucional a los pueblos originarios como sujetos de derecho público, la praxis gubernamental sigue atrapada en la lógica asistencialista. Ecuador y Bolivia fueron más lejos al autodefinirse como “Estados plurinacionales e interculturales”, pero la institucionalización del término no evitó su subordinación al extractivismo minero y petrolero. En el otro extremo, países como Chile arrastran una profunda deuda histórica donde las pugnas constitucionales continúan sin consolidar el derecho a la libre determinación. De hecho, este país es uno de los pocos en la región que mantiene vigente un compromiso no resuelto con estos pueblos.

Sin embargo, buena parte de esas reformas ha quedado en el terreno del discurso, pues no necesariamente se están construyendo sociedades interculturales en las que el interés, el diálogo intercultural y la reciprocidad sean la norma y no la excepción. Simplemente se sigue gestionando institucionalmente —es decir, desde el escritorio— la diversidad cultural de los Estados. Así, se reconoce la pluralidad desde la formalidad, pero se rechaza en la realidad. A pesar de las recientes e intensas pugnas constitucionales, los esfuerzos políticos estructurales siguen sin consolidar un reconocimiento expreso y efectivo de la libre determinación de los pueblos indígenas.

El simple reconocimiento de la diversidad ha sido la herramienta predilecta del liberalismo latinoamericano para gestionar la diferencia. Es un acto centralista y urbano que otorga identidad desde la legalidad a quienes siempre la han ejercido en la práctica, como es el caso de los pueblos originarios. Se crean leyes sobre sus lenguas decidiendo si son oficiales o no, se diseñan festivales nacionales y se erigen monumentos sin tomarlos en cuenta. Este reconocimiento ha sido, en el mejor de los casos, más simbólico que pragmático. Es lo que el filósofo Charles Taylor identificaría como una “política de la diferencia” que no altera las estructuras de poder sino que sólo matiza desde las leyes la realidad.

Este multiculturalismo de vitrina reconoce y vanagloria al indígena en el museo o en los libros de historia, pero lo criminaliza y estigmatiza cuando defiende sus territorios frente al extractivismo exacerbado y sin límites. Se rememora la herencia indígena en el folclore, en sus costumbres y tradiciones, pero se mantienen las brechas de desigualdad que condenan a estas poblaciones a la periferia del desarrollo. En términos de Charles Hale, se configura así la figura del “indio permitido”: aquel que puede hablar su lengua y vestir sus trajes en ceremonias oficiales, pero cuya cosmovisión es ignorada cuando se trata de decidir sobre el destino de sus recursos naturales o la estructura de la justicia. El multiculturalismo reconoce y tolera la diferencia, pero no la integra en los núcleos del poder ni de las decisiones trascendentes. Acepta la coexistencia, pero no fomenta el diálogo entre los diversos sectores sociales. El reconocimiento, si no va acompañado de una redistribución real del poder, no es más que una cortesía institucional que permite que todo siga igual.

Así, el dilema real aparece cuando pasamos del reconocimiento en el papel a la aceptación en el día a día. Aceptar

no es simplemente tolerar; es permitir que la presencia del otro transforme y moldee nuestra forma de ver la vida y sus matices. En América Latina, esto implica una ruptura con la visión estatocéntrica que aún dicta qué conocimientos son ciencia y cuáles son “superstición”, o qué justicia es derecho y cuál es “costumbre”. Frente a esta coexistencia pasiva, surge la interculturalidad no como una descripción de la realidad o como reconocimiento de un hecho dado, sino como una demanda ética y política.

La interculturalidad no busca que las culturas coexistan en paralelo, como compartimentos estáticos. Busca y pretende el diálogo e intercambio de saberes. Aceptar la interculturalidad implica, a modo de ejemplo, que los sistemas de salud pública integren seriamente la medicina tradicional, no como un paliativo rural, sino como una epistemología válida. Es un proceso dinámico de interacción donde todas las partes se ven transformadas e influenciadas sin tomar en cuenta si son mayoría o minoría. La interculturalidad no se decreta desde una gaceta oficial; se construye desmantelando la matriz colonial y patriarcal del Estado. No hay aceptación real sin restitución territorial ni respeto a la libre determinación. Pasar del reconocimiento a la aceptación exige dejar de tratar a los pueblos originarios como patrimonio del pasado para asumirlos como sujetos políticos del presente, capaces de definir el rumbo de sus propios territorios y del país entero ■

JUAN DANIEL OLIVA MARTÍNEZ es decano e investigador en la Universidad Carlos III de Madrid (UC3M), experto en derechos de los pueblos indígenas.

ELÍAS ANGELES-HERNÁNDEZ es profesor en la UC3M y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), especialista en derecho indígena y minorías étnicas.

Los históricos diablos de Teloloapan fueron hombres esclavos y campesinos del norte del actual Guerrero. Comandados por el general Pedro Ascencio, lucharon en la independencia del país. Foto: Mario Olarte





Gloriosa Victoria, lienzo mural de Diego Rivera (1954), en el que se refiere al golpe de Estado patrocinado por Washington para derrocar al presidente Arbenz en Guatemala. La obra permaneció “desaparecida” por más de 40 años. En 2000 fue localizada en las bodegas del Museo Pushkin de Moscú

UNA CONTRADICCIÓN

PLURINACIONALISMO NO ES MULTICULTURALISMO

KAJKOJ MÁXIMO BA TIUL

La búsqueda de un Estado Plurinacional en América Latina es un proyecto rupturista con el Estado colonial y con el sistema capitalista. Los pueblos originarios iniciaron este proceso desde los años de 1940, cuando intentaron criticar el modelo indigenista que, por ser un proyecto ideológico, intentó asimilar, integrar, ladinizar y adaptar a los pueblos originarios al Estado-nación. En los años 1970 aparecen nuevos movimientos indígenas, lo que José Bengoa denomina la “emergencia de los movimientos indígenas en América Latina”, y que se van a fortalecer con los congresos indígenas de principios y mediados de 1980, hasta culminar con la oposición al “Quinto Centenario” en 1992 y las movilizaciones para la ratificación del Convenio 169 de la OIT en muchos países de América Latina.

Aquí comienza otra etapa, porque se fortalece la presencia internacional de los movimientos indígenas en Naciones Unidas, en el grupo de trabajo para las minorías, el grupo de trabajo sobre racismo, en la instalación del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, con el Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, la relatoría para Pueblos Indígenas, las discusiones sobre las Declaraciones de Derechos de Pueblos Indígenas en Naciones Unidas y la OEA.

A pesar de ser tímidos reconocimientos a los pueblos originarios, no podemos olvidar que éstos se dieron en el marco del indigenismo en 1940 y el multiculturalismo.* Las movilizaciones en América del Sur en 1991, 1998 y de 2002 a 2005, además de los encuentros continentales de pueblos indígenas, en el marco del Foro Social Mundial y los anteriores encuentros como el de 1990 y los del 2005 en Ecuador y 2007 en Guatemala, los pueblos decidieron abandonar el multiculturalismo y retomar la demanda de construir un Estado Plurinacional, que está más relacionado con el “derecho a la autonomía y a la libre determinación” y no con el multiculturalismo, que es más asimilista.

Eso da como resultado la constitución de Ecuador del 2008 y la Constitución de Bolivia de 2009, donde se reconocen como “Estados Plurinacionales” y no “Estados Multiculturales”, como aún sigue siendo la Constitución de Colombia. En cambio, en Guatemala, la propuesta de reforma de 1999, como compromiso de los Acuerdos de Paz, seguía siendo una “reforma multiculturalista” que no fue aceptada por la población guatemalteca.

Los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia, con su espíritu refundacional, lograron cambiar las constituciones, quedando así:

Constitución de Bolivia: “Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos” (preámbulo). Y: “Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.

Constitución de Ecuador: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada. La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución. Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible”.

En Guatemala, hasta el momento hay cuatro propuestas, que deberían ser leídas y analizadas a profundidad por quienes intentan, desde las visiones progresistas o de cuasi izquierda, llegar a tomar el poder político por medio de elecciones, si es que quieren ser refundacionales. Ahora, si su objetivo es sólo recomponer la situación, como pueblos estaríamos entendiendo que sólo nos quieren para el voto o, como dicen en las comunidades, como “escaleras”, para llegar un poquito más alto.

CPO: Consejo del Pueblo Maya de Guatemala, el Estado Plurinacional se define como un modelo de organización política, jurídica y económica que refundará el país a través de una nueva Constitución. En este modelo, los cuatro pueblos que conviven en el territorio (maya, xinka, garífuna y mestizo/ladino) coexisten en un plano de estricta igualdad, dignidad y respeto mutuo (Cuatro Pactos).

CODECA: Un Estado plurinacional según el Comité de Desarrollo Campesino es un nuevo modelo de país que busca reorganizar la sociedad y el poder político para incluir y dar protagonismo a todos los pueblos originarios y sectores históricamente marginados de Guatemala.

COORDINACION MAYA WAQIB KEJ: Propone la fundación de un Estado plurinacional, el cual entiende como una organización política en la que todos los pueblos o naciones, en su calidad de sujetos colectivos, estén plenamente representados. Un Estado orientado a construir un nuevo poder, profundamente democrático y garante del bien común, en el que tengan cabida todos los sujetos que padecen despojo, explotación y opresión —como la clase trabajadora y las mujeres— y se construyan nuevas relaciones entre los seres humanos, los pueblos, los sectores y los grupos sociales, entre la sociedad y la madre tierra.

MOVIMIENTO DE MUJERES CON PODER CONSTITUYENTE: Un Estado plurinacional es un nuevo pacto social y político que reemplaza al actual Estado excluyente.

En ese sentido, en los “Principios Fundamentales del Pacto del Frente Amplio por la Democracia en Guatemala”, desde los pueblos originarios, encontramos esta contradicción. En el numeral cinco, dice: “Construcción de un Estado Plurinacional, multicultural y multilingüe”. La pregunta es, ¿qué entienden quienes dirigen el FADG, por “plurinacional”, por “multicultural” y por “multilingüe”? ¿No habrá contradicciones? Los pueblos originarios demandamos la construcción del “Estado Plurinacional” con carácter refundacional y originario. No un Estado Multicultural, que es asimilista, integracionista, ladinizado, etc. Y la construcción de un Estado Plurinacional conlleva el reconocimiento y el respeto a nuestra autonomía y libre determinación. Al reconocimiento y recuperación de nuestras tierras y territorios comunales y la vida del “komún”. Por eso, en el proceso de construcción de los Estados Plurinacionales, no son los pueblos los convocados, sino que son los “pueblos quienes convocan”, y en este sentido los pueblos tenemos nuestro propio ciclo y sabrán nuestras autoridades territoriales, comunales, barriales, etcétera, cuándo nos “convocan”, para qué y por qué “convocan”, como nos convocan para hacer el trabajo comunitario, que es una “obligación, valor y principio” entre nosotros.

Hoy nuestra preocupación es buscar “el camino más corto” para conseguir o compartir la comida con quienes día a día están perdiendo sus cosechas por el cambio climático, el fenómeno del Niño y la Niña y los despojos, desalojos y expolios ■

DIEZ PUNTOS SOBRE LA CONSULTA EN NOCHIXTLÁN, OAXACA

¿DIÁLOGO Y CONSULTA PREVIA, LIBRE E INFORMADA SOBRE LA PROPOSTA DE LEY GENERAL DE DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFROMEXICANOS?

IMELDA MARTÍNEZ ORTIZ

Primero, como mujer indígena, habitante del ñuu savi, más allá de lo que representa este suceso en el ámbito legal, que no es menos, la potencia de las autoridades reunidas resulta hermosa y hasta poética. Ver a cerca de mil autoridades del Ñuu Savi y el pueblo Ngiba-Ngigua es un evento histórico que muestra la fuerza, trascendencia y permanencia de las autoridades comunitarias reunidas, y una evidencia de que los pueblos indígenas estamos vivos.

Segundo, el uso y abuso de los rituales como intento o simulación de la *reapropiación* de la *cosmovisión* indígena raya en lo absurdo y folclórico, estos eventos se han hecho norma en todos los eventos oficiales, cuando en la realidad se percibe ajeno a las comunidades.

Tercero, esta sede les quedó lejos a muchos pueblos. Hubo quienes salieron desde las 3:30 de la madrugada, viajando más de 4 horas, para llegar a tiempo y encima no les dejaban participar, como les cuento en el sexto punto.

Cuarto, dos horas o más destinados a que los funcionarios públicos pronuncien sendos discursos, incluida una diputada que aprovechó para hacer proselitismo partidista (a esta misma diputada la tuvieron que callar porque en una de las mesas no dejaba el protagonismo). Este tiempo se pudo aprovechar para avanzar en la lectura y análisis de la propuesta de Ley, que buena falta hace. Después de estos discursos las autoridades estaban ya agotadas.

Quinto, la convocatoria, como refirió una de las moderadoras, se hizo a todas las autoridades a quienes se les entregó el cuadernillo de trabajo. Híjoles, ¿sabrá que hay quienes no saben leer, a quienes no les interesa o que de plano no leyeron nada? Sí, sabemos que todas son autoridades legitimadas por el pueblo en asamblea, pero por lo mismo, las decisiones que éstas tomen en este evento se tienen que validar ahí, en la comunidad nuevamente. Y nomás para que se den idea, el estatuto comunitario de mi municipio lleva años construyéndose, por muchos factores, pero principalmente porque la comunidad tiene sus propios tiempos y formas.

Sexto, había una mesa para mujeres, niñez, adolescencia y juventud indígena y afromexicana que estoy segura fue la menos concurrida, además evidenció la escasez de una metodología clara o falta de experiencia en la moderadora. Cuando ella iniciaba con la lectura del documento diciendo "...para que las mujeres indígenas y afromexicanas alcancen la igualdad sustantiva...", inmediatamente fue interrumpida por una asistente que le preguntó sobre el significado de *igualdad sustantiva* y, claro, cómo comprender algo que se encuentra en términos jurídicos.



Ilustración de Ahrat Monter

A ella se sumaron más mujeres, quienes expresaron sus sentires, dudas y sucesos que les han marcado, obteniendo como respuesta que no había tiempo para ello, porque refirió, "imagínense el tiempo que nos llevaríamos para escuchar a todas." Entonces le pregunté que cuál era el sentido de la consulta si no que todas las mujeres fueran escuchadas. La respuesta es la misma, que había poco tiempo. Esta dinámica no fue propia de esta mesa.

Séptimo, hubo mesas que, por la cantidad de asistentes, estuvieron casi juntas bajo una lona a campo abierto, y era muy complicado escuchar, participar y concentrarse. Esto es bien importante porque hablamos de temas delicados como el territorio y lo que implica la materialización de la Ley como medio de defensa o como herramienta de despojo, dado el exceso de control estatal que se percibe en el documento de trabajo.

Octavo, no bastan cuatro o cinco horas de trabajo para comprender la dimensión y el impacto de esta Ley; más allá de la cantidad de artículos, comprender términos jurídicos, tiempos y procesos legislativos lleva tiempo, entonces en principio hablar de una consulta libre, previa e informada aún dista mucho de este ejercicio.

Noveno, se nota el gran trabajo de planeación, organización y logística en general que incluyó la coordinación de autoridades de diferentes ámbitos de gobierno, hubo comida para todos y todas. Queda la tarea de pensar este ejercicio de diferente manera, más sentido, apropiado y con el compromiso de participación de las autoridades como representantes de las comunidades, en los tiempos y formas propios, no de las instituciones.

Décimo, por último, me quedé pensando en cómo plasmar todas las opiniones y necesidades de quienes participaron en esas reuniones siendo tan diversos, o si no se plasman porque es complejo poner todas las voces de este país, ¿dónde quedan?

Pero como decimos en el pueblo, Kueni kueni ■

5 de septiembre de 2026

IMELDA MARTÍNEZ ORTIZ, abogada Ñuu Savi. Maestrante en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco. Su trabajo se enfoca en la promoción y defensa de derechos de pueblos indígenas, mujeres y juventudes, acceso a la justicia y el ejercicio de la jurisdicción indígena.



Ilustración de Ahrat Monter

LOS LÍMITES DEL RECONOCIMIENTO

A PROPÓSITO DE LA LEY GENERAL DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFROMEXICANOS

ATHENEA VITORIN

Las discusiones que se han generado alrededor de las consultas públicas sobre la iniciativa de **Ley General de Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos** me han llevado a reflexionar sobre la relación entre las categorías con las que el Estado nombra a los sujetos y la manera en que esas categorías terminan organizando derechos, obligaciones y formas de pertenencia.

Mis inquietudes surgieron a partir de los cuestionamientos realizados por comunidades indígenas del Valle de San Quintín respecto a la denominación de “migrantes”. Ese debate puede consultarse en [este enlace](#); aquí quiero partir de la idea de “migración humana” y de estas preguntas: ¿qué ocurre cuando una categoría aparentemente descriptiva deja de explicar una realidad y comienza a producirla? y ¿quién determina esas categorías y por qué?

En las últimas décadas el término “migración” se ha convertido en una especie de concepto paraguas bajo el cual se agrupan experiencias profundamente distintas. La misma palabra suele utilizarse para hablar de: desplazamiento forzado por la violencia, exilio político, la búsqueda de mejores oportunidades, la movilidad interna o transnacional de la población. Pero algo se pierde en esta simplificación.

Si todas las trayectorias terminan absorbidas por un mismo concepto, desaparecen las causas específicas que las originan. La poeta somalí Warsan Shire lo resumió brillantemente en [uno de sus poemas](#): *nadie abandona su hogar a menos que su hogar se haya convertido en la boca de un tiburón*. Warsan nos recuerda algo elemental: muchas veces las personas no migran, más bien son expulsadas.

El desplazamiento provocado por grupos armados no es una movilidad elegida. El éxodo provocado por el despojo territorial o la devastación ambiental no corresponden a una historia de circulación de mano de obra o a una decisión individual de búsqueda de oportunidades.

La manera en que nombramos estos procesos importa porque determina la forma en que son atendidos. Así, un Estado que observa migrantes desplegará programas de movilidad, inserción o asistencia. Un Estado que reconoce despla-

dos, exiliados o víctimas de despojo tendría que preguntarse por las responsabilidades que produjeron esas condiciones y por las formas de reparación correspondientes.

Esta discusión se complejiza cuando se observa en relación con la propuesta de Ley General de Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos.

La iniciativa representa, sin duda, un avance histórico, pues después de décadas de lucha, los pueblos indígenas han logrado ser considerados como sujetos de derecho público y, en concordancia, ser consultados para avalar o no la ley que les atañe.

Sin embargo, voces como las de San Quintín han evidenciado algunas tensiones de fondo, por ejemplo, el papel que conservan las instituciones estatales en la definición de las identidades colectivas.

Diversos especialistas han señalado las implicaciones de utilizar catálogos y registros oficiales como base para la instrumentación de derechos. El problema, además de la dificultad técnica para elaborar esos registros, está también en sus implicaciones epistémicas y políticas: la idea de que una instancia estatal debe determinar qué comunidades son visibles, reconocibles o legibles y bajo qué criterios serán incorporadas al marco jurídico.

Y esta es una paradoja frecuente en las políticas de reconocimiento y, hay que decirlo, es una herencia colonial: para garantizar derechos, el Estado necesita clasificar; para clasificar necesita simplificar; y en esa simplificación suelen quedar fuera experiencias que desbordan las categorías disponibles.

Las comunidades urbanas, las poblaciones desplazadas, los pueblos con trayectorias de movilidad prolongada o las nuevas formas de pertenencia construidas entre distintos territorios suelen incomodar a los modelos administrativos y burocráticos porque cuestionan sus fronteras conceptuales.

La experiencia de San Quintín resulta sugerente precisamente por eso. Tras décadas de asentamiento, varias generaciones han construido formas complejas de identidad que difícilmente caben en definiciones rígidas. Aunque inicialmente hayan “migrado”, actualmente, sus propias categorías de identidad, como **oaxacalifornianos** por ejemplo, van más allá de su diversidad étnica (mixteca, triqui, zapo-

teca, etcétera) y de sus condiciones de movilidad original y actual asentamiento.

Y es que si algo está en el centro de esta complejidad es la naturaleza plástica, dinámica y cambiante de la identidad, por el contrario de las categorías burocráticas, que parten de lo fijo y suelen aspirar a la estabilidad para hacerlas administrables y presupuestalmente delimitadas.

Por todo eso, otro aspecto de esta discusión que me parece particularmente interesante es el uso político de las identidades, es decir, cómo su utilidad es estratégica y depende de las circunstancias, como señala la filósofa india Gayatri Spivak. Y parece que eso es algo que las categorías administrativas tampoco alcanzan a dimensionar.

En Estados Unidos, por ejemplo, la identidad de “comunidad migrante” ha servido para articular luchas contra el racismo, la criminalización, la explotación laboral y las violencias fronterizas. La categoría funciona como un punto de encuentro que articula experiencias dispersas, produce fuerza colectiva y otorga legitimidad política.

En San Quintín es otro contexto y ocurre algo distinto. Allí es precisamente esa categoría la que funciona como un mecanismo de exclusión que posterga el acceso pleno a derechos territoriales, urbanos o comunitarios. Por eso la lucha adopta la dirección contraria: dejar de ser vistos como migrantes para ser reconocidos como residentes o comunidades asentadas.

Y es que las identidades también funcionan como herramientas de lucha cuya potencia no depende de su pureza conceptual, sino de su capacidad para disputar relaciones de poder concretas.

Las consultas sobre la nueva ley están revelando precisamente estas complejidades y vale la pena detenerse en ellas, porque en el fondo se asoma algo aún más peliagudo: los límites del colonialismo interno del Estado. Si sólo éste sigue teniendo la facultad última de nombrar, clasificar y ordenar la diversidad social, también seguirá ocupando el lugar desde el cual se decide quién tiene derecho a tener derechos. Mientras la autodeterminación dependa de mecanismos de validación definidos desde arriba, toda ley, por muy bienintencionada que sea, no estará emancipando a la comunidad, sino reafirmando su propia soberanía sobre ella ■

ATHENEA (NICTEE) VITORIN, antropóloga y periodista.



Xochistlahuaca, Guerrero. Foto: Óscar Rodríguez Vollotton/ Desinformémonos

30 AÑOS DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA

DE LA HISTORIA EN ADELANTE. “LA RENOVACIÓN TIENE QUE DARSE”:
CARLOS GONZÁLEZ

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ

A bogado agrario, defensor del territorio e integrante fundador del Congreso Nacional Indígena (CNI), Carlos González repasa en entrevista los 30 años del CNI, su historia y desafíos actuales, las leyes indígenas anteriores y actuales, las guerras de exterminio, el papel de Estados Unidos y el movimiento de pueblos originarios de cara a su próxima asamblea, en el marco de tres décadas de su fundación.

UN POCO DE HISTORIA

Antes de la Revolución, lo que existían eran políticas de exterminio físico, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX. Con el triunfo de la Revolución mexicana y la conformación de nuevas instituciones, entre ellas el Instituto Nacional Indigenista, se prolongará este proceso y estas políticas de exterminio, pero mediante la integración y la asimilación, como lo explicará cínicamente Gonzalo Aguirre Beltrán con un discurso marxista, diciendo que había que integrar a los pueblos, sacarlos del aislamiento para incorporarlos al proletariado.

A partir de los congresos indígenas que Luis Echeverría promovió en un inicio, los procesos de los 80 y los movimientos y organizaciones que construyeron en el quinto centenario del inicio de la invasión europea, se consolidará un planteamiento crítico y de rechazo a las políticas indigenistas. También estuvo el congreso de 1974, organizado por la diócesis encabezada por Samuel Ruíz, que se dio en el sexenio de Echeverría pero no fue auspiciado por el gobierno.

En los congresos que organizó Echeverría intentaron organizar al sector indígena, que siempre estaba absorbido en el campesinado. Los primeros congresos fueron organizados con la Confederación Nacional Campesina (CNC). Ahí surgió

el rechazo a la imposición gubernamental, a la intromisión del gobierno en los espacios, y es cuando abandonaron los congresos.

Los 500 años y el levantamiento del EZLN

Legamos a 1992 con este proceso y en 1994, el 1 de enero, se da el levantamiento zapatista y cambia totalmente la condición de los pueblos indígenas en este país. El levantamiento es muy fuerte, muy poderoso. Recuerdo un artículo de Hermann Bellinghausen en *Ojarasca*, en el que habla de la “extinción” de los pueblos originarios que, dice él, en realidad era una invisibilización que se estaba haciendo desde el Estado, que cada año manejaba cifras en las que disminuía la población indígena. De 1993 a 1994 se hablaba de cinco millones, con una política de Estado tendiente a invisibilizar y a desaparecer la presencia indígena en el país. Es el zapatismo el que hizo que los pueblos resurgieran con toda su fuerza.

Cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional empezó a dialogar con representantes del Estado mexicano y se dieron los Diálogos de San Andrés en 1995, les da la voz a representantes de pueblos originarios de todo el país. Se construye lo que serán los Acuerdos de San Andrés para reformar la Constitución e iniciar una transformación del Estado mexicano con el fin de que los pueblos indígenas sean reconocidos en plena igualdad con los otros sectores de la población, y con los derechos fundamentales reconocidos en la Constitución y disposiciones legales que deriven de ella.

Esto se dio por primera vez en la historia de nuestro país y es en esa circunstancia en la que surge el CNI. En este proceso el EZLN convoca a un Foro Nacional Indígena en enero de 1996 y un mes después se suscriben los Acuerdos de San Andrés, el 16 de febrero de 1996. Desde el foro de enero se plantea la necesidad de conformar un espacio unitario de los pueblos para luchar por el reconocimiento de sus derechos y fortalecer sus procesos de organización propios. En junio

de ese año se dio un segundo foro que desembocó en la formación y fundación del Congreso Nacional Indígena, con la participación significativa del EZLN, que es el que empuja el proceso con los Diálogos de San Andrés y los dos foros indígenas, con la suscripción de los Acuerdos de San Andrés y con la participación muy significativa de la Comandanta Ramona en la fundación, que fue entre el 9 y 12 de octubre de 1996.

LA COMANDANTA RAMONA, UNA FIGURA MÁS QUE SIMBÓLICA EN LA FUNDACIÓN DEL CNI

La Comandanta Ramona tuvo un peso fundamental por ser zapatista y por ser mujer indígena. Ella será el elemento fundamental que explica y representa todo el proceso que está naciendo.

LA TRAICIÓN A LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS Y EL PROCESO CONSECUENTE (1996-2001)

En la etapa inicial del CNI se tiene como planteamiento central el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a nivel constitucional y legal. Las iniciativas y las salidas de los compañeros y compañeras zapatistas al país, el Segundo Congreso Nacional Indígena, la Marcha del Color de la Tierra y el Tercer Congreso Nacional Indígena, en Nurío, estarán orientados en esa perspectiva. Buscaban presionar para que se cumplieran los Acuerdos de San Andrés suscritos por el EZLN y diversos representantes de las cámaras legislativas, del ejecutivo federal y del ejecutivo de Chiapas.

La disputa principal será incorporar los Acuerdos de San Andrés a la Constitución de acuerdo a un texto que elaboró una comisión de diputados y senadores, que era la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), que pretendía ser la traducción de los Acuerdos a un lenguaje legal.

Los Acuerdos planteaban el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos, el reconocimiento de los pueblos como sujetos de derecho público con capacidad de gobernarse y administrar presupuesto fiscal, así como con capacidad de asociarse; y la representación política en las diversas esferas de este país, local, municipal, estatal y federal.

Los Acuerdos eran apenas un comienzo en el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios y aún así limitaban los elementos que se estaban impulsando en ese momento, que eran la contrarreforma Agraria, la Ley de Aguas Nacionales y el Tratado de Libre Comercio. Los Acuerdos eran un obstáculo para los procesos capitalistas de despojo, lo que llevó a que las cámaras empresariales presionaran para que no fueran incorporados a la Constitución, y usaron el discurso gastado de que podía generarse la fragmentación, la “balcanización” del país.

LA ORGANIZACIÓN EN LOS PUEBLOS

El fortalecimiento de los procesos de organización de los pueblos fue empujado por el levantamiento zapatista. El levantamiento, la guerra que declaran al Estado mexicano y la forma en la que lo hacen y en la que también empiezan a dialogar, empuja de manera significativa la organización y la reconstitución de los pueblos originarios del país frente a la invisibilización. Este país es uno de los más racistas y los procesos de exclusión y discriminación a nivel del Estado y la sociedad tienden a empujar a la invisibilización de los pueblos. En este contexto, el levantamiento zapatista provoca una emergencia de los pueblos originarios, un retorno a su organización política, a su reconstitución cultural, la de sus lenguas, será algo fundamental que modificará el curso de los acontecimientos como parecía que los tenían programados los que gobiernan este mundo y este país, quienes tienen el poder económico y político. Ellos tenían programado el exterminio de los pueblos originarios y el levantamiento zapatista provoca que los pueblos emerjan con fuerza, con protagonismo, y empiecen a generar procesos de reconstitución en todos los ámbitos de su vida independientemente de los reconocimientos buenos o malos que se pudieran dar en la Constitución y las leyes del país.

LA MARCHA DEL COLOR DE LA TIERRA, EL TRIUNFO DE LA VISIBILIZACIÓN IMPULSADA POR EL ZAPATISMO

Serán fundamentales el recorrido de la Marcha del Color de la Tierra y su impacto en la sociedad y en puntos geográficos del país. Llegó a Oaxaca con mucha contundencia, al Istmo, a los Valles. El Tercer Congreso Nacional Indígena en Nurío, al paso de la marcha, tendrá una gran fuerza y contundencia, tanta que no ha habido otra asamblea indígena con esas características y esa representatividad en este país. Más de 3 mil 500 delegados y delegadas de 42 pueblos indígenas, participando y exigiendo el reconocimiento de los derechos de sus pueblos en la Constitución y la transformación radical del Estado y la sociedad para que se reconozcan.

El tercer momento de esa movilización es la llegada a la Cámara de Diputados. Pero el 28 de abril de ese mismo año vendrá una reforma impactante porque no tiene nada que ver con los Acuerdos, que quedarán fuera de la reforma constitucional. Esa reforma es la expresión apabullante de un país que sigue siendo racista y empeñado en no reconocer el menor derecho a sus pueblos originarios. Entonces el CNI y el EZLN se plantean la autonomía en los hechos, sin permiso de nadie.

ESCALA EL DESPOJO A LOS TERRITORIOS

Toda la ofensiva neoliberal con la reforma al artículo 27, la promulgación de las leyes agraria y de aguas nacionales, la suscripción del TLC, seguirá consolidándose a partir de la reforma en materia indígena del 2001. La parte indígena sale del artículo cuarto constitucional y queda en el artículo segundo, y a partir de la reforma viene una andanada de leyes y reformas legales para posibilitar, propulsar y profundizar el despojo hacia los pueblos. Vino la nueva ley minera, que es reflejo de la reforma, la ley de bioseguridad, la nueva ley forestal, las reformas a la ley de bienes nacionales... vendrá toda una andanada.

LA RESPUESTA DEL CNI

La respuesta de los pueblos no es uniforme. Después de que no son incorporados los Acuerdos a la Constitución, viene un reflujo del CNI y del movimiento indígena. El CNI mantiene su permanencia y continuidad por la región centro-pacífico, por Jalisco, Michoacán y se va hasta la Península de Yucatán o el norte del país por momentos. En este proceso confluyen los movimientos y comunidades que resisten y se oponen al despojo de sus territorios y cultura.

LA SEXTA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA

En junio de 2005 el EZLN emite la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, donde se define de manera clara como anticapitalista. Explica en esta declaración cómo funciona el capitalismo, cuáles son las ruedas que lo hacen moverse (la explotación, el despojo, el desprecio y la represión). Esta Sexta Declaración empieza a ser estudiada en las comunidades y el CNI, y en el contexto tan grave de la represión a Atenco se da el cuarto Congreso Nacional Indígena en la comunidad hñähñu de San Pedro Atlapulco, en Ocoyoacac, el 6 de mayo de 2006. En esa asamblea el CNI suscribe la Sexta Declaración, se declara anticapitalista y asume que será imposible que haya un reconocimiento mínimo de derechos de los pueblos originarios a nivel constitucional y legal bajo este sistema.

EL CNI SE REORGANIZA Y NACE EL CONCEJO INDÍGENA DE GOBIERNO

Ya estaba profundizado todo el proceso de guerra y despojo y se hizo un recuento. En 2014 hubo una participación con los compañeros zapatistas en La Realidad, que duró una semana, y en 2016, en el marco del 20 aniversario del CNI, los compañeros zapatistas nos proponen la posibilidad de intervenir en el proceso electoral mediante un Concejo Indígena de Gobierno con una vocera que pueda ser propuesta a la presidencia de la República, no con fin electoral, sino para visibilizar a los pueblos originarios.

Desembocamos en el quinto Congreso Nacional Indígena, que comienza en San Cristóbal de las Casas y concluye en el Caracol de Oventik, a finales de diciembre de 2016 y principios de enero de 2017. Se tomó la decisión de conformar el Concejo Indígena de Gobierno y en la siguiente asamblea se nombró a quien lo representaría. Fue un proceso organizativo fuerte que generó interés entre los pueblos, si bien no pocos estaban confundidos. En general hubo entusiasmo y llegó la asamblea de mayo, donde se nombró a María de Jesús Patricio como vocera del CIG.

Aquí inició una nueva etapa para el CNI, que incorpora en la discusión y sus planteamientos la cuestión antipatriarcal. Las mujeres empiezan a tener más participación y más protagonismo en la vida interna del CNI. La campaña e intervención que se tuvo en la vida pública del país dio un impulso a la lucha de las compañeras en sus comunidades y a la lucha de las mujeres.

LA INICIATIVA DE REFORMA CONSTITUCIONAL EN MATERIA INDÍGENA

La reforma constitucional de 2024 es muy significativa por todo lo que no contiene, que es de nuevo la parte territorial. No se habla de territorios, sino de lugares, como se puso en el 2001. Esa gran omisión de la reforma, acompañada de un marco legal neoliberal hace imposibles los derechos más fundamentales y su ejercicio.

Se habla del derecho de los pueblos al agua, y en seguida se dice que esos derechos se ejercerán en concordancia con la legislación vigente. ¿Pero, entonces, cuáles derechos si la legislación vigente no reconoce ningún derecho, sino que al contrario privatiza y despoja las aguas de los pueblos? Luego se dice que hay derecho a la propiedad comunal tradicional, que es importante, pero se dice que es en el marco de la Ley Agraria vigente, entonces ya te chingarón, porque es una legislación neoliberal contraria al ejercicio de los derechos por parte de los pueblos.

CNI, LOS DESAFÍOS

El CNI necesita fortalecerse internamente, reglamentarse con más decisión, renovar sus espacios de coordinación, ampliar su presencia en los pueblos originarios y en las luchas de los pueblos, y buscar alianzas más allá de los pueblos y de sus aliados tradicionales, con todos los movimientos que están resistiendo y que están de frente en esta guerra. Ése es el reto para este 30 aniversario.

Treinta años son muchos y la renovación tiene que darse. Los que hemos participado activamente tenemos que dar ese paso. Esta asamblea es importante para eso, para empezar a hacernos a un lado y que los jóvenes, que son muchos, afortunadamente, empiecen a tomar la conducción del proceso. Las mujeres por su parte han ido tomando relevancia, aunque hace todavía falta que tengan mucha más participación. Es un reto de esta asamblea renovarse en sus instancias de coordinación, no de decisión, porque ésa es la asamblea misma, y darle mayor periodicidad, generando mayor participación de la base de las comunidades y ampliándola ■



Ilustración de Ahrat Monter



Marcha de la APPO a la Ciudad de México, diciembre de 2021. Foto: Octavio Nava

ESTOS SILENCIOS SON GRITOS DE CLARIDAD CONTRA EL OLVIDO

LAS FOTOS PERTENECEN A LA EXPOSICIÓN COLECTIVA **MOVIMIENTOS SOCIALES. 42 AÑOS DE FOTOPERIODISMO EN MÉXICO** ORGANIZADA POR EL COLECTIVO F QUE CONVOCA A ESTA EXPO. EL COLECTIVO F HA REALIZADO DOS EXPOSICIONES ANTERIORES: "MIGRACIÓN" Y "CUERPOS DISIDENTES", EN EL CENTRO CULTURAL EL RULE.

RAMÓN VERA-HERRERA

El espacio público de la protesta aloja las luchas de una población mexicana que va acumulando agravio tras agravio mientras aprende a reivindicar identidades dispares. Esto ocurre a veces con tino y a veces con una intensidad difícil de leer. Su manifestación lanza su ser y su plenitud ante un poder cuya voluntad es siempre negar, suprimir, aplanar, coartar, prohibir, erosionar, romper y criminalizar —o acaso institucionalizar con prescripciones, registros, ordenanzas y catálogos.

Las fotos nos acercan a estas representaciones, nos asoman, nos enfrentan, nos interpelan, nos cuestionan: nos impiden que seamos ajenos.

Pueden documentar una manifestación para exigir que legalicen la marihuana o resaltar la presencia de una mujer perteneciente a un grupo de autodefensas en Santa María Ostula, en Aquila, Michoacán, donde la población enfrenta a los grupos criminales, a veces con armas en la mano.

Son las marchas del orgullo gay, transgresoras, confrontativas, o la modesta desnudez que buscaba ser nudista, ésa de los Cuatrocientos Pueblos que a principios del siglo XXI se encueraban para restregar su cuerpo contra la supuesta decencia de la Ciudad de México, subrayando la contradicción de sus demandas agrarias y de apoyos sociales con la "normalidad" de un parque o una plaza.

Las fotos de esta colección gritan, a veces sin querer, pero todas consiguen perturbar —y en ese gesto hay

una entrega: a la calle, a la multitud, a ser noticia, a impedir que el olvido se trague los esfuerzos, las luchas que no amainan, los torrentes desbocados, las semblanzas indelebles.

Todas las luchas son indispensables, impostergables, obedecen a la urgencia. Y mostrarlas también lo es.

Ahí están los 63 días de huelga de hambre de los trabajadores del IMSS en defensa del contrato colectivo de trabajo.

O la expresión admonitoria del comunero que muestra las grietas de la fallida construcción de lo que iba a ser un nuevo aeropuerto en un lago inmemorial que no lo permitió.

No faltan enfrentamientos con la policía, aprehensiones de estudiantes en paro, marchas y plantones —es Rosario Ibarra con la mano en alto reivindicando desde 1988, por lo menos, la búsqueda de los desaparecidos políticos; son las ejecuciones envilecidas de combatientes zapatistas por parte del ejército federal como las del mercado de Ocosingo en las primeras horas del levantamiento del 94. Están las marchas por el 2 de octubre o en reivindicación de los 43 muchachos de Ayotzinapa, desaparecidos en Iguala en 2014, o las marchas, plantones, enfrentamientos y barricadas de la Asamblea Popular de Pueblos de Oaxaca (APPO) en 2006.

El universo de esta muestra fotográfica reúne funerales, repudios, reivindicación de identidad y diversidad, caminatas, celebraciones, faramallas de espectáculo, incendios, combates y refriegas.

En todas estas instancias conviven la desesperación y la rabia, la contundencia, la voluntad de enfrentar al poder y la sinrazón del Estado.

Su ser es transgresor, liberador, refrescante. Su urgencia es punk, es alebrestada e insumisa.

Son torrentes donde la reivindicación se impone al disfrute estético o contemplativo, y es incontenible, inagotable, piel, tacto, iridiscencia, cuerpo a cuerpo.

Esta exposición reafirma que la foto no implica necesariamente un testigo distante que se asoma a una acción sino que el disparo, el clic que define esa toma, es otro protagonista de ese momento épico e imborrable.

Quien toma la foto se asoma siempre a mirarnos, nos alerta de que no vemos con los ojos, a la distancia, sino en los ojos, como dicen que miraban los héroes de Homero, en la Ilíada y la Odisea ■

Gracias a Alfredo Estrella, Heriberto Paredes, Armando Nava, Jaime Boites, Arturo Fuentes, José Luna, Marco Antonio Cruz, Jesús Quintanar, Dulio Rodríguez, Víctor Mendiola, Antonio Hernández Oropeza, Elsa Medina, Andrés Garay, Rafael Gaviria, Quetzalli Nicté-Ha, Octavio Nava, Víctor Galindo, Jorge Claro León, Benedicte Desrus, Jorge Luis Plata, Toya Samo Jordan, Octavio Gómez, Gabriela Sanabria, Adriana Álvarez, Angeles Torrejón, Alejandro Saldívar, Salvador Cisneros, Héctor Adolfo Quintanar, Alberto Ibáñez, Antonio Turok, Patricia Aridjis, Issac Guzmán, Cecilia Candelaria, Octavio Hoyos, Keith Dannemiller

PASA A LA PÁGINA 15 ►



Protesta de los 400 Pueblos en Reforma año 2000. Foto: Arturo Fuentes



Barricada de llantas de la APPO en Oaxaca, 29 de octubre de 2006. Foto: Alfredo Estrella



Habitantes de San Juan Givini protestaron exigiendo recursos para sus comunidades de la Sierra Sur de Oaxaca. 4 de agosto de 2014. Foto: Jorge Luis Plata



Indigenas cargan la cabeza de la estatua de Diego de Mazariegos, San Cristobal de las Casas, 12 de octubre de 1992. Foto: Antonio Turok



Disturbios en el zócalo de CDMX en la protesta del 2 de octubre de 2025. Foto: Dario Luna



Desfile de autodefensas de Guerrero en Chilapa, 24 enero de 2020. Foto: Salvador Cisneros



Protesta por el Día Internacional de la Mujer, 8 de marzo de 2020. Foto: Benedicte Desrus

“EL MILAGRO”, LA PRIMERA COMUNIDAD TRADICIONAL WIXÁRIKA EN ZACATECAS

GUILLERMO ANDRÉS ESPINOSA RUBIO

Para la mayoría de nosotros basta tener como horizonte vital conformar un hogar, hacer una familia y ver crecer esa descendencia hasta el preciso momento en el que ellos repliquen ese mismo deseo; sin embargo, a pocos, o a casi nadie, le pasaría por la mente la idea de fundar desde cero una comunidad. No me refiero aquí a ejercicios esotéricos de colectividad como en aquellos enclaves utopistas bohemio-burgueses en medio de algún bosque o isla virgen. Hablo más bien de la decisión, esencialmente política, de levantar un pueblo desde sus cimientos físicos y simbólicos. Un acto de esta naturaleza irrumpe como un relámpago que fractura la cotidianidad y que, recurriendo a pensadores políticos tan antitéticos como Hannah Arendt y Carl Schmitt, no podría calificarse de otro modo más que como un “milagro”. Aun fuera del ámbito teológico, este acontecimiento, fundacional e irrepetible, es precisamente lo que el mara’akame wixárika Margarito de la Cruz ha llevado a cabo este año en territorio zacatecano.

Aún más singular es que Margarito sea un practicante asiduo, quizá hasta un especialista en estos extraños fenómenos que la antropología ha denominado como de etnogénesis, procesos casi siempre acompañados de largos conflictos y defensas del territorio. Años atrás, Margarito dejaría una huella profunda en la comunidad de San Lorenzo Azqueltán, en donde fungió como su cantador (oficiante religioso) durante más de un lustro. Allí fue una pieza esencial para que el pueblo tepecano, tras más de un siglo de letargo, revitalizara los rituales y peregrinaciones, el corpus de tradiciones que generalmente se engloba bajo el término de “el costumbre”. Fiel a la idiosincrasia wixárika de la polisemia y la ambigüedad, aprovechando las ventajas que ofrece una cultura de la oralidad frente al dogmatismo de la tradición escrita, Margarito hizo factible aquella síntesis tepecano-wixárika, con una virtud casi soberana.

No obstante estas credenciales, lo más probable es que Margarito nunca figure en los tratados de filosofía o de historia política, ni siquiera en los de la historiografía regional. Al parecer, su gesta tampoco es un tema de interés para las instituciones locales de antropología e historia, más ocupadas en administrar un patrimonio petrificado que en registrar los procesos vivos de emergencia cultural —la génesis de dicho patrimonio— y a los pueblos originarios que habitan y reconfiguran este agreste territorio. De este modo, la historia de Margarito corre el riesgo de sufrir la misma suerte que la de don Pedro de Haro, aquel mestizo zacatecano (nacido en la comunidad de San Luis, Monte Escobedo) quien, tras ser adoptado por una familia wixárika, se convirtió para ellos en uno de sus más notables luchadores sociales, logrando recuperar miles de hectáreas a favor de su pueblo en San Sebastián Teponahuatlán. Inmortalizado en la memoria de aquella comunidad wixárika, Pedro de Haro ha sido, sin embargo, sistemáticamente olvidado en los anales oficiales de Zacatecas. En más simbólicas coincidencias, la nueva comunidad de Margarito echó raíces a escasos metros de la tierra que vio nacer a aquel dirigente. Como en un sistema de intercambio de dones, si ayer un zacatecano, en su devenir wixárika, ofreció justicia territorial a su comunidad adoptiva, hoy un wixárika que deviene zacatecano le otorga a nuestra sociedad una oportunidad única de justicia y memoria histórica: de hacerle repensar su propia herencia étnica.

La trascendencia de este acontecimiento, sin embargo, no ha pasado inadvertida para todos. Fueron los propios wixaritari radicados en la capital de Zacatecas los primeros en reconocer la magnitud de este hito: siendo Haiku Yuawi la única organización en visitar esta comunidad y a su *xiriki* (adoratorio familiar). Respetando las vías del ritual tradicional y ofreciendo su ayuda para nutrir esta nueva *pariya* (raíz), que es el nombre wixárika que Margarito pensó, junto a “El Milagro”, para bautizar este asentamiento. En palabras del propio mara’akame:

“Me llegan mensajes, como quien dice me duermo con la oreja en la tierra, me está diciendo [qué hacer], si no se respeta es una tristeza. En mi localidad, en mi trabajo con mucho cuidado paso yo, con respeto (...) Nunca fuimos a dar a nuestro Jalisco, que éramos de Azqueltán, que éramos de Rancho del Medio, que Mamillas, que Cañadas, nada fue. Nosotros ya acá estamos [en Zacatecas], aquí nos quedamos (...) Ya no se puede cambiar, por mi familia aquí van a seguir, siempre les he dicho, los pasos que estamos haciendo nunca se va terminar, ustedes le van a seguir, las oraciones que estamos dando aquí lo van a contener en su mente, en su corazón”.

La cristalización de la primera comunidad tradicional wixárika fundada en Zacatecas es un modelo a seguir para las reivindicaciones sociales de los pueblos originarios, en un estado que continúa invisibilizando y negando aquella honda matriz.

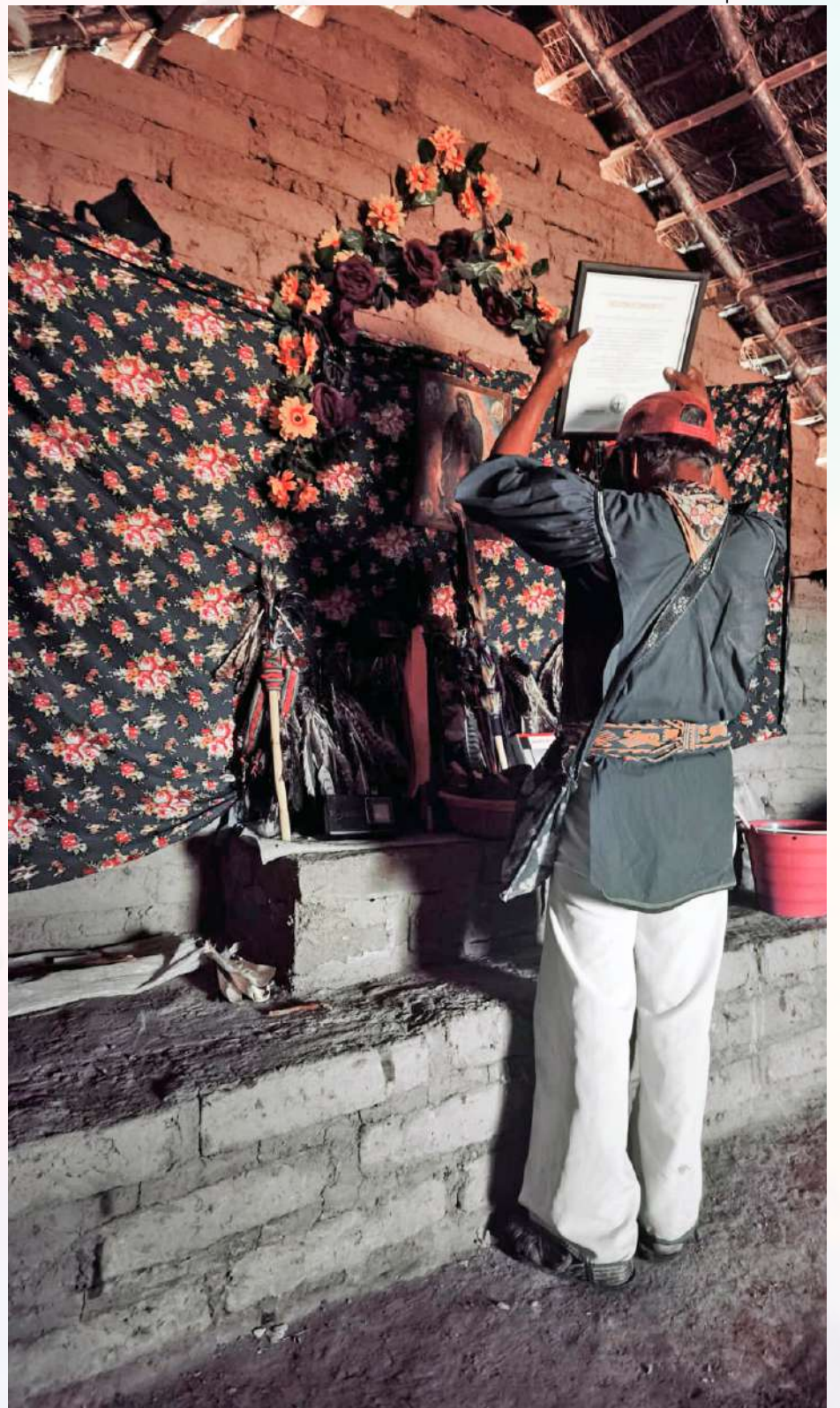
El milagro wixárika ocurrido en tierras zacatecanas invita a valorar su relevancia histórica como un tributo a la voluntad cabalmente soberana de Margarito y su familia, quienes, escuchando con “la oreja en la tierra” a sus deidades naturales, lograron hacer florecer esta comunidad, como una *tutú* (flor/peyote) aun en las condiciones más adversas ■

GUILLERMO ANDRÉS ESPINOSA RUBIO estudia en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Elabora una tesis doctoral sobre la población wixárika en Zacatecas.

Artículo publicado originalmente en *La Jornada de Zacatecas*.

<https://ljz.mx/10/09/2026/soberania-y-etnogenesis-wixarika-el-milagro-la-primera-comunidad-tradicional-fundada-en-zacatecas/>

En El Milagro, primera comunidad tradicional wixárika en Zacatecas, 2026.
Foto: Guillermo Andrés Espinosa Rubio





Baalche' (Lonchocarpus violaceus). Foto: Internet

PEDRO UC BE
(mayat'aan, o maya peninsular)

En los últimos años han aparecido mujeres y hombres mayas motivados a escribir sus historias, pensamientos e imaginaciones, muchos son jóvenes con deseos de reivindicar la lengua y cultura maya. Una de las dificultades que enfrentan es la traducción de sus obras en maya al castellano o viceversa. En las siguientes líneas dejo algunas palabras que al parecer corresponden a la misma raíz no sólo lingüística sino también cultural. Quizá la palabra *Báalche'* ayude a identificar mejor el sentido de las palabras que seguramente forman un solo cuerpo.

El *Báalche'* es un árbol muy importante entre los mayas peninsulares, sus abundantes flores moradas anuncian su madurez, sus hojas siempre abiertas con diferentes tonos en verde muestran su crecimiento, su raíz profundiza para hacerse un gran árbol y para los que celebramos a nuestros creadores su corteza es la base de la bebida que se ofrece en el *ka'anche'* o altar para hacer la conexión comunitaria entre los humanos y los creadores más primeros. No es mi intención hablar de este árbol en esta ocasión, más bien quiero enlistar algunas palabras que me parecen relacionadas no sólo lingüísticamente sino también culturalmente, es decir, los sentidos que tienen para conformar un pensamiento y un conocimiento.

Empecemos por el término *ba'al*, que se traduce pragmáticamente al castellano como objeto o algo inanimado, sin embargo, es mucho más que eso, y no es por alguna limitación de la lengua maya sino por la carga extraordinaria de la palabra misma. También es aplicable a los seres incorpóreos, a lo que llamamos en maya seres de *iik'*, "*tin wilaj jump'éeel ba'al*, *ma' tin k'ajóoltaj ka'aj sa'at tin wichi'*" (vi un objeto, desapareció de mis ojos antes de poderlo reconocer), a los misterios, "*yaan ba'al ku péek te'ela'*" (hay algo que se mueve en este lugar), a lo que soñamos, "*tin wayak'taj jump'éeel ba'al*" (soñé con una cosa). Estos son apenas algunos de sus usos más comunes en la comunidad.

Ba'ale' se traduce comúnmente como la conjunción adversativa, "pero", *tene' wi'ijen ba'ale' mina'an ba'al in jaantej'* (yo tengo hambre, pero no hay algo para comérmelo). En este ejemplo se usan tanto *ba'ale'* como *ba'al*, el primero como nexos adversativos y el segundo como algo comestible. En este apartado nos interesa el uso cultural de *Ba'ale'* como un ser que se contrapone a otro ser como si fuera una relación dialéctica. *Wi'ij* (hambre) es un *ba'al*, es decir es un algo,

ba'ale' es otro algo pero abstracto y *ba'al* (algo comestible) es un algo más que complementa el cuadro. Notamos entonces que el *ba'al* y el *ba'ale'* son términos con connotaciones muy amplias que van mucho más allá de su denotación común para crear un escenario lleno de seres y sus relaciones que conforman una ecología de la vida o un microclima lingüístico y social.

Ba'alche' se traduce convencionalmente como animal, pero literalmente significa objeto de madera o ser de madera. *Jach suuk le ba'alche'o'* (es muy manso ese animal) es una expresión común entre los vecinos mayas. En el *Popol Vuj* se registra como un intento de creación del ser humano que fue hecho de madera para que fuera resistente, no funcionó y los convirtieron en monos. Quizá por eso a los animales se les llama seres de madera, sin embargo, son seres vivos con cierta inteligencia, que expresan tristeza y dolor o manifiestan subjetividades como muestras de cariño por medio de sus caricias, como son los gatos, perros y casi todos los animales.

Baal es un término que se usa para señalar a un familiar político, como un cuñado o una cuñada, es decir el esposo o esposa de una hermana o un hermano. *Le máako' in baal* (ese hombre es mi cuñado), así presentan a este familiar político comúnmente entre la población maya. No sabemos exactamente lo que está en el fondo de esta expresión. Posiblemente se quiere decir que es un ser de madera o mono en el orden de la creación, tal vez están hablando de la existencia de un misterio o una conjunción adversativa hecho humano que forma parte de la familia o un ser indefinido con cierta conexión familiar.

Báal es una expresión que denota desaparición, algo que se ocultó detrás de algo más grande, como cuando se dice *báal le máak tu paach le che'o'* (desapareció esa persona detrás del árbol), si decimos *ba'al le máak tu paach le che'o'* (escondieron a esa persona detrás de ese árbol) se cambia la morfología debido a que alguien llevó a cabo una acción sobre otro ser y es una expresión en pasado pero el significado sigue siendo el mismo, tapar. Entonces el ser humano, el cuñado o cuñada, el familiar político podría ser un familiar tapado, no es directo, no es abierto a todas luces, es un *ba'al*, un *ba'alche'o'* o un *ba'ale'*, es decir, es quien tiene una relación familiar al mismo nivel que un ser humano tiene con todos los animales, con todos los pájaros, con el agua, con la tierra, con el cielo, con la lluvia, con el viento, con las piedras, con las estrellas, con la luz, con el sol, con la luna, con la oscuridad, con lo espiritual, con los sueños, con la creencia, con los saberes, con toda la naturaleza material e inmaterial y con todo lo que está más allá de la naturaleza.

EL BÁALCHE': SUS FLORES, SUS HOJAS, SU RAÍZ, SU CORTEZA

DE LOS TÉRMINOS BA'AL, BA'ALE', BA'ALCHE', BAAL, BÁAL Y BÁALCHE'

Báalche' es uno de los tres árboles más importantes como el *ya'axche'* y el *siipche'* que conforman la trinidad maya de *Yuum K'áax*. Si consideramos lo anterior, este término *Báalche'* con que se nombra este árbol que provee su corteza para preparar la bebida ritual de las celebraciones agrícolas de las comunidades mayas, nos damos cuenta de que estamos frente a un cuñado de madera, es decir, ante un familiar político, ante un mono, ante un ser abstracto que puede ser una conjunción adversativa.

Si tomamos esta información en su conjunto podemos notar la vinculación que existe entre plantas, humanos, animales, lenguajes, símbolos y todo lo que existe como un solo cuerpo grande, como un hogar circular donde convivimos no tolerándonos sino necesitando, complementándonos, creándonos y viviéndonos. Estos términos que podemos pensar como la imagen de un gran árbol con sus raíces, su tronco y sus ramas que florecen y dan frutos, nos permiten percibir como entre nubes sin mucha claridad un horizonte filosófico que va en sentido contrario al antropocentrismo occidental que tala la naturaleza con su poderosa motosierra llamada capitalismo porque la considera recursos para la acumulación de riquezas materiales, principalmente el dinero y los artículos de lujo, que desde el mercado proyecta como necesidades del ser humano.

Las cosas *BA'AL*, los pensamientos y las palabras *BA'ALE'*, los animales o seres de madera u originarias *BA'ALCHE'*, las acciones *BAAL*, los parientes políticos *BÁAL* Y *BÁALCHE'* y las plantas o árboles que se convierten en bebidas celebrativas demuestran la conexión fuerte entre todos los que habitamos la gran casa, el gran hogar. Por eso no hay migrantes y menos despreciables, no hay relaciones entre superiores e inferiores, no hay colores mejores que otros, no hay idiomas, dialectos o lenguajes superiores a otros, hay una sola mesa, un *ba'al*, *ba'ale'* es para todos, hasta para los *ba'alche'* por igual porque son somos *baal* entre todos, así nos hacemos *báal* si es necesario y finalmente somos el *báalche'* del *ka'anche'* de los *Yuumtsil* ■

PEDRO UC BE (1969, Buctzotz, Yucatán). Entre sus muchos libros de poesía: *U ma- jankaalijo'obnoj kaaj/Extranjeros de la gran ciudad*, *U k'u'uk' u tsikbalxya'axche'/ El retoño de la palabra de la ceiba*, *SakBej*. En 2025, la Universidad de Guadalajara publicó su extenso poemario *U Yi'ij Chak Ixi'im/Espigas de maíz rojo*. Se ha destacado como defensor del territorio maya.



LI TOJO XIMANA NGA SIKJAOLE / Y YO, AÚN TE EXTRAÑO TODAVÍA



Ruth Figueroa Dávila
(mazateco)

Nga basenya nitjén tsak'aina jngo nijñá

jo xo ti tokaa, jngo sénnichrjin xi tsin ndá tsob'atjengina, to likui ti
b'enia jo'sin kitoká
to ja'ájen kixinia.

ja'atsen séndiania ya niy'aa
a je xonjto a to fa'aya xkoan kichá
to yá tsáeni koan xonjto a
jó titèjon kitétja yá tsáe sakijnokena je sénnichrjin xi tsin ndá.

Ja'atseén nd'ia l'íi
ya ja ña tijna kicha xi b'aoyani nyee Jàn mani nise kjió ts'otjen
ñaki seén kits'oyana nijñá

to fa'aya xkoán
kitikjá je yá
ña kiníjchá yaoná ka o kjo a tjao, ñaki kitjoneya ka o ja ma le

Tsen kitsoyana nijñá
nga nj'io aon koanna.
kjin kitsokoli kjo a biya
li tojo ximana nga sikjaole.

En la inmortalidad de la noche

soñé que la muerte me perseguía, corría y corría desesperadamente
en esa pendiente pronunciada.

Entré a la casa a refugiarme
y al cerrar la puerta desapareció convirtiéndose en un horcón
en donde la muerte giró y giró burlándose.

Me dirigí a la cocina
y al pie del molino
vi tres pájaros tirados
¿Acaso era el anuncio de un presagio?

Días antes de la nada
cayó aquel árbol que nos unía con gran amor desde la infancia
Se arrancó con todo y raíz.

Me anunció de mil maneras
una dolorosa despedida.
Moriste en la soledad y distancia y yo, aún te extraño todavía.



Alameda Central, CDMX, 2023. Foto: David Bacon

RUTH FIGUEROA DÁVILA: "Nací en San José Tenango, Oaxaca. Orgullosa de mis raíces mazatecas, me he dedicado a mantener viva la memoria, las tradiciones y la riqueza de mi cultura a través de trabajos didácticos, narración, traducción de cuentos y leyendas, la poesía, la voz de mi pueblo y el amor por la tierra que me vio nacer".



Sierra Mixe, Oaxaca, 2026. Foto: Damián Dosíelo

UN POEMA Y TRES HAIKUS

Víctor Terán
(didxazá)

LII

Ca bisilana' cha'hui' bizalulu',
guie' xiñá' rini guidiruaalu',
ca xuba' huiini' quichi' láyalu',
ca guitu bidola xhídxilu',
ca beelaxiaa dxitaxa'nalu',
guendaxunu ladeñeelu',
guie'xhuuba' naxhi xquéndalu',
ruuti yaa ca naa.

Cusegúlú luá',
saca xa cadí nguiiu naa,
na bidú' guibá'.

Guichiguié' lubí,
guichiguié' ruxuuxe dxi:
guendaranaxhii.

Bilate guibá',
naná nuu guidxilayú,
zeu' bisaanu' naa.

TÚ

Tus ojos nobles de capulín,
el tulipán encendido de tus labios,
los granos de maíz blanco de tu dentadura,
las calabazas redondas de tu pecho,
la carne algodonosa de tus caderas,
el mamey de tu entrepierna,
el oloroso jazmín de tu ser,
me matan sin piedad.

Me guiña el ojo,
no sabe que soy resuelto,
la coqueta bóveda celeste.

Adornos de papel de china
que el viento ondea,
adornos que los días maltratan:
el amor.

Se derrumbó el cielo,
el mundo camina desolado,
muero huérfano de ti



Nauyaca chatilla o nariz de cerdo (*Porthidium dunni*), costa de Oaxaca. VERA Proyectos para un Futuro Mejor A.C., Fundación Vatheuer Family y Protección Civil de Santa María Tonameca. Foto: Elí García-Padilla

LA SORPRESA DE REYES JACINTO / WAA NTUU XA'AAKLAN TI'OKGSPÚLALHI REYES JACINTO

STAKUUMÍSIIN LUCAS
(totonaku)

–Aya tlaaniinchuu, akglhtitili', aya kmakglhtaakgsn, nakmakgniiyaan –Wani akxnii xliitampiixukiimaa nkgalhtókgaaati xatatsapsni kuxi'.

–Uunuu makawan –makgkilhminchaa mpuskaat chuu naa'aanuu makatsapslh. Amaa ntanuulh, k'ukxilhlh.

–Tsokgosta tsokgosta taatalakxiilhii xpuujaasi Reyes Jacinto. Nii katitaayahi xpuwanii-ti waalapii nii xlagátaakslhi ntsiia', paks xlagawamaakgoo xkuxikán.

–¡Ah! Aya klakgataaksn, akglhtitili' tsiia', kkatsii mpíi tanuu ntanuupaati, niilaa nkatitsaala' –xkilhwamaa akxnii xmaanuuma x'akgxaakga xxtampiin xatatsapsni kuxi', watiyaa ntuu xampiixukiimaa.

–¡Uunuu ntatsúwiilh, Tsiinto! ¡Uunuu ntatsúwiilh! –Xmakgkilhwámaa Refugia laa liipalhna' xliimakgmaalakxiimaa nkuxtaalh chuu ntatawanu'.

–Kapiimpitaa wix, aya kgootanuuma. Kiti wamaa naktaakgsa akglhtitili' tsiia'. Chaa-likuu laa ntastunuti nataspita', naa'akxnii nakkiitaspita kliimakgtiipaakaanat.

Xlaggstiipaatanuumaachi ntankgaa'tamaa xakaa'kgootanuun marzo chuu xatsitsi uuniinchuu waa xliitastaatiwákaa xamustum seekgna niimaa kkapajáni xtachii-tawakaniit. Xwakgaaktiilhi x'okgxatunu seekgnaa Refugia chuu aya alh makgskgalaa kxa'aakilhutuut xtsumaatii ntii nii x'ákstuu xlámaa. Antaku xkaaputsawii waa Reyes Jacinto, antaa xxtampiin kúxii wiintuu xmakawantanuuma chuu lii'akglhuuwata tsiisnii nii lilokgo x'aamaalhtatiikgo.

–¡Aya tlaaniinchuu, tsiia'! ¡Nakmakgniiyaan! ¡Nakmakgmniyaan! ¡jajaja!

Úkxilhlhi mpíi wiintuu ntatsúwiilh chuu tsaa kiitankgaaxamalhi mpaatsapsi laa ntapá-kgstonglhl. Aanu aanu mákaalhi xmakán chuu aya xa'aaklan...

–¡Ay! Ayachuu kimakaxka', kgankgalhtitili' tsiia'.

Tlhakaka' taayalhi akxnii x'ukxilhmaa ntaanii xtamakaxkaniit. Kaa tsinuu xtamakaxka-niit. Lhikiwiwi tamakanuupaa xmakán, xtaananaa mpara niituu xmakakatsaniiti ntaanii xmakaxkaniit, chuu aamakglhuuwaa wachakglh wachakglh makaxkákaa. Niituu ámaa kpuumaakuchiin, kaa lagsgkgataanii xpuwanikgoo maakuchiinaniin, mat kaa x'aksgkgawinampuuxunankgoo. Kaa aaxkuuti nkgalhtsagawakalh chuu kaa kúchu' lii-puxmaniilhi ntaanii xmakaxkaniit, "niituu tlhawaninankgoo waa nkaa laktsoo tsiia', chaa líkwaa waa waayankgoo", puwan. Tsinuu akglagawitilh chaampii maamiilhiinchuu xtkikat chuu takgaatamaalh. Xtsiyuu kx'apuun maalakchi mpapá' niimaa aya kskgatámaa.

Laa ntastúnuti ntaspitlhi Refugia. Akxnii ntánuulh, tampiliiku' xmaa klhtatamaa Reyes Jacinto. "Tsiinto, Tsiinto, ¿niituu pimpaat makglakgakaanana'?", wan. Chiki chiki laktlhawalh chuu kaya laakumu xatapuujuun kúxtaalhi xliilhkiwili xwaniit. Chaa laa akxnii nkaya xlagawilakaa, timakgniikaa ntantumii staakaalaaxi xxtampiin xatatsapsni' kúxi'.

–Ahora sí, maldita, te tengo, te mataré –gritó mientras picaba con una varilla la estiba de mazorcas.

–Suenan por aquí –intervino la mujer señalando a un lado. Se metió por ahí, yo la vi.

Reyes Jacinto se desplazó de rodillas de un lado para otro con el quinqué en la frente. No se pondría de pie hasta dar con la rata, los estaba dejando sin maíz.

–¡Ah! Te tengo, malvada rata, sé que estás ahí, no podrás escapar –decía mientras metía la cabeza, sin dejar de picar.

–¡Aquí se movió, Tsiinto! ¡Aquí se movió! –guiaba Refugia ayudando a sacudir los costales y huaraches con la escoba.

–Tú ya vete que se hace tarde. Yo me encargo de esta desgraciada. Mañana regresas antes de las doce, llegaré a esa hora de la faena.

La tarde noche de marzo entraba entre la pared de tablas y el viento tibio mecía las pencas de plátano atadas en el ático. Refugia tomó algunas de las pencas casi maduras y fue a cuidar a su hija embarazada al otro lado del río. Reyes siguió atacando, el ruido provenía de ese lugar y desde varias noches no los dejaba dormir.

–¡Ahora sí, rata! ¡Te mataré! ¡Te mataré! ¡Jajaja!

Vio un movimiento brusco y extendió el brazo hasta tocar la pared. Movié la mano de un lado para otro y de pronto...

–¡Au! Me has mordido, maldita rata.

Se puso de pie mientras examinaba la mordedura. Era una mordedura insignificante. Volvió a meter la mano como si la mordida no le doliera y recibió otras mordeduras. No fue a la clínica, pensaba que los doctores eran unos niños charlatanes e ignorantes. Decidió frotar la mordedura con tabaco masticado y soplar con aguardiente, "las ratas no son venenosas, pero sí comelonas", pensó. Sintió un leve mareo y tendió el petate para recostarse. La luna menguante se apreciaba bajo el dintel de la puerta.

Refugia regresó hasta el mediodía. Al entrar a la casa, Reyes Jacinto dormía. "Tsiinto, Tsiinto, ¿no fuiste a la faena?", alzó la voz. Lo sacudió y era un costal duro. Durante el velorio, una Nauyaca fue asesinada bajo la estiba ■

GAZA, CIUDAD MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA

Doha Kahlout

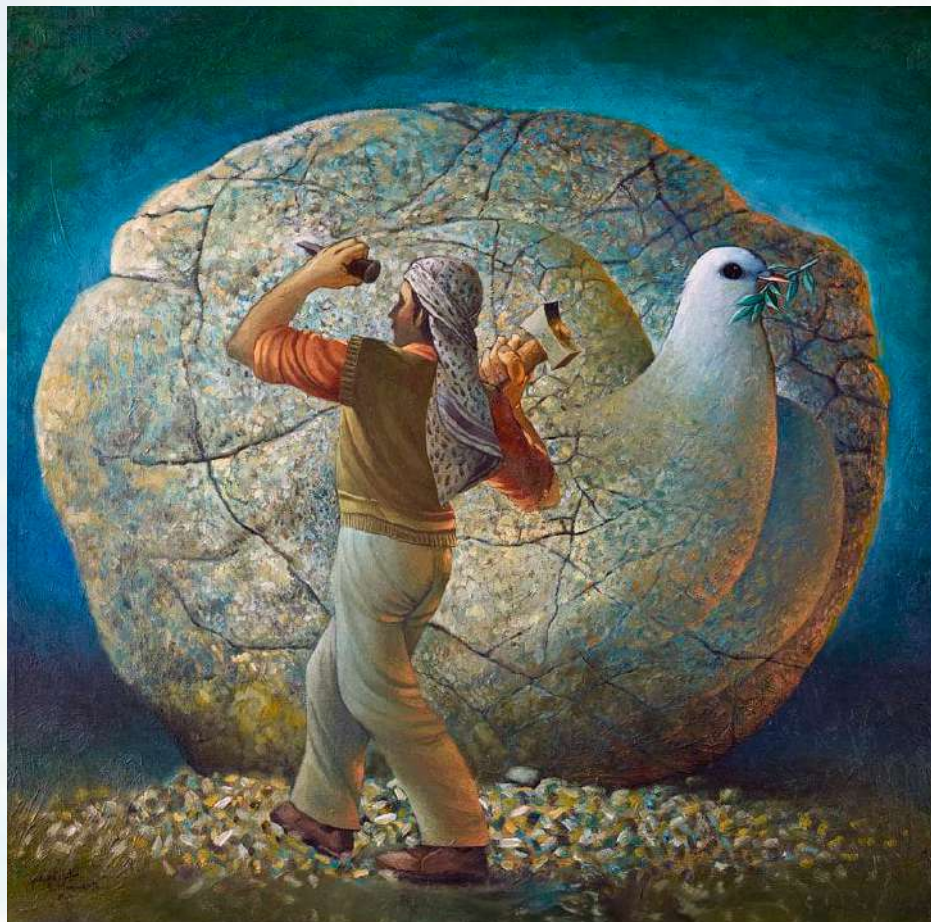
Avanza, oh ciudad del esplendor, hacia la eternidad—
no en la Historia,
no en las últimas noticias,
no dentro de las fronteras.

Tu duración está en nosotros
y la devolveremos a tu cauce original:
tu ola acapara nuestro asombro,
las calles nos devoran el aliento,
las casas dan refugio a nuestras promesas.

Impulsa tu cuerpo hacia el mar,
sales fresco, ileso—
y deja que corran las lágrimas de tu tristeza escondida.

Sin báculo a la mano para despertar los escombros,
todos nosotros, y todos ustedes, encontraremos refugio
en tu admirable tenacidad.

Avanza sobre un mundo hecho de vergüenza
y permite que prevalezca esa pureza tan tuya.



Día de los prisioneros. Puntura de Sliman Mansour, artista palestino

DOHA KAHLOUT enseña árabe y es poeta. En 2018 publicó el poemario *Similitudes*, y ha participado en libros que recogen la palabra de los palestinos. Actualmente vive en París gracias a un programa para artistas refugiados. “El presente poema describe a Gaza como una entidad eterna, un mar sin límites que fluye entre su gente y salta las barreras del tiempo. La voz de la poeta alcanza una intensidad profética, recordando la historia coránica de Moisés y los israelitas, pero le ahorra a Gaza el báculo mosaico para así pavimentar el camino a la salvación” (Mennan Salih).

Traducido del árabe al inglés por **ALAA ALQAISI**. Versión en español de **HERMANN BELLINGHAUSEN**.



Danza Xtá Ratsá, con Abertano Jeronimo - Músico Mè'phàà (Laguna Seca, Mpio. de Malinaltepec, Guerrero). Foto: Lenin Ru'wa Mosso

NANDA JÁÑÙ: LA PIEL DEL MUNDO

LENGUA, MÚSICA Y TERRITORIO EN LA MEMORIA DE LOS PUEBLOS MÈ'PHÀÀ Y SUTIABA

JALIL MOSSO CASTREJÓN

Entre la Montaña de Guerrero y las planicies del Pacífico nicaragüense persisten palabras que parecen reconocerse a la distancia. Algunas sobreviven en la música, otras en los nombres de las danzas o en la memoria de los pueblos. *Nanda jáñù* en mè'phàà expresa la cercanía de la enfermedad o de la muerte, pero va mucho más allá de una condición física. Nombra un momento de transición, una forma de comprender el tiempo, el territorio y la renovación de la vida.

Entre los antiguos textos sutiaba/sindio, encontré *Nagz-dagañu*, registrada como el nombre de una música ceremonial a la deidad de la piel roja Xipe Totek, traducida como “Baile de la muerte” o “Vientos del sur”, perteneciente a *Airs indigènes recueillis au Nicaragua, Amérique Centrale* (Aires indígenas recogidos en Nicaragua, América Central), del libro *Colección de documentos en lenguas indígenas, para servir al estudio de la historia y de la filología de la América antigua. Gramática de la lengua quiché seguida de un vocabulario y del drama de Rabinal-Achí*.

La semejanza entre ambas expresiones despertó la pregunta que guió este camino: ¿podrían conservar la memoria de una misma forma de comprender el tiempo? Para responder recorrí estudios lingüísticos, documentos coloniales, códigos, partituras del siglo XIX y memorias comunitarias. El pueblo mè'phàà de la Montaña de Guerrero y el pueblo sutiaba de Nicaragua comparten más que un parentesco lingüístico: fragmentos de una memoria que sobrevivió a migraciones y siglos de fragmentación cultural.

LA PIEL COMO PRINCIPIO DE TRANSFORMACIÓN

Cuando comprendí que la piel y el fuego ocupan un lugar central en el pensamiento mè'phàà, la figura de Xipe Totek cambió para mí. La historiografía ha privilegiado el sacrificio y el desollamiento ritual, pero detenerse sólo en la violencia del rito reproduce una mirada exotizante y colonial. Estas prácticas adquieren otra dimensión cuando se leen desde la transformación que las atraviesa: desprenderse de una piel para hacer posible otra forma de existencia.

Las fuentes nahuas y coloniales registraron a esta deidad como Xipe Totek, “Nuestro Señor el Desollado”. Su presencia en la Montaña de Guerrero está documentada en códigos y crónicas. Xipe Totek es una denominación histórica válida para un culto documentado entre los antiguos tlapanecos y yopes, pero no agota la manera en que nuestros pueblos comprenden eso que hoy identificamos con ese nombre. Desde la memoria mè'phàà encuentro otra referencia: Katsu / fuerza y memoria de respeto muy antigua de nuestra cultura, Mbatsún / fuerza de transición, de alimentación y purificación. No propongo que sean la misma deidad —esa equivalencia aún debe demostrarse—, sino ponerlas en diálogo: Xipe Totek pertenece a la mirada externa; Katsu/Mbatsún, a nuestra propia lengua.

Esa distinción cambia mi manera de mirar el desollamiento. Cuando lo observo desde nuestro pensamiento mè'phàà y la manera de ver el tiempo, la piel deja de ser sólo una imagen de muerte: se vuelve aquello que debe desprenderse para que algo se renueve. La tierra abandona la sequedad con las lluvias; la semilla rompe su envoltura para germinar; el cuerpo atraviesa distintos estados de existencia. La transformación no ocurre a pesar de la muerte, sino a través de ella.

La Montaña de Guerrero fue uno de los espacios donde este culto adquirió particular importancia. En México-Tenochtitlan existió un recinto llamado Yopico, asociado con Xipe Totek; en el actual Guerrero se encuentra Tehuacalco, sitio que el INAH identifica como parte de Yopitzingo, territorio yope. Ambos espacios no deben confundirse: uno está en Tenochtitlan, otro en Guerrero. Esta precisión histórica importa: revela que la relación entre mexicas, yopes y el culto a Xipe no fue una mera expansión cultural, sino un conflicto territorial. Los mexicas llegaron a la Montaña a exigir tributo e invadir la tierra de los mè'phàà, los habitantes más antiguos registrados en la zona, apropiándose de un culto cuyo verdadero origen arraiga en nuestra propia memoria. Esto obliga a mirar la Montaña no como periferia, sino como un espacio donde se desarrollaron formas propias de entender cuerpo, territorio y renovación.

LA MEMORIA QUE SOBREVIVE EN LAS PALABRAS

Diversos estudios lingüísticos señalan que el mè'phàà y el sutiaba/sindio pertenecen a una misma familia. Abad Carrasco Zúñiga documentó este parentesco en *Xtángoo xú mitháán ajngáa Mè'phàà / Normas para la escritura de la lengua Mè'phàà*. El poeta Hubert Matíuwàa, en *Xó nùnè jùmà xàbò mè'phàà*, recuerda que los pueblos hoy conocidos como mè'phàà recibieron en Nicaragua distintos nombres: maribios, sutiabas, nagradanos, cuascaleños y sindio. Baltazar Gutiérrez, en el documental *Sutiaba y su lengua*, señala que sindio era la forma con la que los propios maribios se nombraban, traducible como “antiguos escultores”. Detrás de esos cambios permanece un mismo pueblo.

La historia del sutiaba es también la de una lengua silenciosa: hablarla en público fue motivo de discriminación y castigo, y muchas familias dejaron de transmitirla para proteger a sus hijos. Sin embargo, las lenguas rara vez desaparecen por completo. Permanecen en los nombres de los lugares, en las ceremonias, en las músicas y en quienes reaprehenden su idioma.

Entre los sutiaba permanece Nagzdagañu; entre los mè'phàà encontramos Nanda jáñù, “me quiere agarrar la enfermedad” o “me quiero morir”, y Ni jáñù, “se murió”. Observadas en diálogo con la historia, la música y las prácticas rituales, estas expresiones permiten reconocer un horizonte cultural compartido.

LA PIEL DEL MUNDO

Dejé de mirar el pigmento de los antiguos yopes como adorno o como marca despectiva —“mecos”, “cara sucia”, “cara pintada”. Al confrontar los códices con la memoria de mi pueblo comprendí que la pintura corporal podía leerse de otro modo.

El glifo de la antigua Tlapa aparece en el Códice de Azoyú 1 y el Mendocino (s. XVI) con un círculo rojo y un pie, que remite a “tierra roja” o “almagre”. En mè'phàà, Tlapa se nombra A'phàà, con resonancias en Àphá, “amplio”, y Màtha Àphàà, “río amplio”. Desde el náhuatl fuimos nombrados yopes, término cercano a xipehua, “pelar, desollar o quitar la piel”, raíz de Xipe Totek. Sahagún, en la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, explica “tlapanecas” como “hombres almagrados” porque “se embixavan con color”. La referencia une dos elementos centrales de esta investigación: la piel y el pigmento. Existe además Mbíñùù, que en mè'phàà significa “almagre” y enlaza lengua, territorio y color. El Códice Tudela (s. XVI) conserva personajes con pigmento en el rostro relacionados con los antiguos habitantes de la región.

Cubrían la totalidad del cuerpo con pigmento, dejando al descubierto únicamente las manos y los pies. En el rostro, la pintura enmarcaba el contorno de los ojos a manera de una franja ceremonial que los envolvía y, en los personajes de mayor investidura, se acentuaba con una línea oscura trazada bajo la mirada: el pigmento no era adorno, era una forma de habitar el mundo. Si la piel era el lugar donde se encontraban cuerpo, territorio y fuerzas que sostienen la vida, cubrirla de ocre convertía el cuerpo en espacio ceremonial en ofrenda para la tierra. En el Códice Tudela aparecen personajes con estos pigmentos: los ojos como Sol, la franja como noche, el rostro como horizonte donde dialogan amanecer y anochecer, sequía y lluvia, vida y muerte, la transición o el tiempo. Esa misma lógica aparece entre los xi'ná, los principales, los sabios de nuestra tradición, que

median entre la piel visible del mundo y la que permanece del otro lado.

La danza Xtá Ratsá, “Piel pelada”, conserva esta memoria en ceremonias de fertilidad y renovación. Cuerpos pintados, lanzas, tambora, flauta de carrizo —hoy banda de viento— forman un mismo lenguaje simbólico donde agricultura, defensa del territorio y transformación comparten sentido. Sigue viva gracias a los antecesores que transmitieron estas enseñanzas al maestro y músico mè'phàà Abertano Jerónimo, del poblado de Laguna Seca, municipio de Malinaltepec, quien es uno de los más importantes guardianes y testimonios vivos de nuestra música tradicional.

El rojo ocre es esencial: Abad Carrasco ha señalado las referencias territoriales de esta tonalidad en la Montaña, con pueblos y cerros como Xipetlan y Xipetpetl (Chiepetlan y Chiepetepec), que remiten a la tierra roja y a Àkùùn Máñaán, la deidad roja, Xipe Totek. Los antiguos mè'phàà no concebían el cuerpo como límite, sino como superficie de relación. Nuestra piel era también la piel del territorio. Cambiar de piel era participar en la renovación del mundo. Cuando el territorio se transforma, nuestra piel se transforma con él; cuando es herido, esa herida nos alcanza. No sólo habitamos un lugar: somos la piel del lugar que habitamos.

AJ'MÚ KATSU (MÈ'PHÀÀ) / ÑA'MÓ GÁ'TÍŊU (SUTIABA) / EL CANTO DEL ORIGEN: LA MEMORIA DE LA NOSTALGIA

En 1861, Carl Hermann Berendt transcribió una serie de piezas musicales identificadas como *Naachú-Nasamanicú* (sutiaba), “Danza de los novios”, que desde el mè'phàà podemos traducir como *Ná dwawùún tsí nunigu'* o *Nàdxú drigo tsí nanikhu*, es decir, la alegría de quienes se juntan o contraen matrimonio.

También registró *Naachú-Dañamo* (sutiaba), “Canto del hambre”, que desde el mè'phàà corresponde a *Nàdxú wamba nekheyò*. Esta pieza puede traducirse como la alegría de que se acabó la hambruna o, de manera más literal, “Canto del hambre”, *Aj'mú drigo Ewe*, donde Ewe significa hambruna, hace referencia a la principal fuerza a la que se ofrenda en nuestros pueblos durante el mes de septiembre, como agradecimiento por la cosecha. Es el tiempo en que llegan los alimentos y termina este mal que se padece.

Finalmente, aparece *Nagzdagañu* (sutiaba), “El baile de la muerte”, que desde el mè'phàà se traduce como *Nanda Jáñù*. Esta pieza está dedicada a la ofrenda a Xipe Totek, al inicio de la petición de lluvias y al cambio de piel del mundo.

Encontramos también traducciones literales de estas piezas en nuestra lengua mè'phàà que resultan muy sugerentes

al ponerlas en espejo con el sutiaba y con los títulos con los que fueron anotadas aquellas partituras del siglo XIX:

Na'sia wajen (mè'phàà) / Nága'ná gáñu (sutiaba): Baila la muerte.

Na'sia gagi (mè'phàà) / Na'txú dàña'mó (sutiaba): Baila alegre.

Nando Makuetsu (mè'phàà) / Nàtxò nàsú maí ikú (sutiaba):

Quiero comer.

Más de siglo y medio después, estas partituras son de las pocas huellas sonoras de los antiguos mè'phàà, sutiaba o maribios. Volví a hacerlas sonar con mi guitarra y el tiempo. La música acompaña desde hace mucho las ceremonias agrícolas, las danzas, la lucha por territorios y los momentos de toda ritualidad. Es el lenguaje mediante el cual una comunidad dialoga con el territorio y con las fuerzas que sostienen la vida. La cercanía entre Nagzdagañu y Nanda jáñù no es solo fonética: en ambas, la muerte aparece como proceso del tiempo.

Algo semejante ocurrió entre los maribios. Entre León y Chinandega se levanta la Cordillera de los maribios o la Cordillera de los desollados, que conserva el nombre de quienes habitaron la región. Las crónicas describieron aquel territorio como la “provincia de los desollados”, y esos relatos sirvieron durante siglos para justificar la imagen de un pueblo bárbaro. Vistos desde esta filosofía, revelan algo distinto: vestir la piel del enemigo no celebraba la violencia, formaba parte de una concepción donde la piel era lugar de transmisión, fuerza y transformación.

La historia oficial suele hablar de los yopes como un pueblo desaparecido. Pero los pueblos no desaparecen mientras permanezca viva su manera de comprender el mundo. Esa memoria sigue respirando en la lengua mè'phàà, en las comunidades sutiaba, en las danzas y en las músicas antiguas. Al comenzar este trabajo seguí el rastro de una palabra; hoy entiendo que seguía el rastro de una memoria comunitaria. La renovación no consiste en olvidar lo que fuimos, sino en cambiar de piel sin perder la memoria. Porque, al final, somos la piel del mundo que habitamos. Y mientras nuestras lenguas, nuestras músicas y nuestras ceremonias sigan nombrando, esa memoria continuará viva.

Pero cambiar de piel también implica atravesar la muerte. Quizá el ser humano descubre la música cuando se encuentra con toda transición: cuando un animal muere, lo que permanece —el cráneo, los huesos, la piel— puede volverse instrumento, sonido, materia que las manos transforman en música. Quizá por eso la muerte no sea el final del sonido, sino el principio de una gran música ■

JALIL MOSSO CASTREJÓN, Bègò Mosso, músico mè'phàà.

Montañas en Tlahuitoltepec, Oaxaca. Foto: Damián Dosítelos



DESDE QUE NACEMOS NOS TOCA TRADUCIR NUESTRO MUNDO

EDITH HERRERA
(tu'un savi)

Cuando era niña no entendía por qué había un trato distinto cuando la gente mestiza nos veía llegar a la ciudad. Ahora sé que eso es racismo, no sólo discriminación, como se pretende minimizar su impacto. Es racismo porque cruza y parte con nuestros cuerpos y nuestro color y nuestros rasgos. Y no dudo en nombrarlo así. Es parte del desprecio cotidiano que vivimos quienes tenemos estos rasgos físicos, quienes tenemos estos rostros, quienes tenemos este modo distinto de vestir, de hablar, de habitar México.

Lo que sí me desconcertó fue la actitud de mi universidad. Estudié antropología. Recuerdo que llegué aquel día a la CDMX desde la montaña, para ese entonces estaba esperando mi constancia de aprobación de tesis. Estaba muy contenta por haber finalizado la universidad. Ese sueño que tenía de estudiar para luego regresar a trabajar a mi pueblo y mi región por fin se estaba concretando. ¡Tenía tanta ilusión! Por ejemplo de poder mostrar ese documento a mi familia y a mis conocidos. Era un logro, iba a ser la primera mujer en lograr estudiar en la universidad de varias generaciones en la familia y de las primeras en la comunidad.

Sólo requería ir a entregar mis documentos para tramitar el título. Así que cumplí con todos los requisitos, y me presenté en la ventanilla de servicios escolares... Pero había un requisito que no había contemplado. Al llegar al lugar, me atendió una mujer de mediana edad, con camisa y traje formal. Todavía recuerdo cuando dijo "siguiente turno". Ahí estaba yo, lista para entregar lo que pensaba que eran todos mis requisitos.

"¿Qué trámite vas a realizar?", me preguntó. Y yo le respondí: "Voy a tramitar mi título". "¿Traes todos los requisitos?". Y yo respondí que sí. Saqué todos mis papeles y mis fotografías a blanco y negro para presentárselos. Mientras esperaba el documento de recepción de trámite, me di cuenta que estaba pasando algo raro. Poco a poco, se le fue cambiando la expresión a la mujer. Leía el documento y me veía de reojo de forma repetida. Primero, no entendí qué era lo que pasaba. Hasta después de revisar una y otra vez mi documento, me dijo de forma contundente: "¿No tienes otras fotografías? ¿Algunas que sean más formales?". Yo le respondí: "¿Cómo? No le entiendo". Porque realmente no le entendía. Ni se me hubiera pasado por la cabeza. Así que me volvió a decir: "Sí, una fotografía con saco y camisa formal de cuello. Es que así no te las puedo recibir. No estás formal con eso que traes en la foto".

Unos días antes había ido con el fotógrafo para sacarme las fotos. Me puse la ropa más formal que existe para mí y para mi pueblo. Esto es lo que traía en las fotos: un huipil de fiestas. Y resulta que esta persona de la administración no estaba de acuerdo conmigo o con lo que era formal y de gala para mi pueblo originario.

Al escuchar sus palabras, reaccioné: "Pero esa ropa para mi cultura es la más formal. Es algo muy digno salir con mi huipil". Entonces respondió que no las recibiría y que regresara con fotos de acuerdo al protocolo. Me dio mucha indignación en este momento, volví a sentir este dolor muy específico que provoca el racismo. Decidí no titularme hasta que se me permitiera salir con mi huipil, con mi traje formal y que no se me discriminara por mi modo de vestir. A lo largo de mi experiencia seguí viviendo estas pequeñas prácticas sutiles de desprecio que en el país minimizamos el daño que causan y hemos normalizado por completo.



Mujeres de la Montaña de Guerrero. Foto: Archivo Espacio Tikosó

En distintas ocasiones me estuve preguntando qué más teníamos que hacer para ser considerados con los mismos derechos. ¿Por qué no tenía derecho a ser parte de esta sociedad mestiza o mexicana? Primero nos dicen que se necesita hablar español, luego que tenemos que oler bien, luego te dicen que tienes que vestirte "bien", luego hay que estudiar y "verte civilizado". Sólo así te irán aceptando. Cuántos millones de personas vivimos en este país con una cultura que no tiene nada que ver con lo que nos enseñan. Recuerdo una y otra vez comentarios de este tipo. En las calles del municipio, incluso en ámbitos festivos o mercados se volvieron naturales la norma y la costumbre para borrar quienes somos los pueblos originarios.

A este episodio le siguieron muchos más. Incluso, siendo ya una profesionista, me siguieron pasando. Y esto me hizo pensar muchas veces, porque me quedaba con una sensación fea, de impotencia, de coraje, pero de tristeza por el mundo que no quiere tolerarnos. Para los ojos de los que no son como nosotros los pueblos, parece que "nunca seremos suficientes".

Vivimos en una sociedad que siempre nos exigirá todo a nosotros. Porque somos distintos, porque tenemos otra manera de sentir, porque tenemos otros rasgos que ellos, porque nos gustan otras cosas, porque practicamos y pensamos

atados a la tierra, porque hablamos con el fuego y con los espíritus de la montaña. Porque simplemente no somos los mismos. Y yo me pregunto todavía ahora: ¿por qué les cuesta tanto entender esto?

DE NADA SIRVE QUE TENGAMOS LEGISLACIÓN A NIVEL NACIONAL O INTERNACIONAL

En una ocasión, me tocó acompañar a mi abuela María a presentarse al ministerio público. Ella era una abuela de 75 años. Monolingüe, sólo hablaba el tu'un savi, nuestro idioma. Había recibido un citatorio para declarar, pero no le entendía nada. Al llegar al lugar, íbamos nerviosas. Yo sí mal no recuerdo iba en primer año de preparatoria y tenía alrededor de 16 años. Desde niña había acompañado a mis familiares cercanos y a mi pueblo a traducir a los hospitales, a comprar o vender, a buscar trabajo o casa, pero no me había enfrentado al sistema de justicia. Y esa escena fue espeluznante para mí.

Primero, a mi abuelita le daba miedo de que la encarcelaran. Porque no entendía ni una sola letra de ese citatorio y tenía entendido, por lo que le dijeron, que llegaba del ministerio público. Esto en sí mismo era una experiencia traumatizante.

Luego, cuando llegamos a las oficinas, todas las personas que ahí laboraban nos miraron de arriba hasta abajo, como si fueran a escanearnos. Tenían los ojos muy abiertos, como si fueran unas impresoras, pero ignoraron nuestro saludo.

Mi abuela no hablaba castellano, así que la acompañé hacia una de las personas que se encontraban en su escritorio. Me dijeron que me acercara al escritorio del responsable y que ahí tomara asiento y esperara. Mi abuela, que seguía a mi lado, me preguntaba qué pasaba. “¿Por qué tardan tanto? ¿Y por qué me han llamado?”. Estaba preocupada, tenía miedo de que se fuera a quedar aquí. O por qué es que se tardaban tanto. Desde mis 16 años, intenté no paniquear y luego explicarle lo poco que sabía yo.

En cuanto llegó el agente del ministerio público, mi abuela me tomó de la mano fuertemente. En ese momento, el señor leyó el citatorio y se lo tradujo para que le quedaran claros los motivos del citatorio. Estaba espantada. Le entregué los documentos de identidad de mi abuela María al agente del ministerio público. Y procedí a decirle: “Mi abuela no habla español. No sabe leer, ni mucho menos escribir”. Entonces le pregunte al agente: “¿Quién le va a traducir? La vine a acompañar yo”.

El agente me contestó: “Si quieres quédate con ella, y le vas traduciendo, está bien. Porque aquí no hay quien hable ese idioma. Y tú, ¿eres mayor de edad?”. Le respondí que no. Pero el agente me contestó: “Pues como tú quieras, ya te dije, aquí no hay quien hable ese idioma. Y si solicitamos un traductor puede tardar días. Esto si es que quieren venir”. Ante ello, mientras el señor seguía hablándome en tono de regaño, mi abuela empezó a temblar. No entendía lo que pasaba. Era una sensación de mucha impotencia para mí. Mi abuelita era una mujer mayor, no entendía ni una palabra de ese interrogatorio. Y yo era responsable de hacer que no le sucediera nada malo.

Era como un teatro y una sala de tortura a la vez. La intimidaron con un documento que no podía leer, le hablaban en un idioma de otro universo cultural y lingüístico, la acorralaron. Así fue mi sensación. Quién sabe cómo habrá sido la de ella. Pero yo me quedé a su lado. Sentía mucha impotencia, pero sabía que era mi papel. Tenía que ser este puente. Aunque dolía. Porque si no hubiera estado, no quiero pensar en qué hubiese sucedido.

Recuerdo que desde niña he estado haciendo estos acompañamientos. A mis familiares directos y luego a la gente de mi pueblo o simplemente a los que hablan mi idioma. A veces era para ir a las consultas médicas o en los hospitales, otras se trataban de ir a resolver trámites administrativos o acudir a instituciones de justicia. Es una locura que, en nues-

tros territorios indígenas, no se tenga garantizado traductores y traductoras lingüísticas o culturales. O sea que no existen estos puentes que deberían ser un derecho humano, y que nunca debería de recaer sobre nosotras.

A las personas que aprendemos el castellano nos toca hacer esa traducción constantemente. Es decir que acabamos realizando un trabajo institucional, que le corresponde y es responsabilidad del Estado. Garantizar este derecho a ser interpretado y hablar en su propio idioma no es negociable. Tampoco las y los intérpretes que se necesitan. Pero muchas veces a los profesionistas que se forman en este ámbito de interpretación no se les quiere pagar un salario, porque es un trabajo. Entonces no lo pueden hacer siempre. El derecho a la identidad cultural y a tener un intérprete son derechos reconocidos en la propia constitución política del país. ¡Qué bonito y qué estético es esto! Pero esto no es real todavía en este país.

Aún vivimos en un sistema de gobierno, de salud, de educación, de justicia que no logran garantizar una atención básica para nosotras respetando y considerando nuestros universos culturales, lingüísticos y cosmogónicos.

Yo ya no soy una niña. Mi abuela ha muerto. Y su generación se está apagando poco a poco. Pero yo ya soy una adulta. Y aquí camino. Con mis derechos y mis propios pensamientos. Y hoy me pregunto: “¿Qué nos queda por celebrar para este 9 de agosto, carajo?”. Nos están amenazando, exterminando, desplazando o asimilando. La violencia actual en los territorios de los pueblos indígenas no miente. Desapariciones forzadas y feminicidios de mis amigas, vecinas o

asesinatos de mis familiares, desplazamiento de pueblos que he conocido y ahora viven en medio de la guerra, intentando sobrevivir.

De nada sirve que tengamos legislación a nivel nacional o internacional, de nada sirve, si los pueblos en este país no se respetan. Si todavía hay prácticas vigentes para legitimar el discurso paternalista o maternalista el día de hoy sobre los bellos pueblos indígenas, mediante una consulta simulada en materia indígena. Una consulta de una propuesta de Ley para pueblos indígenas y afromexicanos al final hecha al vapor, así como se han diseñado muchas políticas dirigidas a los pueblos indígenas en este país. No nos toman en serio y eso lo conocemos bien.

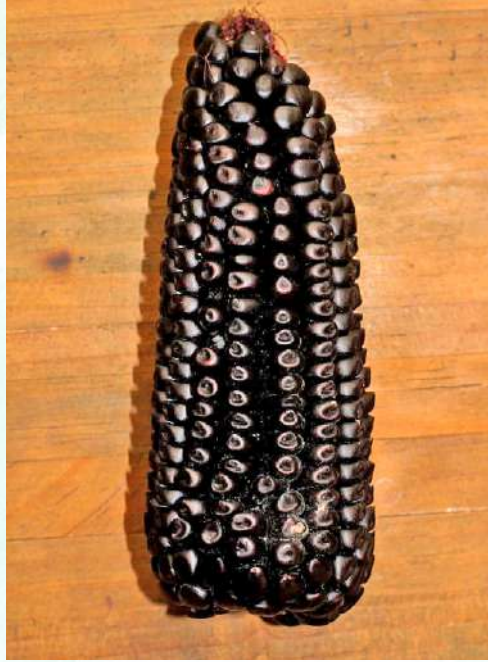
No requerimos que los gobiernos nos expliquen quiénes somos, ni clasifiquen nuestro patrimonio o herencia ancestral. Exigimos que se respete nuestra autonomía y autodeterminación para decidir cómo queremos vivir como pueblos el día de hoy.

Pero primero, que las autoridades paren la violencia en los territorios indígenas, porque siguen simulando pacificación en las montañas de Guerrero, y en el monte la gente sigue librando guerras. Decimos que mientras no haya paz en nuestros territorios, no podemos avanzar para hablar de “bienestar” ni hablar de leyes y más derechos que siguen huecos. Porque tan grande es la diversidad cultural en México, como tan grandes son sus problemas que atravesamos como país. No simulemos, no neguemos la dolorosa realidad ■



Fotos: Archivo Espacio Tikosó





Maíz negro, Ixtenco, Tlaxcala. Foto: Justine Monter Cid

MAÍZ: TODOS LOS NOMBRES EL NOMBRE

HERMANN BELLINGHAUSEN

Acostumbrado a ver con extrañeza las acciones destructivas de hombres civilizados que los demás dan por sentadas, planchadas, así y te aguantas, Lacho seguía sin entender cómo gobiernos, empresas, científicos y especuladores quieren “registrar” y robotizar, con código de barras, empacadas como si fueran aspirinas, las fantásticas floraciones de esa planta muy de aquí que recibe el nombre genérico de maíz, pero que para nombres en México se pinta solo, incomparables en su cantidad y precisión. Solamente en castellano la nomenclatura es pobre. En casi cualquier otra lengua mexicana el maíz tiene tantos nombres como sea necesario para designar al ombligo del Universo. Las mazorcas cargan una enciclopedia de nombres.

—Las técnicas y científicos que se esmeran en inventar e inventariar tipos fijos de maíz, como el dólar, y que no miran adentro de las variedades naturales, siempre son sospechosos de recibir una corta, aceitados y consentidos por las grandes corporaciones que, por necesidad de denominación genérica, hemos dado en llamar “Monsanto”, no sin fundamento, y aunque ese nombre ya no exista, nos entendemos. Las “marcas” son varias, a cual más de codiciosas. ¿Te has puesto a pensar en esa gente? Nacieron y viven en países donde el grano que acá constituye al hombre y la mujer mayas sirve para alimentar a los puercos. Cómo no les iba a parecer razonable convertirlo en gasolina y cosas peores.

Procuré sostenerle la mirada para convencerlo de que lo escuchaba. Lo suyo era un ansia. Por lo demás, opino como él, así que no agregué propiamente nada:

—No pos sí.

Con eso tuvo suficiente para seguir. De una manera que yo sería incapaz, enumeró en náhuatl las variedades que le vinieron a la memoria y la selva de nombres que en su ciclo de vida atraviesa su majestad el elote. Una letanía como de chamán en ese idioma que hace vibrar la lengua como el lazo de un arco cuando acaba de disparar la flecha.

Cada quien es maniático en lo suyo. Lacho la trae con el maíz. Ha publicado recetarios y prontuarios. Colecciona mazorcas y las fotografía como quien atesora rodanes o picassos, y sobre todo ha desarrollado un paladar exquisito para detectar en cualquier tortilla verdade-

ra la resonancia local de la masa transfigurada por el comal cotidiano. Para él, los sabores son colores. Bueno, eso dice.

—Esto del maíz viene de un lejos que no abarcamos con la imaginación. Un montón de milenios tomó domar los granos salvajes, multiplicarlos. Esta semilla como pocas está hecha para sobrevivir, prende entre las piedras, cuelga de laderas increíbles, vive donde sea. ¿Quién dijo que el mundo necesita volverlo zombi? ¿Qué sus patentes sean estrictas y coticen en la bolsa de los ladrones?

Lacho se estaba exaltando. Respiró profundo y dijo sus mejores frases:

—El hambre de ganancia de esos señores nada tiene que ver con el hambre. Cómo se ve que no saben qué se siente, ni lo que se siente saciarla con el maravilloso maíz que a tantos pueblos dio origen y se volvieron inseparables de su destino.

NOMBRES DEL MAÍZ EN NÁHUATL:

Cintle (mazorca), Cuitlacochoin (hongos del maíz), Elotl (elote), Elotlmezontle (colilla del elote), Elotomochtle (hojas), Epiotl (“pellejo”), Itentzon tlayohle (la barbilla), Izahuatl (hojas de la milpa; Mihle (milpa), Milocohtle (cañuela), Milocotemetzontle (ronco de la raíz), Mimilyoquiza (espiga tierna), Mixyotl (nudos de la cañuela), Milcohyehhuatl (cáscara de la cañuela), Moyahuapone (florecimiento de la espiga), Nelhuayotl (espiga), Olotl (olote), Popolcolatl (basurilla ligera del maíz), Tamalizhuatl (hojas anchas para envolver tamales), Tecamatzin (jilotillos), Tlayohle (granos), Tonacayotl (maíz, nuestro cuerpo, nuestro sustento), Totomoxtle (hojas de mazorca), Xilomiquetl, (jilotos secos), Xilomozontle (cabello del jilote), Xilotecamatl-xilotecamatzin (jilotillos que salen junto al elote principal), Xilotl (elote tierno), Xochimoyahuatl (flor o espiga de la milpa), Yolmoyahuatl (polen de la espiga), Yoltlayohle (corazón) del maíz ■

<https://ojarasca.jornada.com.mx/2023/06/09/nombres-del-maiz-en-nahuatl-de-acatlan-4640.html>



Maíces Sangre de Cristo y Ajo, Ixtenco, Tlaxcala
Foto: Justine Monter Cid

POR HONDURAS, LUCHÁ COMO GARÍFUNA

Ojalá que les arreglen el problema a los garífunas, ya tienen más de un mes de estar aquí, dice el taxista en la calle de Tegucigalpa. Su tono es de indignación y tristeza.

Me acerco al campamento Viva Berta, donde exactamente hoy (18 de septiembre) tienen 47 días de acampada por la justicia para los luchadores y la luchadora a quienes abrieron causa judicial en el desalojo violento ilegal en la comunidad de San Juan, Tela, en el más hermoso Caribe de este territorio hondureño.

El fondo del problema es el de siempre, despojar a los pueblos de sus territorios, los bienes comunes, los medios para vivir.

El pueblo garífuna se declara en total rechazo al sistema judicial y afirma su propuesta de hacer justicia comunitaria. Nuestros compañeros no irán nunca a la cárcel por defender su tierra, le declaran al mundo. Y así será.

En esta Honduras de narcopolíticos que vuelven como héroes al país, de gobiernos administradores de la empresa privada, de gente abrumada por alcanzar la siguiente quincena sin agua ni esperanzas, la OFRANEH abre otro camino y les da la espalda a quienes intentan una y otra vez despojarlos y encarcelarlos, conscientes de que es un camino duro y que sus ancestros les acompañan.

El 17 de septiembre una orden de desalojo se emite contra el plantón de resistencia en los hermosos Cayos Cochinos, donde se realiza desde hace dos décadas un *reality show* que se produce para el público europeo. Asco de programa que arrasa con las especies de los pequeños cayos, en tiempos de desove de tortugas marinas.

Las acciones del pueblo garífuna organizado no negocian con los que almacenan nuestras vidas en bases de datos manipulables y prácticas feudales de expropiación de la vida.

Por eso aquí, en el mismo lugar donde florece el sionismo, el capital se reparte el agua y los cuerpos explotados y desfallece el horizonte del mínimo bienestar, en los últimos días circula la consigna: Por Honduras, luchá como garífuna ■

MELISSA CARDOZA

MELISSA CARDOZA es escritora, activista feminista integrante de la Red Nacional de Defensoras de Derechos Humanos en Honduras y la Asamblea de Mujeres Luchadoras de Honduras.



Campamento garífuna Viva Berta en Cayos Cochinos, Honduras, 2026. Fotos: Luis Enrique Aguilar



La OFRANEH en el camino de la resistencia garífuna



A pesar de las amenazas, se mantiene el campamento Viva Berta



Totokaj. Foto: Martín Tonalmeyotl

página
total

¿QUIÉN NOS ALIMENTARÁ SI A LOS JÓVENES YA NO LES GUSTA SER CAMPEBINOS?

ANDRÉS HERNÁNDEZ JUÁREZ
(totonaku)

Mi pueblo engrandece el trabajo del campo. Lo reconocemos como una actividad digna y necesaria; hablamos con orgullo de nuestros campesinos y de la tierra que nos alimenta. Sin embargo, pocas veces nos detenemos a pensar en una pregunta que podría resultar incómoda: ¿cuántos jóvenes realmente continúan sembrando?

Cada vez son menos los jóvenes que quieren dedicarse al campo en Tuxtla, Puebla. Muchos buscan otras formas de ganarse la vida y terminan trasladándose a las ciudades, mientras las parcelas quedan abandonadas o son trabajadas por personas cada vez mayores. Quizá no hemos comprendido todavía el peligro que representa dejar de transmitir los conocimientos que durante generaciones permitieron a nuestros pueblos producir sus propios alimentos. Porque el campo no solamente nos da comida; también nos da una posibilidad que el dinero por sí solo no puede garantizar: la capacidad de alimentarnos. Cuando tenemos dinero, podemos acudir a un mercado y comprar aquello que necesitamos. Pero ¿qué sucede cuando el dinero deja de alcanzar?

En 2019, cuando las ganancias disminuyeron, muchas personas de mi pueblo que trabajaban en la ciudad tuvieron que regresar a su “humilde pueblito” para buscar una manera de sostenerse. En Tuxtla tampoco era sencillo conseguir dinero trabajando en el campo, pero existía algo que seguía estando disponible: había cultivos, plantas comestibles y productos de la tierra que podían llegar a nuestra mesa sin necesidad de comprárselos a otros. Los menos afectados en esa crisis fueron los que tenían tierras donde sembrar u obtener alimentos.

Aquello me hizo pensar que quizá hemos olvidado el verdadero valor de saber sembrar: “no podemos comer dinero”. Podemos utilizarlo para comprar alimentos, pero si algún día no tenemos dinero, necesitamos otra posibilidad. Nuestros abuelos la tenían: conocían la tierra. Sabían qué sembrar, cuándo hacerlo, qué plantas podían comerse, cuáles crecían en determinada época y cómo aprovechar aquello que el territorio les ofrecía. Ese conocimiento también era una forma de riqueza. Sin embargo, cuando una generación deja de sembrar, no solamente deja de producir una cosecha. Poco a poco, también desaparece el conocimiento necesario para volver a producirla.

Y aquí aparece otro peligro: si dejamos de producir nuestros propios alimentos, tendremos que comprarlos. Lo que alguna vez estuvo en nuestra parcela comenzará a encontrarse únicamente en los mercados. Y aquello que para nuestros abuelos era parte de la vida cotidiana podría convertirse en una mercancía. ¿Quién decidirá entonces cuánto cuesta alimentarnos?

Si cada vez son menos las personas capaces de producir alimentos frescos, quienes conserven esa capacidad tendrán mayor importancia dentro del mercado. Y las grandes empresas podrían aprovechar esa dependencia para concentrar la producción, distribución y venta de alimentos, haciendo que aquello que antes podíamos obtener directamente de nuestra tierra termine teniendo un precio cada vez más elevado. Quizá llegue el día en que tengamos que pagar en un supermercado por aquello que nuestros abuelos podían obtener de una parcela.

No digo esto para afirmar que todas las empresas sean malas ni que debamos dejar de comprar sus productos. Tampoco creo que todos los jóvenes deban abandonar sus estudios,

profesiones u oficios para convertirse en campesinos. Lo que sí creo es que ninguna comunidad debería perder por completo la capacidad de producir sus propios alimentos.

Un joven puede ser maestro, médico, ingeniero, comerciante o profesionista y, al mismo tiempo, saber sembrar. Puede vivir en la ciudad y conservar el conocimiento de su pueblo. Puede dedicarse a muchas cosas y, aun así, conocer las semillas, las plantas y los ciclos de cultivo que conocieron sus abuelos.

Porque saber sembrar no solamente sirve para obtener una cosecha.

Sirve para enfrentar una crisis.

Sirve cuando el dinero no alcanza.

Sirve cuando los precios aumentan.

Sirve cuando los alimentos escasean.

Y sirve, sobre todo, para no depender completamente de otros para algo tan fundamental como alimentarnos. Cada día vemos aumentar el precio de muchos productos que antes parecían accesibles. En las ciudades, un alimento fresco puede convertirse fácilmente en una mercancía costosa. Mientras tanto, en nuestros pueblos y en nuestras pequeñas comunidades todavía existen plantas, frutos, semillas y cultivos que forman parte de nuestro territorio y de nuestros conocimientos. Allí donde algunos solamente ven una planta, nuestros abuelos vieron alimento. Allí donde algunos solamente ven tierra, ellos vieron una posibilidad de vida. Por eso, quizá necesitamos dejar de preguntarnos únicamente cuántos jóvenes quieren trabajar en el campo y comenzar a preguntarnos algo más importante:

¿Cuántos jóvenes saben todavía cómo hacerlo?

Porque no todos tienen que ser campesinos, pero sería peligroso que llegara el día en el que ninguno supiera serlo. Y entonces, cuando el dinero no alcance y tengamos que comprar aquello que alguna vez produjimos, quizá recordemos demasiado tarde una enseñanza que nuestros abuelos nunca necesitaron explicar:

“Quien sabe sembrar no solamente sabe producir alimentos; sabe cómo sobrevivir”.

Kataa'chaw maa kúxi ntalakapaastakni',

niimaawa' kalaqkuxtuwi ntacha'naan,

naakamaqsqalawi ntuu taa'yamaa kki'aqxaaqka'n,

kakilhkatsii'w pii xlakaskinka namaqalaananka'n.

Kacha'wi xtalhtsi' takatsii'n kxaqxaaq kinkamanaanka'n,

na'akpunqoo'ychi' xtalakapaastakni' cha'naana',

niikatikilhtisnksu kumu takatsii'ni nawayaaw,

niikatita'aqlhuuwii'w kumu nakatsii'yaawi cha'nananaaw.

Sembremos el maíz acompañado de pensamiento crítico,

no solamente hay que desyerbar el cultivo,

también hay que cuidar lo que crece en la cabeza,

que nuestra lengua sepa la importancia de cosechar.

Sembremos la semilla del conocimiento en la cabeza de nuestros hijos,

para que en su cabeza crezca el pensamiento del campesino,

sin hambrunas en la boca pues comeremos conocimiento,

sin crisis pues sabremos sembrar ■