

- **LA EXPERIENCIA DEL CONOCIMIENTO COLECTIVO**
Ramón Vera-Herrera
- **PONER EL CUERPO EN DEFENSA DEL TERRITORIO**
Amaydali Martínez, en entrevista con Gloria Muñoz Ramírez
- **LEVANTAMIENTO INDÍGENA EN GUATEMALA**
Gladys Tzul Tzul, en entrevista con Raúl Zibechi y Simón Antonio Ramón
- **LA GASTRONOMÍA PREHISPÁNICA NUNCA SE FUE**
Mayán Cervantes

Suplemento Mensual • Número 319 • noviembre 2023



Zapatistas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, CDMX. Foto: Alfredo Estrella

EZLN: DE LA INSURRECCIÓN A LA PAZ ARMADA

FLORECIMIENTO DE LA COSMOVISIÓN ORIGINARIA

- **FILOSOFÍA MAYA, NAHUATL Y QUECHUA-AYMARA**
Miguel Hernández Díaz (tsotsil)
- **AMBONHASKAKUARHEPARINI: "CAMINAR EN EL PROPIO ENTENDIMIENTO"**
Pedro Márquez Joaquín (puré'pecha)
- **GRAMÁTICA CULTURAL EN EL PENSAMIENTO MAYA**
Fidencio Briceño Chel (maya)
- **EL CONOCIMIENTO DE LOS PUEBLOS, PRÁCTICA Y AUTOSUFICIENCIA**
Nicandro González Peña (hñähñu)
- **DOS POEMAS EN EL TAJÍN**
Crescencio García Ramos (tutunaku)
- **EL INICIO DE LA FIESTA YOREME**
Bernardo Esquer López (yoreme-mayo)
- **PERTENENCIA Y CONTINUIDAD EN LA CIUDAD**
Pedro González Gómez (ayuujk)
- **SELECCIÓN Y PRESENTACIÓN:** Héctor Peña
- **PEQUEÑA ZOOLOGÍA DE LAS MONTAÑAS**
Ruve K'ulej (tsotsil)
- **PLAÑIDERAS Y REZADORAS**
Rocío Flores
- **DÍA DE LOS GRANDES**
Elizabeth Brunete
- **ROSTRO DE CENIZA**
Benito Ramírez Cruz
- **AQUÍ EN HUEHUETLA**
Edison Daniel Muñoz Ortiz
- **DESPUÉS DE 531 AÑOS SEGUIMOS EN RESISTENCIA Y REBELDÍA**
Kajkoj Máximo Ba Tiul
- **ESCAZÚ Y LOS DERECHOS AMBIENTALES**
Luis Hallazi Méndez

EZLN: DE LA INSURRECCIÓN A LA PAZ ARMADA

Han pasado cuarenta años desde la legendaria fundación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en algún lugar de la Selva Lacandona. Pertrechados de idealismo más que de fierros, el 17 de noviembre de 1983, un pequeño núcleo de guerrilleros declaró iniciada la organización clandestina que, exactamente una década después, se alzaría en armas contra el gobierno mexicano para conmoción del país y el mundo.

De esos primeros diez años se sabe poco. Los verdaderos secretos nunca acaban por develarse. El sacrificio, el esfuerzo, la inspiración y la mera sobrevivencia impusieron un ritmo creciente que vibró, poco a poco y por muy abajo, a lo largo de la selva tseltal y tseltalera, tojolabal, ch'ol y cholera. Correría lenta la mecha por los Altos tsotsiles y tseltales, la zona Norte de los ch'oles y hasta norte de los zoques, abarcando con distintas intensidades todo el "país" indígena en las montañas del sureste mexicano.

De origen indígena, mestizo, urbano, universitario, el pequeño núcleo desencadenó con los años un interés serio por parte de las comunidades mayas, una posibilidad de lucha de liberación que alcanzó el momento de desplazar a la vanguardia de izquierda radical y convertirse en una organización muy otra, como nunca se había visto en el continente americano. Tanto que, tras darse a conocer el año nuevo de 1994, fue poco comprendida por las luchas y organizaciones indígenas de Guatemala y Sudamérica, con excepción de los mapuche chilenos. La renuncia explícita a la lucha por el poder expresada por los zapatistas, que se volvieron abrumadoramente indígenas, de la base a la comandancia, chocaba con las concepciones leninistas y anexas, centrales para las luchas de liberación en el continente, con sólo ocasional dirección indígena.

La buena fortuna del EZLN inicial fue haber emprendido la ruta rebelde y revolucionaria en una tierra humanamente fértil y geográficamente ignorada por los poderes nacionales. Al avanzar con el reclutamiento clandestino de seguidores en las regiones rurales de Chiapas, dieron con una generación extraordinaria de mayas fundadores de pueblos y organizaciones productivas independientes, líderes perseguidos, encarcelados, más de una vez traicionados por los gobiernos y humillados por los finqueros caxlanes.

FE DE ERRATAS: En el número anterior de *Ojarasca*, el cuento *Takochitallis ipan xolal / Un sueño en la sierra*, de Marisol Rodríguez Rodríguez (Sol Tonaltzintli) apareció atribuido equivocadamente a Mariana Rodríguez Rodríguez. Pedimos una disculpa a la autora y a los lectores.

Un elemento central en este caldo de cultivo fue la prédica y la acción comprometida del obispado católico de Samuel Ruiz García en las mismas comunidades del Chiapas indígena, lo que se dio en llamar Teología de la Liberación. Qué tiene de sorprendente que los diáconos y los seguidores del Tajtik Samuel se identificaran con la propuesta liberadora de la insurrección zapatista. Un largo viaje, el encuentro de la comandancia zapatista original con familias, aldeas, núcleos productivos, proporcionó una mina de conocimiento y experiencia.

Las comunidades acudieron a sí mismas, a su historia, sus mitos, sus saberes prácticos y sus ideas profundas. El EZLN cambió de ejes. La Comandancia pasó a los pueblos y los hijos de los pueblos se hicieron combatientes. Los comandantes fueron a partir de entonces las personas de autoridad y probidad elegidas por los pueblos. Nació el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del EZLN (CCRI-EZLN), para dirigir su ejército de insurgentes y milicianos. El mando militar quedó a cargo de la subcomandancia de los pocos mestizos que permanecieron en la organización, ahora indígena.

Conocidos, escuchados, leídos, interpretados de 1994 en adelante, los zapatistas insurrectos encontraron su pensamiento y sus búsquedas con una sociedad civil urbana urgida de cambio, de alternativas para resistir y combatir el neoliberalismo tóxico de Estado y el capitalismo global recargado. Y también, como lo demostrarían los Diálogos de San Andrés (1995-1996), el EZLN se encontró con el renacimiento indígena, y juntos ocuparon el centro del debate nacional por primera vez en la historia.

Mientras el Estado capitalista no ha dejado de intentar el control de ese México profundo (mediante militarizaciones, inducción de divisiones comunitarias por política partidaria o iglesias fragmentarias, paramilitarización, programas desmovilizadores, gentrificación, despojo territorial para el extractivismo), los pueblos han enfrentado las mareas de muchas formas. Hemos visto resistencias, grandes movilizaciones, construcciones autonómicas originales y viables, empezando por los municipios autónomos zapatistas, sus Juntas de Buen Gobierno y sus Caracoles, con todo el impacto que tienen en sus regiones.

De fines de los años 90 a lo que va del siglo XXI, vías diversas de autodeterminación, gobierno, defensa territorial y ambiental han emprendido los pueblos originarios en Oaxaca, Guerrero, Jalisco, Michoacán, Puebla, Veracruz, Morelos, Yucatán, Campeche, Estado de México, Hidalgo, Querétaro, Quintana Roo, Chiapas.



El Viejo Antonio y el subcomandante Marcos. Pintura de Beatriz Aurora

El pensamiento tradicional de los pueblos, con sus raíces ancestrales y sus adaptaciones vitales para sobrevivir de lengua y costumbres, entró en una poderosa renovación filosófica y artística que nace de la autoafirmación de la sabiduría que heredaron y el sentido urgente que ésta adquiere en el mundo actual acechado por guerras, cambios climáticos desastrosos, criminalidad desatada, voraz destrucción extractiva del medio ambiente y la condena transgénica de las riquezas alimentarias con que cuentan.

En noviembre de 2023, *Ojarasca* presenta una amplia muestra de pensamientos críticos de los pueblos originarios, donde la tradición sabia es recurso del pasado para el futuro, tan amenazado. En tanto, el EZLN, a 40 años de su nacimiento, mantiene su resistencia en los municipios rebeldes y, tras un tiempo en silencio, alza la voz contra la aniquilación de Gaza por parte de Israel y sus incontables aliados ricos y siempre coloniales.

Pensamiento es acción, así lo sea de manera oblicua o subterránea, en lenguas que no son la de la sociedad dominante. Algo que conquistaron los pueblos mexicanos fue su lugar en la historia, en las resistencias vitales. Pueblos "Mágicos" y Días de Muertos estilo James Bond aparte, los pueblos originarios importan hoy más que nunca, y no por "pobres", sino por sabios ■

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: Ligia García Villajuana
Retoque fotográfico: Adrián Báez, Ricardo Flores, Israel Benitez, 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

LA EXPERIENCIA DEL CONOCIMIENTO COLECTIVO

“NOS ESTABAN DESPOJANDO DE NUESTRA PROPIA PERSPECTIVA”

RAMÓN VERA-HERRERA

Volvemos a mirar, a sentir todas las palabras que gente desde muchos rincones de este país, y de Latinoamérica, ha estado insistiendo por años sin que en diversas capas sociales se percaten de su palabra.

Esas palabras van de lo íntimo y poético a lo político, práctico, pertinente o urgente.

La gente se habla y con eso tiende puentes, lanza una flecha o una atarraya con las que se abren mundos. Y la palabra es acción, siempre colectiva. Por más que la cocinemos en el silencio de nuestro cuaderno o nuestra computadora, o en el deambular de otros quehaceres en los caminos de ida y vuelta de los días.

Nos regresan también palabras de quienes encarnan con nosotros (aunque a la distancia) encuentros a deshoras. Como Raimón Pannikar, a quien nunca conoceré en persona pero lo traigo remachado en la memoria porque dijo en *La trinidad*:

La persona no es ni una unidad monolítica ni una pluralidad inconexa. Hablar de una persona singular, aislada, es una pura contradicción. El término “persona” implica una relación constitutiva, la relación expresada en las personas pronominales. Lo que suele llamarse persona no es sino un nudo en una red de relaciones (con otros nudos). Un yo implica un tú, y en tanto esta relación se mantiene implica también un él/ella/ello como el espacio en que la relación yo-tú se establece. Una relación yo-tú implica igualmente una relación nosotros-tú que incluye el ellos...

Su claridad nos respalda la insistencia de que el saber se construye en colectivo, de que la palabra es colectiva y nuestro lenguaje, los lenguajes, son siempre nuestro ámbito común más antiguo y vasto y son, éstos sí, inalienables, inembargables e inextinguibles, aunque para defenderlos se necesita la fuerza y la entereza de la gente, en resistencia, en rebeldía. Hoy para que no nos normalicen ese estado de alienación impuesto a tiros, con corrupción, con dilución, con algoritmos y estadística para lavar y sacar de cuadro a la imaginación y la inteligencia, la gente habla e ilumina lo antes insondable desde tantos rincones.

En México en particular vamos descubriendo miradas, visiones, torrentes antiguos e innovadores como lo mostró hace poco *La insurrección de las palabras* (Itaca-Fondo de Cultura Económica, 2023), el libro compilado por Hermann Bellinghausen que es una especie de relicario luminoso por la reunión de tanta palabra buscando ante el misterio. Rechazando la mentira y el desengaño. Celebrando la sencillez, el amor, la convivencia, en el fogonazo de lucidez de la poesía, que con suerte es indeleble.

Hace falta descubrir más palabra surgida de los rincones, esa palabra colectiva que encarna cuando al hablar por otros quien habla termina siendo las otras personas porque su imantación no es el sí mismo/misma sino la voz de todas todos presentes, e incluso ausentes, o fallecidos.

“Sólo entre todos sabemos todo”, repetía Merterio Torres, maraka’ame, y su anzuelo iba para que la gente prestara atención a las asambleas, donde desde fuera se piensa que son para votar, “y a mano alzada, qué horror, prestándose a la manipulación”, hay quien dice la gente con gran ignorancia o desdén. Las asambleas son conversaciones entre pocas o muchas personas (hemos visto asambleas hasta de más de tres mil personas), donde la idea es entender, hacer sentido, diagnosticar, hacer justicia, memoriar, resolver misterios y también entuertos. Claro, también se toman decisiones, pero no se toman por votación casi nunca porque la gente tiene tiempos diferentes para aceptar un hecho, para recapacitar los argumentos o el tejido vivo que se nos muestra. Alfredo Osuna, sabio yoreme de Coahuirimpó en Sonora, insistía en que “todo lo que construimos como humanos es colectivo o no será. Realizar asuntos, proyectos con otros. Así finalmente logramos lo que somos. Así terminamos conocidos”.

Los ñuhú lo sitúan en la crucial importancia de la convivencia, ese capelo de naturalidad y entendimiento, como reflexiona Alfredo Zepeda que los acompaña, aunque se hablen lenguas diferentes.

Ese capelo permite que la gente exprese su palabra sabiendo que habrá el esfuerzo de ser entendida (por parte de las demás personas). De esa confianza vienen todas las reflexiones siguientes.

La conclusión primera (que no es nuestra sino un hecho constatable por quien recorra el país a pie) es que hay muchísima reflexión, argumentación, claridad del panorama histórico, conciencia de las condiciones que pesan para muchísima gente de los pueblos, de las comunidades más apartadas. Gente que lee, que se informa, que discurre con mucha más claridad que en vastos nichos de la clase media.

Es contundente que la gente afirma: “De alguna manera el Estado nos estaba despojando de nuestra propia perspectiva. Tenemos que garantizarnos nuestro proyecto de vida comunal, que es nuestro derecho, y nuestro derecho a la alimentación, a la salud —porque el Estado no lo ha hecho ni lo va a hacer”. De varios lados se siente cada vez más fuerte ese “cercamiento institucional, legal, con políticas públicas del Estado hacia nuestros pueblos, es un cercamiento cada vez más violento, más brutal, profundo, que no permite que las comunidades sigamos en este proceso de lucha en condiciones normales”.

Por eso se pide “la reconstitución de los pueblos, estrategias de articulación”, cuidar, dicen, “a costa de lo que sea, nuestro territorio porque de ahí nos sostenemos, obtenemos el agua, todo lo que nos da vida. Si no nos aferramos a cuidar lo que es nuestro no vamos a lograr nada”.

Va cayendo la claridad de la preeminencia otorgada a los megaproyectos. Los ven llegar, van sintiendo cómo los operadores se cuelan en sus ranchos. “Pero no nos tiene que ganar el pesimismo, sino esa fuerza de los pueblos que siempre nos anima”. Desde varios rincones cunde la alarma por “el crecimiento de la violencia (en particular contra las mujeres), la búsqueda del control político desde los rincones más pequeños”, “el aumento de la conflictividad agraria”, “la jornalización de la vida comunitaria”, la “criminalización de los defensores de la tierra y el territorio”, “cómo se busca interferir en el trabajo de toda persona que defienda su vida y su tierra”.

Y se preguntan, “cómo volver a mirar la milpa, la propia producción de los alimentos, saber que de la alimentación depende el estado de salud y que eso también va a ser un gran contra-

peso para salir de la pandemia, por eso nos damos a la tarea de recuperar semillas”. La gente está muy clara también de la deforestación: nomás en Hopelchén, según Global Watch, se han perdido 186 mil hectáreas entre 2001 y 2019.

Hay otras palabras más urgentes: “En nuestras asambleas hemos decidido defendernos ante las amenazas del gobierno y empresas privadas porque no se hacen responsables de todos los daños y contaminación que provocan; dañan los bienes naturales que nos heredaron nuestros antepasados. Es una lucha que no termina. Porque la tierra, los bosques, el agua, los manantiales, las costas de agua nos relacionan y nos dan vida”. En casi todos los casos, resalta que “los cárteles son brazos de las empresas para desmovilizar a las comunidades”. Un embate muy próximo para mucha gente es el empeño de la Procuraduría Agraria por terminar con las asambleas, cuando “aumentan las rentas de tierras por 30 o 40 años, por lo que ya no hay motivo o razones para que los ejidos se reúnan y tengan asamblea”, lo que a su vez debilita el ánimo comunitario de las mismas.

Parte de esta sabiduría desde los rincones, se vuelca entonces en entender los embates que les van pesando y de pronto, al sentir la urgencia de expresarlo, lo hacen como en la declaración que desde 16 entidades del país hacen comunidades, ejidos, movimientos y organizaciones que diario ven al país desde sus entrañas ■



Maíces en San Salvador Atenco, Estado de México, octubre de 2023. Foto: Justine Monter-Cid

PONER EL CUERPO EN DEFENSA DEL TERRITORIO

ENTREVISTA CON AMAYDALI MARTÍNEZ DURANTE LA GIRA EUROPEA DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA



Desde Slumil K'ajxemk'op, la Europa Insumisa, la Europa de abajo, colectivos como Gira Holanda se suman a la convocatoria del CNI para denunciar la guerra contra los pueblos. Ámsterdam, 14 de octubre de 2023. Foto: cortesía de los activistas.

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ

La Garriga, Cataluña

En la última parte de una larga travesía por la Europa de abajo, *Ojarasca* entrevistó a Amaydali Martínez, joven chontal de la Sierra Sur de Oaxaca y representante del Congreso Nacional Indígena (CNI), organización que junto al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (Frayba) realizó un recorrido por seis países para denunciar la violencia y el despojo que viven los pueblos indígenas de México, así como la actual embestida contra las comunidades zapatistas en Chiapas.

Durante dos meses la comitiva del CNI y Frayba se reunió con campesinos, migrantes, trabajadores en huelga, jóvenes en casas ocupadas y centros educativos; y participaron en conferencias, mesas redondas, proyecciones de documentales, marchas y una diversidad de eventos organizados por colectivos de la llamada Europa Insumisa.

En su parada en la localidad de La Garriga, a 40 minutos de Barcelona, pequeño poblado unido desde hace 25 años a las comunidades indígenas de México, Amaydali habla sobre los megaproyectos que se imponen sobre territorios indígenas, sobre los ataques a quienes los defienden y algo sobre lo aprendido en su recorrido por el viejo continente. "Estamos denunciando la situación de guerra que se vive en México contra los pueblos originarios", dice la comisionada del CNI para esta travesía.

—¿Cuáles son los megaproyectos que se están impulsando y cómo afectan a los territorios indígenas?

—Los megaproyectos más conocidos que se han impulsado en nuestros territorios son el Proyecto Integral Morelos, el Corredor Transístico y el Tren que los pueblos se niegan a llamarle Maya, porque que dicen que "mayas" son los territorios y los pueblos.

Hay otros proyectos de infraestructura, eólicos, mineros, que afectan directamente a las comunidades porque se instalan prácticamente por encima de los pueblos, que están resistiendo.

Los megaproyectos no sólo afectan a una población o a una comunidad, afectan también de forma directa a la tierra, a recursos como el agua, el suelo, las montañas, las selvas, que por muchos años han sido territorios ancestrales que los

abuelos y abuelas han cuidado. Que lleguen estas empresas nacionales o transnacionales e impulsen estos proyectos para generar más capital o el "capitalismo verde" es la destrucción total de la Madre Tierra, la destrucción humana y el exterminio de los pueblos.

Como pueblos seguimos denunciando y diciendo que no queremos esto, que el gobierno tenga la responsabilidad de no entregar los territorios y que los pueblos sean quienes decidan para que tengan una vida digna y pacífica.

—¿Cuál es la respuesta de los pueblos indígenas a estos proyectos, cómo se organizan y cómo resisten?

—Tenemos asambleas comunitarias, creamos nuestras medidas de seguridad ante tanta violencia. En muchas comunidades han organizado guardias comunitarias como parte de los cargos, otras han creado sus medios de comunicación y han implementado su radio comunitaria para difundir la situación y las violencias en los territorios.

Se han implementado también talleres para las mujeres, para que sean integradas en las decisiones de los territorios, porque por mucho tiempo fue sólo el hombre el que decidía. También estamos jalando a los jóvenes, porque muchas veces nos meten ideas de que es mejor trabajar para una empresa que ser campesino.

Algo que buscamos es conservar nuestra lengua materna. Seguir hablando nuestras lenguas, sembrar nuestros campos con nuestras semillas y vivir en nuestros territorios es defenderlos y símbolo de la resistencia. Y algunas comunidades han tenido que poner el cuerpo para defender el territorio.

—¿Cómo se vive la violencia a la que te refieres?

—La violencia es una amenaza que se sufre constantemente contra los pueblos que se levantan y defienden su territorio. A veces son amenazados directamente por el crimen organizado. Es algo difícil porque compañeras y compañeros defensores han sido secuestrados, desaparecidos o asesinados.

Ver que no se cuenta con una seguridad que el Estado debería brindar hacia la población nos hace ver que estamos solos. Aunque se han implementado muchas bases de Guardia Nacional y militares, no se ve la seguridad y hay una complicidad con los delincuentes. Desde el CNI se ha hecho ese análisis, porque por un lado está el crimen organizado y por el otro los militares, y en medio está la población que vive las violencias. Están permitiendo toda esa violencia en

los territorios, que también son disputados por las empresas por los recursos que hay ahí.

—¿Cómo ha sido recibida esta descripción y su mensaje en Europa?

—Todos los encuentros que hemos tenido han sido muy bonitos. Así como nosotras damos la realidad o el contexto de lo que estamos viviendo los pueblos, también vamos conociendo la realidad que hay en Europa.

En nuestras comunidades tenemos un contexto diferente. Por lo que vemos en las noticias pensamos que Europa es un continente en potencia, que tiene dinero y que todo está muy bien. Pero en los encuentros que hemos tenido vemos que aquí tienen sus luchas y sus resistencias.

Cuando nosotras hablamos de nuestros pueblos muchos quedan conmovidos por la situación y dicen que en las noticias sale algo muy diferente y que pareciera que vivimos muy felices. No lo pueden creer, por eso les ayuda a ver la realidad que vivimos. Esta gira ha permitido encontrarnos con estas personas que también luchan contra el sistema capitalista.

Acá hay personas que viviendo en las afueras de las ciudades han creado huertas para poder cultivar sus propios alimentos y dan un espacio a otras personas para que aprendan a sembrar la tierra y a cosechar. Son cosas que uno no se imagina que se hacen aquí.

—¿Qué países han visitado?

—Iniciamos el 6 de septiembre en Alemania, después fuimos a Suiza, Francia, volvimos a Alemania y recorrimos Holanda, Bélgica y Cataluña.

—¿Qué se llevan de este recorrido?

—En la mochila y en el corazón nos llevamos esperanza. También nos llevamos muchos aprendizajes. Conocer los movimientos y las resistencias de aquí, la solidaridad con otros pueblos y saber que podemos crear esta conexión y unidad, seguir comunicados y denunciar lo que sufren todos los pueblos son experiencias que nos llevamos.

La semilla que hemos dejado tenemos la esperanza de que florezca y que en un futuro nos cuenten los compañeros de la Europa de abajo cómo han ido cosechando todo esto. Nos vamos contentas de compartir espacio con diferentes colectivos y organizaciones que nos han recibido de una manera que nos hace sentir como en casa, nos abrazan. Esperamos que sigan conservando esa semilla en su corazón para hacer visibles todas las luchas ■



Oventic, Chiapas. Foto: Noé Pineda

LEVANTAMIENTO INDÍGENA EN GUATEMALA

CONTRA LA CORRUPCIÓN Y EL DESPOJO

RAÚL ZIBECHI Y SIMÓN ANTONIO RAMÓN

Gladys Tzul Tzul, socióloga maya k'ich'e, es originaria de Totonicapán, epicentro de la revuelta y parte de 48 Cantones, la organización indígena que convocó con otras el actual levantamiento. Gladys no es una observadora del movimiento, participa activamente, conoce en profundidad de lo que está hablando.

El paro indefinido se inició el 2 de octubre, convocado por las autoridades indígenas de 48 Cantones de Totonicapán, la Municipalidad Indígena de Sololá, la Alcaldía Indígena de Ixil "B'oq'ol Q'ésal Tenam" y las Comunidades Aliadas de Chichicastenango, al que se fueron uniendo otros pueblos maya y xinka. Exigen las renuncias de Consuelo Porras como fiscal general del Ministerio Público (MP); Rafael Curruchiche como jefe de la Fiscalía Especial contra la Impunidad (FECI); Cinthia Monterroso como fiscal regional y Fredy Orellana como juez de primera instancia.

El movimiento decidió darse una pausa para discutir las formas de la lucha, que tuvieron una de sus más notables expresiones en 200 bloqueos de carreteras simultáneos que paralizaron la minería y la explotación de hidrocarburos, ejes del extractivismo contra el que se han levantado las comunidades.

"Las autoridades comunales han sido muy enfáticas diciendo que ya agotaron todas las instancias", señala Gladys. "Las comunidades indígenas conocen de primera mano el efecto de la corrupción en los territorios, eso explica que se hayan levantado".

Destaca que el Ministerio Público y la fiscal general son "guardianes de intereses empresariales" ligados al extractivismo, modelo de acumulación que ha generado la corrupción. Gladys considera que este paro dialoga con lo sucedido en 1820, ya que se trata de la misma geografía comunitaria que se levantó: "Si en 1820 nuestras comunidades se levantaron contra los tributos y el orden colonial, en este 2023 estamos viviendo un levantamiento estructural, contra el extractivismo, la criminalización, la corrupción y la militarización".

-¿Qué son 48 Cantones?

-Es un pueblo organizado en cantones que son una geografía política, una estructura histórica que ha sido epicentro de rebeliones indígenas que provocaron el quiebre colonial en 1820 y han desarrollado un sofisticado sistema de gobierno comunitario. Este sistema tiene por lo menos cinco juntas o sistemas políticos organizativos que resguardan los títulos, cuidan el bosque, establecen justicia y labor política y cuidan los baños termales comunitarios. Además hay comités de aguas, de caminos. Hay un superávit de organización.

Se ríe.

-Sí, hay más organización que gente. Comunidades de otros lugares del país se preguntan por las estrategias y maneras de defender, gobernar y recuperar tierras sin que ni el mercado ni el Estado regulen. ¿Cómo funciona? ¿Cómo se organiza? Lo que es utópico para otros pueblos, de hecho existe en Totonicapán. Hablo pues de un sistema político y jurídico organizado en términos comunitarios, que se centra en el cuidado de los bienes comunes y el bienestar de la vida colectiva.

48 Cantones, en alianza con otras comunidades, ha frenado iniciativas estatales contra la vida comunal. Desde principios de 2000, 48 Cantones se opusieron a las iniciativas de la ley de agua. En el 2012 se organizaron varias acciones contra el alza de la energía eléctrica, la reforma constitucional y la extinción de la carrera magisterial; en esa fecha se logró frenar el proceso de reforma constitucional, lo que resultó en la masacre del 4 de octubre. También ocurrió el levantamiento de Atanasio Tzul contra el orden colonial. De muchas maneras Totonicapán y otros pueblos son epicentro político que impide que el Estado se totalice y decida en espacios comunitarios.

-Una potencia hacia fuera que debe tener una enorme legitimidad interior.

-Lo que le da dinamismo y fuerza a la vida política en 48 Cantones es la crítica comunal interna. Las autoridades se encuentran sujetas a sus asambleas. Muchas críticas a 48 Cantones provienen de voces partidarias, aducen que nuestra lucha no es suficiente, que debería constituirse en una opción electoral. Sin embargo, la fortaleza de 48 Cantones es porque no es una organización partidaria ni recibe fondos. Este paro dio la oportunidad de notarlo, ninguna ONG, ninguna organización, ningún partido aguantaría más de 17 días en la carretera, pagándose su propio pasaje y buscándose su comida. Fue el apoyo comunitario quien dio de comer, dio apoyo emocional. En la capital, fueron las personas indígenas de los departamentos que llevaron comida y apoyo a los pueblos.

Las comunidades no se constituyen en la idea heroica de que vamos a aguantar hasta que nos maten. Queremos vivir, y vivir bien. No queremos violencia y confrontación. Este levantamiento es pacífico.

La columna vertebral del levantamiento son 48 Cantones y Sololá, pero se han ido sumando comunidades aliadas de Chichicastenango o las comunidades de Ixcán que se han reconstruido después de la guerra. Se menciona mucho Cuatro Caminos que conecta 48 Cantones con Quetzaltenango, Huehuetenango, Quiché y la ruta que viene a la ciudad de Guatemala, pero lo que sucede en Ixcán no es menor.

-El epicentro de este levantamiento, ¿no es urbano sino rural, comunitario, indígena?

-Sí, son los lugares históricos de la política comunal, como Totonicapán, Sololá y ahora muchos otros. Pero a partir del llamado de 48 Cantones el pueblo se autoconvocó, todas las comunidades se levantaron.

La consigna de los alcaldes que están en la capital es defender al pueblo, cuando ellos toman posesión los primeros días de enero y cuando son electos en octubre. Deben cuidar la armonía y el bienestar del pueblo. La consigna más importante es "el poder del pueblo está en el servicio". Amplifica lo que otros dicen, que el poder está en el pueblo. En Totonicapán así es. Pero ¿qué lo activa? El servicio es el k'ax k'ol, el trabajo comunitario.

-Hubo unos 200 puntos de bloqueos y hay una pausa para reflexionar cómo seguir.

-200 o más, porque la ciudad también salió. El presidente de 48 Cantones dijo: "Que quede abierto". Hay un cambio de estrategia pero él no puede decir cómo será, porque eso lo deciden las asambleas comunitarias. "Yo sólo soy el presidente", dijo.

-¿Las comunidades arrastraron a las ciudades?

-De algún modo sí. En la capital salieron 105 mercados populares a la protesta. Nuestras verduras vienen de Sololá y abastecen los mercados en las ciudades, lo que les da una enorme fuerza. Los mercados salieron a manifestarse y todos ellos son indígenas y eso es muy importante. También salieron las mujeres que venden tortilla, que es más importante que en México porque es toda manual, no industrial. También algunos barrios populares salieron, como La Betania, lo que nos muestra que más allá del Estado la sociedad está organizada en términos populares.

Está organizada para ver cómo compra el agua porque nadie puede comprarla de manera individual o gestionar una pipa de manera individual. Seguramente todos los comités de gestión de agua, seguridad o manutención de caminos y calles en los barrios fueron los que se activaron. Esto muestra que hay mucha organización sociopolítica en Guatemala. Que somos un país comunal, que en la ciudad hay formas de organización comunitaria y popular. Ellos respondieron al presidente de la República cuando declaró que el paro estaba generando un problema del agua. Ellos dijeron: en esta ciudad nunca ha habido agua.

Las comunidades indígenas levantaron el país, lo sacudieron, lo despertaron ■

SIMÓN ANTONIO RAMÓN es un periodista kanjobal que reside en Guatemala. La entrevista combina respuestas de Gladys a Simón, con otras que **RAÚL ZIBECHI**, editor de *Desinformemos*, le hizo por vía telefónica.

De la serie *Albañiles*. Foto: Guillermo Bellinghausen Zinser

FLORECIMIENTO DE LA COSMOVISIÓN ORIGINARIA

Estamos atravesando una crisis civilizatoria de escala global, acelerada por los algoritmos en las tecnologías digitales, con profundos impactos ambientales y sociales. Es necesaria una evaluación crítica de la situación. Las veredas se bifurcan: unas llevan a competir por recursos hasta la muerte, otras a cooperar y cuidar la vida.

Es evidente el desmoronamiento de una civilización que se piensa a sí misma como “la más poderosa en la historia del mundo”, que ha intentado dominar e imponerse parasitariamente sobre todo mundo (en “cuerpo y alma”, “mentes y corazones”), en todos lados y a costa de todo, desatando una brutal guerra y devastación que han puesto en jaque los equilibrios y relaciones que hacen mundo.

Esta mentalidad imperial-industrial-militar, abocada a la acumulación por despojo asegurada a través de mecanismos mercantilistas y tecnocientíficos de control, ha capturado los mundos y saberes de los demás para sus propias necesidades y caprichos, valoradas como objetos o recursos a obtener, pero sucede que al capturarlos los destruye, pues los mundos y sus saberes son relaciones. Mundo es lo que hacemos cuando encarnamos vida y pensamiento en relación con otros seres en cualquier territorio del planeta. Se puede despojar de una relación, pero no se puede despojar la relación misma.

Esa lógica de invasión, sometimiento, esclavitud y desaparición forzada, física y epistémica, va de la mano del supuesto progreso y desarrollo de la ciencia y la tecnología occidental. Esta civilización ha tenido que devalorar y deshabilitar a los pueblos originarios y sus sistemas milenarios de saberes tradicionales, sin reconocerlos ni mencionarlos más que como ingenuos, vencidos o desaparecidos, para luego registrar su despojo o apropiación como “descubrimiento”, “invención”, “avance” o “conquista” debida a su “superioridad excepcional”, con la que por siglos pretendió erigirse como única forma válida de producir saber y poder —al menos desde el “descubrimiento de América” y la “conquista de México”.

La brutal devastación que en múltiples formas ha ido dejando como huellas de su crimen por todo el planeta vuelve urgente fortalecer la resistencia física y epistémica de los pueblos originarios y la defensa de los territorios y el entramado de mundos vivos donde encarna su pensamiento, que ha sido contemporáneo en cada momento de la historia. Es crucial cuestionar la desautorización del conocimiento de los pueblos indígenas y dismantlar su sometimiento. Poner entre paréntesis los referentes europeos occidentales para partir de los propios, darles su

lugar y su tiempo y hacerlos florecer. Como nos recuerda John Berger: “Resistimos cuando nos negamos a juzgarnos con los criterios de nuestros opresores. Cuando rechazamos los valores de la manipulación. Cuando rechazamos no sólo los términos de nuestros opresores, sino la historia como ellos la cuentan. Debemos recordar que la peor ocupación es tener invadidos el espíritu y el pensamiento” (<https://www.jornada.com.mx/2017/01/03/politica/002n1pol>).

Por eso la importancia de propiciar espacios de encuentro, libre discusión e intercambio de saberes como el coloquio organizado por Francisco López Bárcenas el 9 de agosto de 2016 con el nombre de *El pensamiento indígena contemporáneo*, que reunió a más de treinta pensadores de dieciocho pueblos indígenas de México —ayuuk, chocholteco, maya, nahua, ñomda’a, ñuú savi, ódam, hñahnú, purépecha, rarámuri, totonaco, tsel’tal, tsotsil, yaqui, yoreme, wirrírrika, zapoteco y zoque— a dialogar y exponer sus reflexiones sobre la filosofía de sus pueblos, sus formas internas de impartir justicia, su visión del desarrollo, la promoción de sus lenguas y los elementos que conforman su identidad.

En su conferencia inaugural, publicada al mes siguiente junto con otras siete participaciones de aquel coloquio en el número 233 de *Ojarasca* (<https://www.jornada.com.mx/2016/09/08/ojarasca233.pdf>), Francisco López Bárcenas plantea el reto de pensarnos como una sociedad diferente y construir escenarios donde el centro de todo sea la vida, y en eso los pueblos indígenas que reclaman su libre determinación a seguir siendo pueblos tienen mucho que enseñarle al resto de la humanidad:

Si queremos que sirva para construir un futuro distinto para nuestros pueblos y para el país, tenemos que construir a partir de los proyectos de futuro que imaginan nuestros pueblos. Ésa es la primera condición. Las otras son las bases para esa construcción: entre éstas podemos encontrar todos los valores culturales que los pueblos han construido a través de la historia, mismos que se reflejan en la vida cotidiana: el servicio para el bien colectivo, la ofrenda para el bienestar de los hermanos y hermanas, la ayuda mutua para la satisfacción de necesidades, el servicio comunal para que el pueblo funcione, entre otros.

Si aceptamos lo anterior también podemos aceptar que para la construcción del pensamiento indígena contemporáneo contamos con los elementos míticos, cientí-

cos, tecnológicos, humanistas y filosóficos construidos por los pueblos a través de la historia; igual que con los avances de la ciencia, la tecnología, el pensamiento humanista y filosófico generado por la sociedad en general. Porque no se trata de negar lo ajeno sino de revalorar lo propio para, en conjunto con otros conocimientos y en igual de valorizaciones, proyectar un futuro mejor. [...]

Nuestro pensamiento, el pensamiento indígena, para que se reclame contemporáneo debe alimentarse de la realidad de los pueblos y contribuir a su transformación. Debe aportar elementos teóricos que sirvan de guía a los pueblos en su lucha por la descolonización y nutrirse de ella, pues resulta un contrasentido un discurso de la descolonización que carezca de una práctica descolonizadora. Pero no puede encerrarse en sí mismo, debe dialogar con otros pensamientos de otras culturas que persigan los mismos fines. Eso es lo que concibo como pensamiento indígena contemporáneo.

En 2018, la Suprema Corte de Justicia de la Nación —involucrada en el coloquio, junto con la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la UNAM y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas— publicó una compilación de veinticinco ponencias que abordan los temas discutidos (disponible en: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf>). Esta compilación fue reeditada en 2022 por El Colegio de San Luis, la Gujarat Vidyapith (universidad fundada por Mahatma Gandhi en 1920) y su programa de extensión en México, OraWorld-Mandala, como parte de la Biblioteca y Cátedra Mahatma Gandhi, en la que participan numerosas instituciones académicas y organizaciones sociales.

En este número presentamos una selección de fragmentos de las ponencias que complementa las ya publicadas en *Ojarasca* 233. Aún quedan veredas por andar en el resto de ponencias publicadas y en los numerosos cruces de caminos del pensamiento indígena contemporáneo ■

El pensamiento indígena contemporáneo, coordinado por Francisco López Bárcenas. El Colegio de San Luis y Gujarat Vidyapith / OraWorldMandala, San Luis Potosí, 2022.

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN AMÉRICA LATINA:

MAYA, NAHUATL Y QUECHUA-AYMARA

MIGUEL HERNÁNDEZ DÍAZ

Les quiero cuestionar con esta propuesta: si es posible que se estipule una nueva ley o artículo específico donde se garanticen legalmente los derechos de pensamiento, la presencia física, moral y cultural de los pueblos originarios de México y de toda Nuestra América. Que los derechos originarios no se arrinconen en los incisos, como ha sido en tiempos históricos, aunque la nueva Constitución actual denomina a México como una nación con composición pluricultural basada en los 68 pueblos originarios. En este sentido, el artículo segundo establece una ley a favor de los pueblos, pero pocas veces se ejerce en la praxis...

Los pueblos originarios de México han estado presentes desde antes de la llegada de los españoles, en la colonia, la independencia, la revolución y en la actualidad viven en sus comunidades y pueblos, donde hacen actos de presencia física y moral, y trabajan incansablemente en la colaboración y cooperación para el desarrollo de nuestra nación.

Dicha propuesta, quizá algunos de ustedes dirán que es utópica, pero los pueblos piensan lo que hacen con ideas, llevan una meta de vida de cada día, meses y años. Ellos saben que viven bajo el tiempo, que la vida es temporal, que las cosas se acabarán, con el conocimiento sobre el control del tiempo, el calendario ancestral está latente en sus mentes, que han aprendido desde el principio de las generaciones de padres a hijos, que instruyen para formar rostros y corazones en forma oral desde las familias y escritos en códices. Ciertamente, las sabidurías originarias se transmiten en forma de diálogo, existen pocos escritos en las lenguas y en español, que no son tan confiables en español por las interpretaciones sintácticas, a los cuales les faltan muchas investigaciones y la formación filosófica de los estudiosos para analizar los pensamientos, que se deberán escribir en papel, lo que nos llevaría a elaborar una epistemología de las culturas, con una coherencia original e inédita con nuevos datos y en busca del sentido que tiene cada cultura.

La finalidad de esta ponencia es que las culturas sean incorporadas como parte de la identidad de México y de Nuestra América (Abya Yala), que sean reconocidas en las políticas públicas de cada nación e impartidas en las academias como parte de los contenidos educativos, con el afán de ser utilizadas y difundidas a todas las latitudes de nuestro planeta Tierra. Estoy consciente de este reto académico, cuando se habla de los pueblos originarios se causan incertidumbres, prejuicios, críticas y dudas en el mundo occidental, sabemos que hablar de las temáticas de los pueblos provoca exclusiones, obstáculos, confusiones por los desconocimientos y juzgamientos negativos. Además, nos han inventado términos de discriminación, por ejemplo, la palabra indio o indígena, sabemos que surgió de un error de Cristóbal Colón, que nos ilustra ahora una historia de invasión del colonialismo de nuestros pueblos, que la denominación india no lo somos, sino que somos naciones mayas, nahuas, zapotecas, mixtecas, mixes, purépechas, rarámuris, kakchiqueles, guaraníes, mapuches, quechuas, aymaras, etcétera.

Hay otras invenciones más, por ejemplo, cuando se habla de los dioses, de los *moletik* mayas (ancianos), de los nahuas *tlatatinime* (sabios) y de los incas *amautas* (sabios), que no saben cuáles son los dioses, que

sólo saben que existieron personajes endiosados sus corazones (Itzamná, Quetzalcóatl y Wiracocha). Lo cierto es que algunos de nosotros los estudiantes repetimos estas mentiras desde la época de la colonia (hoy tenemos esta tarea de investigación para trascender nuestra realidad). Los sabios de nuestros pueblos tienen el conocimiento como Dios único al Sol, como en el maya tsotsil se habla de que Dios es *Jch'ultotik* (nuestro sagrado Padre). En nahuatl es *Tonatiuh* (Sol) y *Ometéotl* (dios dual que se unen dos luces del Sol para las creaciones de la vida en *Omeyocan*), que sólo existe el término Energía equivalente a Dios, pero el que tiene la energía es el Sol. Los incas tienen al *Inti* (Sol), dicen: Nuestro Padre el Sol, el cual obró por ellos para que pudieran existir. Así, los otros pueblos, incluyendo a los orientales y africanos, creen al Sol como el creador, que ofrece vidas para el mundo, y sin Él nada existe.

En los documentos y libros que leemos mencionan a los dioses, ¿a cuáles dioses se refieren? Pero si nos vamos con el pensamiento de los pueblos no saben de la existencia de los dioses. Tenemos esta tarea de investigación más profunda, que se haga desde la óptica del pensamiento y el conocimiento de los pueblos.

En cuanto a nuestras lenguas y artes originarias, hoy debemos de valorarlas, ¿de qué forma lo haríamos? Empezando por hablar correctamente, sin mezclas con el español, debemos de seguir pensando desde nuestras estructuras mentales originarias cuando estamos en nuestras comunidades, debemos de valorarnos tal como somos y con nuestras realidades de vida, debemos de valorar a nuestra Madre Tierra, debemos de ser parte de nuestras organizaciones y participar con nuestros hermanos, debemos de fomentar nuestras ciencias, artes y creaciones literarias, etcétera.

Hay que formular el concepto de pensamiento de los pueblos originarios, considerando que pensar es la forma de reflexionar de cada ser humano, no existe ningún individuo en el mundo que no razone lo que hace en la vida. El ser humano busca el sentido de la vida, medita en él mismo y en el mundo para poder entender su función y la aportación hacia la vida, lo confirma con la ceremonia ritual que expresa en rezos, cantos, poesías, danzas, etcétera. Las ofrendas concedidas son medios para exponer los problemas cotidianos, se le pide al Padre celestial por medio del Sol y la Madre Tierra por el proseguimiento de

la vida y el bienestar de la salud de los pueblos, así como la situación social que tienen, tratan de buscar una explicación para comprender y evitar todo tipo de prejuicios que les pueden dañar la mente y que se puede convertir en una enfermedad que daña la salud.

Indudablemente, el hombre y la mujer filosofan por naturaleza, una filosofía práctica de la vida, donde no se necesita tanto la teoría, que sólo se dirige a explicitar el sentido de actuar por cualquier trabajo que hacen en la vida diaria. Por ejemplo, cuál es el sentido del trabajo, para qué se trabaja. Sabemos que todo ser vivo desarrolla un trabajo, desde el movimiento del cuerpo que es el trabajo de lo más natural, que actúa para satisfacer sus necesidades fisiológicas para la sobrevivencia. Si bien algunos dirán que dejará de desarrollar una actividad para poder vivir con tranquilidad, aun así, el movimiento causa una actividad al cuerpo. El trabajo en la vida actual requiere una remuneración, un pago en monedas o el trueque de los productos de los trabajadores, que deben cumplir una jornada durante el día para que a la semana perciban un salario o un producto. En el pensamiento de los pueblos, el trabajo es una fiesta, lo ejerce durante el tiempo de vida, dialoga con otros trabajadores de su grupo, con mucha emoción observan la claridad del día y el Sol resplandeciente que catalogan como una fiesta natural, piensan en el producto de sus trabajos para el bien de ellos, de la familia y de la comunidad.

Así, la filosofía de los pueblos es un eje de reflexión para la vida, que aporta una fortaleza moral, que preserva una serenidad en el actuar y ofrece el ánimo para proseguir existiendo, que concede el buen humor para el buen vivir y seguir luchando por medio del trabajo, que genera el bien para las cosechas de maíz y ganar la plata para la compra de subsistencias. Con la fortaleza anímica se convierte en la solución de los problemas morales, que a veces surgen cosas que desagradan para la vida ■

MIGUEL HERNÁNDEZ DÍAZ, maya tsotsil de Chiapas, doctor en filosofía por la UNAM con posdoctorado en antropología social por la ENAH, profesor en ambas instituciones desde agosto de 2006.



De la serie *Albañiles*. Foto: Guillermo Bellinghausen Zinser

De la serie *Albañiles*. Foto: Guillermo Bellinghausen Zinser

AMBONHASKAKUARHEPARINI: “CAMINAR EN EL PROPIO ENTENDIMIENTO”

PEDRO MÁRQUEZ JOAQUÍN

Muchos estudios antropológicos sobre los p'urhepecha hay, entre los estudiosos sólo uno se asume etnólogo sin tapujos. Según Jacques Lombard, la etnología estudia culturas distintas a las del observador, “se ocupa de las sociedades contemporáneas situadas en un espacio diferente y que están poco marcadas por la escritura y las máquinas”.¹ Si la etnología la hacen los “otros”, nosotros que somos miembros de las comunidades indígenas ¿qué hacemos? No conozco algún artículo que ponga en la mesa la discusión sobre el papel de los investigadores indígenas.

Deseo llamar la atención sobre el tipo de investigación, es un baluceo sobre los enfoques metodológicos, compromiso social, responsabilidades con la gente y el uso de resultados de nuestras investigaciones. Donde el investigador nativo que estudia a su gente es, al mismo tiempo, objeto de estudio. ¿Aplicamos los mismos recursos para recopilar la información? ¿Qué implicaciones hay detrás de nuestras prácticas? ¿Las políticas públicas para la atención de los pueblos indígenas en México toman en cuenta los resultados de estas investigaciones? Pretendo insinuar la posibilidad y necesidad de reflexionar sobre las características de la investigación indígena.

Para valorar el papel de las Instituciones de Educación Superior (IES), me apoyo en los resultados de investigaciones a través de sus publicaciones. Para insinuar la posibilidad de que los investigadores nativos reflexionemos, me apoyo en la experiencia personal cuando hice trabajo de campo en comunidades de la región p'urhepecha.

Básicamente recupero mi propia experiencia del trabajo de campo en varias comunidades desde mis estudios de licenciatura. Me abrego de entrevistas informales a colegas investigadores en distintos momentos; he pretendido hacer reflexionar a investigadores sobre la importancia de que regresen los materiales que se generaron en el proceso de investigación. He consultado la bibliografía, creo yo, no muchos autores, pero pertinentes.

Hoy estamos aglutinados un pequeño grupo en un Seminario de Cultura P'urhepecha, organización académica que tiene como lema *Ambonhascaquarheparini*, “caminar en el propio entendimiento”. Todos los miembros del Secupu están laborando en algunas de las instituciones de investigación y todos son hablantes del idioma p'urhepecha.

Ciertamente este tipo de esfuerzos tienen su antecedente en varios trabajos. En *Memoria. Coloquio de ciencia y tecnología en lengua p'urhepecha*, que coordinó Néstor Dimas,² hay un esfuerzo por pensar y escribir las cosas

desde el pensamiento indígena. Raúl Máximo³ y Dante Cerano⁴ hacen el esfuerzo por mirarse a través de videos. Lucas Gómez e Ireneo Rojas⁵ reflexionan en torno a la lengua y la música.

Se observa una contradicción entre leyes, documentos oficiales y declaraciones, pues en ellas se insiste en la necesidad de impulsar el desarrollo de la diversidad cultural, mediante acciones que lleven a la convivencia armónica de todas las culturas, pero en la práctica se atiende, a cuenta gotas, a las comunidades indígenas sin ningún esfuerzo sistemático para que la sociedad mexicana tome conciencia de esta multiculturalidad. No se trabaja para la interculturalidad. Con prácticas de discrecionalidad y con propósitos electorales los programas “asistenciales” dejan al abandono su propio discurso del reconocimiento de la diversidad cultural. La educación intercultural se dirige a los indígenas cuando debería estar dirigida a toda la sociedad mexicana. Parece que es más importante traducir el himno nacional y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.⁶

En el Seminario de Cultura P'urhepecha⁷ pretendemos estudiar nuestra cultura a partir de buscar y acuñar conceptos propios con el fin de saber cómo se mira la cultura desde la lengua. Nuestros tópicos los queremos discutir con los estudiosos de nuestra cultura, para abrir un diálogo. Hasta ahorita lo estamos intentando. Las ponencias que nos llegan hacen el esfuerzo por utilizar el concepto en lengua nativa que analizamos, pero en ocasiones es como ponerle una camisa de fuerza. Se han discutido los temas: *juramukua* (gobernanza), *marhuatspekua* (servicio), *jurhenkuarheni* (aprenderse), y recientemente *jakajukua* (sistema de creencias). Involucramos a jóvenes estudiantes.

Conscientes estamos de que la investigación indígena requiere definirse, mientras tanto puede entenderse de varios modos: 1) porque se estudian temas indígenas; 2) porque las fuentes que se estudian están escritas en lenguas indígenas; 3) porque los textos hablan de los indígenas; 4) porque son estos quienes hacen los estudios y las interpretaciones son desde el saber de los pueblos y comunidades; 5) porque trata de temas que les aquejan directa o indirectamente.

De aquel “caminar en el propio entendimiento” desarrollamos el tema de *juramukua*, sabiendo de antemano que ya hay investigaciones sobre sistema de cargos, autoridad y gobierno indígena. En el sistema de cargos resaltan los cargos religiosos, no así los civiles, menos de las funciones. Nosotros proponemos abordar el concepto *juramukua* (mando, autoridad, gobernanza), da pistas para comprender que los estudios son fragmentados y que requieren una aportación más integral.

Hemos apuntado la posibilidad de pensar y sistematizar la experiencia de investigación indígena. Hay varios antecedentes de investigación, pero no se han sistematizado. (Se necesita) un asomo y crítica a lo que hacen las dependencias indigenistas. La educación indígena no es lo mismo que la educación intercultural, éste es un discurso, la realidad lo contradice. Propongo buscar otras formas de saber, no como el de Occidente, pero sin caer en las pseudociencias. Muchos estudios hay sobre lo “etno”. En el Seminario de Cultura P'urhepecha hacemos los primeros esfuerzos por abrir el diálogo con otros estudiosos a partir de nuestros conceptos y buscamos pistas para diferenciar la investigación endógena ■

PEDRO MÁRQUEZ JOAQUÍN es profesor bilingüe p'urhepecha desde 1970, licenciado en etnolingüística por la SEP-INI y el CIESAS, con maestría en estudios étnicos en el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, A.C., donde actualmente es profesor investigador.

NOTAS:

1. Jacques Lombard, *Introducción a la etnología*, Alianza Universidad, España, 1997, p. 20.

2. Néstor Dimas, *Memoria del Primer Coloquio de ciencia y tecnología indígena en lengua p'urhepecha*, Gobierno del Estado de Michoacán, México, 2001.

3. Raúl Máximo Cortés, *Ju je pireni, Vamos a cantar*, Documental, CDI Delegación Michoacán, México, 2011. https://www.youtube.com/watch?v=RSonkC5_vOo

4. Dante Cerano Bautista, Ediviges Tomás, *Cheranasticotown*, Documental, FICM, 2005, México. <https://morelia-filmfest.com/peliculas/cheranasticotown-2/>

5. Lucas Bravo Gómez, Benjamín Pérez González e Ireneo Rojas Hernández, *Uandakua Uenakua P'urhepecha Jimbo, Introducción al idioma p'urhepecha*, Centro de Investigación de la Cultura Purhepecha, Instituto Michoacano de Cultura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Gobierno del Estado de Michoacán, México, 2001.

6. Martín Equihua, *Falso reconocimiento a derechos indígenas: Del Val, en Mundo p'urhepecha*, Periódico digital, 5 de junio de 2016. <https://mundopurepecha.com/2016/06/05/falso-reconocimiento-a-derechos-indigenas-del-val/>

7. Al Seminario de Cultura P'urhepecha lo integran Pedro Márquez Joaquín de El Colegio de Michoacán, Alicia Lemus Jiménez del Instituto Tecnológico Superior P'urhepecha, Juan Carlos Máximo Cortés y Amaruc Lucas Hernández del Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, Abraham Lucas Custodio de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán y Néstor Dimas Huacúz de la Unidad 163 Morelia de la Universidad Pedagógica Nacional.

GRAMÁTICA CULTURAL EN EL PENSAMIENTO MAYA

FIDENCIO BRICEÑO CHEL

LA METÁFORA EN LA VIDA MAYA

La vida maya es una construcción constante de saberes, de conocimientos, donde las metáforas son frecuentes no sólo en el discurso sino también en la práctica diaria; así, metáfora y metonimia se entrecruzan en un juego de significados y representaciones. Entonces decir que todo tiene vida, todo tiene dueño, todo tiene lugar y una razón de ser, es algo cotidiano que nos permite, nos obliga, nos enseña a respetar al mundo que nos rodea, pues desde la concepción maya, “todo está vivo”, y eso desde el pensamiento maya es más que una metáfora, es una manera de entender y de explicar el mundo, pero también de relacionarse con otros “otros” que no son “humanos”, o que se humanizan o son humanizados para estar al mismo nivel que los humanos.

Por eso entonces, se respeta a la piedra en el camino, al camino mismo, a las cuevas, los cerros, los cenotes, etcétera, pues desde nuestra concepción del mundo son seres que están por o en lugar de otro ser, pues a veces representan a los señores que nos guían, nos protegen y eventualmente nos castigan si no asumimos las responsabilidades que debemos de tener y el respeto que debemos de guardar hacia los otros seres y el mundo en general.

Por eso decimos que la persona adquiere ese rango en tanto forma parte de una sociedad, así se constituye en parte del mundo como uno de sus ejes rectores que es el *kaaj*: pueblo.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL

La persona maya para poder vivir en sociedad tiene diversas maneras de relacionarse, por un lado con los otros como él o ella (los humanos), por otro lado con los otros que forman parte del mundo en el que viven (animales, plantas, objetos) y por supuesto, con los entes sobrenaturales que pueblan el mundo maya (vientos, espíritus, presencias y potencias), que transformados se hacen presentes en diversos momentos de la vida del maya, ya sea para ayudarlos, protegerlos o llamarles la atención, cuando no es para reprenderlos o reprimirlos por alguna falta a las leyes del “buen vivir”.

Por ello el maya desde la infancia aprende a “llevarse bien” con todo lo que le rodea, pues a través de su relación con esos otros es que construye su persona, su respeto, su prestigio, su familia, su comunidad, su pueblo, su mundo.

EL ESPÍRITU MAYA

Esas buenas relaciones, el buen vivir, es lo que le da la tranquilidad de aceptarse como es y aceptar a los demás formando una comunidad con sus múltiples relaciones interpersonales, que muchas veces acaba por llegar a un grado de integración como lo denominado “familia” en las culturas occidentales y que en maya se dice *láak'tsilil*, la otrosidad (¿otredad?), donde se incluye a otros igual a mí con respeto mutuo; pues los otros diferentes a mí serían *jela'an*, donde el término mismo no incluye el morfema (*tsilil*) que refiere al respeto y a la reciprocidad.

Así entonces *ma'alob kuxtal* o buena vida implica todo lo antes mencionado: pensar en un mundo bipartita donde todo implica e incluye a lo(s) otro(s) y donde las múltiples relaciones llevan a la persona a tener diversas personalida-



De la serie *Albañiles*. Foto: Guillermo Bellinghausen Zinser

des y diversos estados anímicos donde participa el *óol*, entidad anímica que forma parte de la persona como ser que siente y expresa su sentimiento; por eso el *óol* distingue a los humanos de los no humanos, y cuando la persona es abandonada por su *óol*, se tiene que ir a otro mundo donde habitan los que ya no sienten.

Finalmente, hay que señalar que toda persona (*wi-nik*), desde que nace tiene *óol*, el cual se va modelando de acuerdo a las relaciones personales hasta convertirse en *máak*, persona socialmente formada.

Para los y las mayas, la legitimación o aceptación está muy presente en el lenguaje mediante el discurso no sólo oral, sino también escrito, pero sobre todo en el primero, en el que el lenguaje-discurso adquiere una especial significación. Y como en la mayoría de las sociedades indígenas no sólo la lengua sino también la historia compartida, la filiación comunitaria, el estilo de vida, el sistema cosmológico y la relación con la tierra ejercen definidas representaciones ideológicas. Pero sobre todo es en la lengua donde todo esto se manifiesta. Como ya lo hemos visto, la identidad pasa por la lengua, pues a ella se recurre para dar fundamento a la definición de la colectividad de origen y de pertenencia mediante la definición de los distintos “nosotros”.

Esta identidad es entonces en gran parte establecida y mantenida a través del lenguaje, es decir, que como recurso comunicativo fundamental, las lenguas del mundo no sólo son un medio para denominar la realidad social y para referirse a ella, sino también para constituirlos.¹ Si bien la lengua como criterio de identidad puede ser considerada como secundaria, la función que desempeña en la reproducción y práctica de la ideología es fundamental por el hecho de utilizarla como referente emocional de quienes en algún momento se sienten identificados como yo(r)emes,² como nahuas o como mayas; en ese sentido, entender la relación entre formas de habla y estructura social como algo mediado por ideologías del lenguaje nos permite percibir cómo es que elegir entre distintas alternativas de decir una misma cosa es una manera de construir la identidad propia y la de otros.

Hoy día, cuando los medios masivos de comunicación, la escuela, los espacios y las relaciones personales de las mayas y los mayas actuales están atravesadas por una ex-

plicación del mundo distinta a la suya, no sólo provoca la pérdida de una manera diferente de explicar el mundo, sino también provoca la pérdida de la persona, la desvinculación con su *óol*, con su yo interno, su yo personal, que le causa trastornos no sólo emocionales sino también identitarios, de personalidad, etcétera, que sólo podrán entenderse cuando pueda explicarse el mundo con este lenguaje descriptivo, metafórico, metonímico, críptico, obscuro a los ojos y oídos de los otros.

Por eso, entender y aceptar que en el lenguaje actual están contenidos los saberes ancestrales, la explicación del mundo y de la manera de vivir y relacionarse en este “otro mundo” le dará no sólo otra oportunidad de vida a la lengua y la cultura mayas, sino también poder ser mejores habitantes de este otro mundo donde lo importante es saber cómo integrar e integrarse a esos otros que sirven para explicarme a mí mismo quién soy y qué hago en este mundo, pues según nuestros abuelos, todo tiene vida, todo tiene dueño pero también todo tiene una función, una carga o una tarea en este mundo.

Y aquí estamos con nuestros cargamentos, dispuestos a compartir la carga y darnos una nueva oportunidad, porque no hay principio sin fin, pero también el fin es el principio y el principio es el fin según nuestra idea de continuidad, de ciclicidad, de cierre de ciclos y de vivir la vida, de transitar sobre el camino, el *beel*, que lleva, que trae, que forma y que transforma.

Bejla'e' ki'imak in wóol tumen táan k je'ik túumben beelo'ob. Hoy mi alma está alegre porque estamos abriendo nuevos caminos ■

FIDENCIO BRICEÑO CHEL, lingüista, académico, investigador, traductor, editor y locutor maya. Profesor-investigador del Centro INAH Yucatán. Integrante del consejo editorial de *La Jornada Maya*.

NOTAS:

1. John Gumperz, *Language and Social Identities*, Cambridge University Press, Cambridge. 1983, p. 7.

2. José Luis Moctezuma Zamarrón, *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, El Colegio de Sinaloa y Siglo XXI Editores, México, 2001.

EL CONOCIMIENTO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

COMO FILOSOFÍA DE LA PRÁCTICA Y LA AUTOSUFICIENCIA

NICANDRO GONZÁLEZ PEÑA



De la serie *Albañiles*. Foto: Guillermo Bellinghausen Zinser

Un **ethos monolingüe ha predominado** en la sociedad mexicana que se ha fincado por una idea de desarrollo y progreso que magramente aprendió los modelos de desarrollo europeos. Los ideólogos de esta nación lo que entendieron y consideraron adecuado fue que había que castellanizar, homogenizar culturalmente y todo lo demás mandarlo al olvido. Entonces estamos ante una situación de este tipo, en donde el olvido y desprecio de las lenguas y culturas originarias del país nos han llevado a situaciones en las que todo el conocimiento implícito en nuestras lenguas ha sido también menospreciado y que hasta apenas ahorita estemos hablando en encuentros, en donde nos dedicamos al estudio, reconocimiento y revaloración del pensamiento indígena contemporáneo, equiparándolo como un pensamiento filosófico a nivel de cualquier otra cultura de mundo.

Pretendo hablar de este conocimiento de los pueblos indígenas de México como una filosofía basada en la práctica. Los pueblos indígenas tenemos mucho que aportar para que esta sociedad pueda transitar de ese *ethos monolingüe* que he mencionado hacia un *ethos* realmente multicultural y multilingüe.

Su repertorio léxico hace referencia a la transformación, aprovechamiento, procesamiento y mantenimiento de los recursos propios de la región habitada por los pueblos originarios. Mucho de este conocimiento ha sido acuñado a través de la observación y ensayo por siglos, cuando no milenios.

Cuando una realidad es mencionada, nombrada, entonces empieza a hacerse visible y tangible, se materializa en la mente de quienes la nombran y quienes la escuchan y decodifican la referencia. Cuando se deja de practicar una actividad, ya sea un ritual, la siembra de alguna planta, la preparación de alimentos, la creación de alguna artesanía, todo el léxico, todo el conocimiento en torno a esa práctica deja de hacerse, deja de mencionarse, se desdibuja la actividad, sus objetos, procedimientos y beneficios, se pierden esos nombres y entonces se empobrece la transformación que se venía realizando y se empobrece también el mundo.

Las causas de que se dejen de hacer actividades relacionadas al aprovechamiento del entorno, que distintos pueblos han hecho de manera diferenciada en virtud de que sus geografías y ecosistemas son distintos, se debe a esa visión monolítica que he llamado *ethos monolingüe* y monocultural. Esta postura asume que sólo hay una visión valedera, verdadera y científica del mundo y una sola forma "adecuada" de nombrar el mundo. Por lo que esta visión y proyecto de nación impuso los valores y formas de conocimiento adoptados de la doctrina positivista y capitalista por encima de todos los demás conocimientos y modelos socioeconómicos, a los cuales demeritó y descalificó por todos los medios, hasta llegar a inocular en el imaginario social de la mayoría de los pueblos originarios la idea de que ciertamente no tenían el talante de ciencias sus conocimientos, ni la categoría de idioma sus lenguas maternas, ni

el reconocimiento de gente de razón sus idiosincrasias. Por lo tanto, de manera abrupta se perdió una gran cantidad de conocimiento prehispánico desde la conquista.

Hoy más que nunca es necesario el conocimiento de los pueblos originarios, es necesaria otra forma de relacionarse con el mundo y de transformarlo y aprovechar sus recursos de manera más sustentable, porque actualmente estamos viviendo y padeciendo en diferentes grados un mundo que cada vez es más voraz y excluyente.

Cada vez que se pierde un conocimiento tradicional, nos hacemos más dependientes, transitamos más a la dependencia absoluta en la que la vida sólo se entiende como una lucha constante y diaria por una magra sobrevivencia, en la que estamos solos contra los otros. Se trata entonces de una sociedad de la dependencia, que es la que buscan consolidar las cúpulas hegemónicas y mercantilistas para que nos hagamos cada vez más dependientes, versus una filosofía de la autosuficiencia que es la que practican nuestros pueblos originarios.

Por ejemplo, hablemos del reconocimiento de los derechos de la tierra. Es decir, si estamos aquí filosofando de lo que debería ser posible respecto a estas relaciones del mundo indígena con la tierra, entonces por qué no proponer eso: una legislación para que la tierra tenga derechos constitucionales tal y como se hace con la Pachamama en Bolivia. Es necesario plantear una legislación que reconozca también la filosofía de los pueblos indígenas: incluir el derecho al pensamiento y cosmovisión indígenas y el ejercicio que de éstos deriva, como tener esta otra relación con la tierra, en la que es necesario el ritual, la ofrenda, alimentar la tierra, y que tales actividades puedan coexistir de manera simétrica en dinámica política de todo el quehacer nacional y mundial.

También el derecho a vivir el tiempo de manera distinta a la usanza occidental. El tiempo para nuestras comunidades no es lineal, es cíclico. Desde la visión lineal pareciera que el tiempo siempre es el mismo y siempre podemos hacer las mismas cosas: trabajar, trabajar y seguir trabajando para sobrevivir. Pero en el tiempo indígena hay ciclos para la vida, para el trabajo, para el reposo, el agradecimiento y la fiesta. En general este tipo de relación no converge con las formas lineales en las que todo es una carrera constante por la sobrevivencia y para alcanzar el éxito.

Los animales que trabajan en la siembra, como la yunta, tienen un ciclo de trabajo y descanso y de fiesta para ellos.

Todos estos ciclos de tiempo no entran en la visión lineal. Cómo hacer que también los ciclos temporales de nuestros pueblos sean reconocidos y tengamos derecho constitucional de llevarlos a cabo no sólo como una concesión, sino un derecho. La fiesta también es un agradecer y además la fiesta alimenta esa energía que se mencionó anteriormente. Respecto a este tema de la energía, en los pueblos hñähñu se habla de algo que se conoce como *xi*.

Este *xi* permea el mundo y está dentro de todas las cosas; podemos hablar de *ximhäy* que es como la energía, la sangre de la tierra, y ese *xi* también lo tenemos dentro de nuestro cuerpo. Es como el tuétano de los huesos, la sangre de nuestro cuerpo. Entonces, entendido el *xi* como una energía y la sangre de la tierra, es sagrada, por lo tanto intocable. Esta concepción-relación tierra-humanos contrasta con las posturas exacerbadamente mercantiles, en las que se extrae indiscriminadamente la sangre de la tierra, a través de la explotación de varios minerales, gases, y otros elementos depositados en las entrañas de la tierra.

Esta concepción de la energía de la tierra como entidad sagrada debería tener una protección legal, constitucional, por lo que deberíamos proponer formas de legislar para que esto ocurra y en la práctica cotidiana sea ejercida con todo reconocimiento. Afortunadamente se sigue practicando en la gran mayoría de los pueblos, no tienen que esperar que una ley los ampare, pero cada vez más se concesionan montañas enteras para explotación extranjera, por lo que una legislación que reconozca los derechos de la tierra a su cuidado y protección ayudaría a conservarla y evitar que de manera casi automática se puedan instalar mineras por siglos, extrayendo minerales y arrojando desechos a la tierra y sus mantos acuíferos. En una sociedad que se pretende multicultural, este tipo de derechos asignados a la tierra derivados de la concepción y filosofía de los pueblos originarios deberían ser tan válidos como el actual derecho a la propiedad privada.

Una filosofía basada en la práctica como la de los pueblos indígenas también puede mejorar sustancialmente el modelo educativo del país. El aprendizaje en las comunidades indígenas no ocurre en las aulas, se hace en la práctica. El campesino le dice al hijo vente conmigo y ve como se hace la siembra y practícalo.

Este es otro potencial aporte de la filosofía de la práctica hacia los modelos educativos oficiales y nacionales que han dado por hecho que todos aprendemos de la misma manera y que han privilegiado el razonamiento científico y metodológico sobre la imaginación y la percepción sensorial en la práctica y que postulan que invariablemente todos debemos llegar a un mismo resultado con un mismo método. Una sociedad multicultural debe convertir tales modelos educativos, transformarlos, hacer que transiten hacia una forma de educación y de aprendizaje en la práctica y la percepción multisensorial, con aulas abiertas, ir a los lugares en donde se manifiesta la vida y donde ocurren las transformaciones de nuestro entorno. ¿Cómo saber a qué sabe una chirimoya? Ninguna explicación puede alcanzar a transmitir su sabor, se tiene que comer una para saberlo ■

NICANDRO GONZÁLEZ PEÑA (HÑÄHÑU), maestro en Antropología Lingüística por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y director de investigación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

PERTENENCIA Y CONTINUIDAD EN LA CIUDAD

PEDRO GONZÁLEZ GÓMEZ

Es un gusto saludarles en lengua ayuujk, ya que como lo ha dicho el mayor tutunacú, nosotros sentimos confianza cuando expresamos parte de lo que somos a través de nuestra lengua, pues es parte de lo que no se nos permite en muchos espacios.

Soy resultado de la migración, y en muchas ocasiones la lengua es un elemento de nuestra cultura que hemos tenido que esconder, que hemos tenido que dejar a un lado. Esta es una oportunidad para decirlo con mayor confianza, por lo que pido permiso para expresar unas palabras. Sé que hay mayores, que hay mayores que están en este espacio y que más bien lo que nosotros debemos hacer es escuchar para aprender, comprender y caminar como nuestros antepasados, nuestros padres, nuestras abuelas.

¿Cómo podemos seguir siendo ayuujk en la ciudad? ¿Cómo nuestros hijos, nuestras hijas, las generaciones que están naciendo aquí, pueden seguir siendo indígenas? ¿Cómo se hace eso? ¿Alguien lo sabe? ¿Alguien lo ha vivido? Es lo que nos preguntamos y no es una pregunta de investigación en términos académicos, es una pregunta de sobrevivencia, de permanencia y continuidad, que nos confronta a nosotros mismos.

Hemos intentado responder a partir de reproducir y practicar nuestra vida indígena en la ciudad, estando lejos de nuestras comunidades, aclarando que nosotros no escogimos migrar, no escogimos dejar nuestra comunidad, sino que fueron las circunstancias que así lo determinaron, por lo tanto nosotros queremos seguir siendo parte de la grandeza de nuestros pueblos de origen.

Cuando llegamos a la ciudad, enfrentamos distintos cambios a los que uno se tiene que adaptar. En primer lugar, llegamos a un espacio geográfico que no nos conjunta, como en nuestras comunidades de origen. Aquí tenemos que dispersarnos, vivimos en distintos puntos de la ciudad, por lo tanto, tenemos que buscar alternativas para seguir conservando la comunidad.

La comunidad indígena es comprendida no solamente por el agregado de casas, sino además por las relaciones que se establecen entre sus miembros, por la relación que establecen con el territorio, porque se comparten mitos de origen, cosmovisiones e historias.

Cuando migramos a la ciudad no llegamos a un espacio común, la mayoría vivimos en forma dispersa, salvo algunos hermanos indígenas que han logrado conjuntarse en espacios concéntricos. Ante estas circunstancias, la forma de reunirnos, de encontrarnos, ha sido a través de compartir la identidad y pertenencia que aprendimos en nuestras comunidades de origen.

Al expresar nuestro ser ayuujk, zapoteco, mixteco, purépecha, tenek y otros, nos volvemos a reencontrar, no en espacios concretos, sino a partir de nuestras identidades, culturas y cosmovisiones comunes. De esta manera se recrean distintos espacios para encontrarnos y darle continuidad a la estructura comunitaria que aprendimos en un primer momento.

Un ejemplo de trabajo para seguir siendo lo que somos, en otro contexto diferente al de nuestro origen, fue la creación de un espacio comunitario desde hace quince años, rentando un local, donde procuramos que se desarrollen distintas prácticas o formas de reproducir la cultura: el tequio, el trabajo comunitario, la vida asamblearia, la música, la gastronomía; donde se fomenta la reciprocidad,

la complementariedad y la relación con la Madre Tierra, así como otros aspectos que nos han enseñado a nosotros desde nuestras comunidades de origen.

También hemos sembrado nuestra milpa, aquí en la Ciudad de México, con los hermanos de los pueblos originarios. Practicamos la milpa porque creemos que es un referente para poder constituir nuestra identidad, nuestro ser como pueblos indígenas. En el proceso de la milpa, nos acercamos a la ritualidad, no solamente del pueblo y la cosmovisión mixe, sino con otros hermanos, como nahuas, mayas. Ellos también nos han enseñado cómo se concibe la milpa, cómo se entiende, cómo se pide para que pueda crecer y eso nos ha ayudado para que también se acerquen nuestros hijos y puedan permear su vida de esto. Sabemos que es a través de la práctica, a través de la vivencia, a través de estar ahí, como se constituye nuestro ser. Entonces, nos preguntamos: ¿cómo hacemos para que haya mucha vivencia en la ciudad, para que haya práctica de la comunalidad? Porque creemos que es a través de la reproducción de nuestras prácticas y saberes como se puede comprender la cosmovisión. Por ello intentamos ir más allá de conceptos, generamos esta práctica de la milpa acompañada de conocimientos, formas y principios para que nuestros hijos puedan aprenderlo con mayor fuerza.

Estos son mecanismos que hemos realizado para no “perdernos” en la gran urbe, ya que el gran problema que existe en la ciudad es que enfrentamos el riesgo de lo que hemos denominado, en algunos conversatorios, “etnocidio cultural”, que significa que las generaciones que ya están naciendo en la ciudad no pueden heredar plenamente la cosmovisión de los pueblos indígenas, no porque los padres no quieran transmitirla, sino porque la ciudad tiene elementos discriminatorios y excluyentes hacia las civilizaciones que presidieron el surgimiento de las urbes contemporáneas. Por consecuencia no es posible reproducir muchas de las prácticas, sistemas y/o normas comunitarias, que por derecho nos corresponde ejercer plenamente en el siglo XXI, como lo disponen las normas internacionales (la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo).

Conocer otros pueblos, otros hermanos indígenas, nos ha hecho saber que aquí también hay espacios sagrados para ellos, a los que para que puedan vivir, para que puedan respirar, para que puedan estar, para que puedan sembrar su milpa, también les piden permiso, les agradecen con sus propias formas y procedimientos, lo que nos permite identificarnos con esos principios y continuar reproduciéndolos.

Se resalta que aun cuando no hemos coincidido en hablar la misma lengua, existen otros lenguajes a través de los que nos hemos hermanado, que nos han hecho saber que somos los mismos hijos e hijas de la madre tierra que vivimos aquí, y que mucho de lo que hemos aprendido, nos lo han enseñado nuestros abuelos, nuestros padres, y así hemos intercambiado, vivencias y conocimientos que abren el camino para encontrarnos con la mayoría de los pueblos indígenas de la Nación. Este encuentro nos ha llevado a hacer otra forma de comunidad y comunalidad.

Reproducir la vida indígena y comunitaria en la ciudad es un reto que se debe asumir no solamente entre los que hemos migrado, sino todos los que también se quedaron en nuestras comunidades de origen, los que están allá, porque ahí está nuestro ombligo; al hacerlo estarían transmitiendo su fortaleza, para no olvidar nosotros quienes somos. Es importante que consideren que seguimos siendo parte de los pueblos de donde venimos.

Los saberes, conocimientos y sabidurías no son para almacenar, en todo caso son para vivir, para compartir, para expresar, cada uno de nosotros, cómo miramos el mundo, cómo entendemos el mundo, lo que nos toca vivir en cada una de nuestras culturas.

En el caso de nosotros, desde la ciudad, queremos continuar heredando esa propia mirada, esa propia ventana de lo que nos han enseñado desde nuestras comunidades de origen. Somos indígenas contemporáneos, en el marco de una sociedad globalizada ■

PEDRO GONZÁLEZ GÓMEZ, originario de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, es miembro de la comunidad migrante ayuujk de Tlahuitoltepec radicada en la Ciudad de México desde 1985.

De la serie *Albañiles*. Foto: Guillermo Bellinghausen Zinser



LA GASTRONOMÍA PREHISPÁNICA NUNCA SE FUE

UNA DISCUSIÓN SOBRE EL MESTIZAJE CULINARIO



MAYÁN CERVANTES



ACITLI

En México, durante los siglos prehispánicos no se observaron cambios cualitativos en la alimentación, no intervinieron en ella factores externos; los intercambios con pueblos semejantes no modificaron la comida tradicional de las diferentes regiones, ninguna se impuso sobre la otra, aunque sí hubo influencia.

Al llegar los españoles a las Américas, se impusieron por las armas y también intervinieron en diversos aspectos de la vida, como la religión, cambiaron su sistema político, intervinieron en el cambio del idioma y trajeron consigo distintos materiales alimenticios, desconocidos para los indígenas mexicanos, que en esa situación de conquista se fueron agregando, poco a poco, a la dieta tradicional.

Distintos investigadores han propuesto que de esta agregación resulta un mestizaje culinario; incluso se organizó en 2021 un Congreso Internacional en Cuernavaca, México, llamado "Cocina Tradicional Mexicana. 500 Años de Mestizaje Culinario". La mayoría de las ponencias tomaron literalmente el concepto de mestizaje, sin mediar ninguna revisión o crítica.

Es verdad que la comida mexicana sufrió agregaciones a su dieta porque incorporó elementos hispanos, como la manteca, el uso de especias, el consumo de otras carnes, como puerco. No estoy de acuerdo en considerarlo mestizaje.

El concepto "mestizaje" proviene de una visión que implica que existen razas puras. En el caso de México, los españoles del siglo XVI consideraron al mestizaje como un apareamiento entre españoles con indios; esto implica también que eran los hombres puramente españoles quienes se relacionaban y tenían hijos con una mujer indígena. "Mestizaje" tiene connotaciones racial y de género: nunca se habla del resultado de una relación entre una mujer española con un indio. De todas formas, ésta sería una persona que nace inferior, racial y socialmente, y este concepto de mestizaje se le adjudica sin análisis ni razón a la comida.

Peter Wade (2003) ha expresado que la ideología del mestizaje en América Latina ha sido vista con frecuencia como un proceso que involucra la homogenización nacional y el ocultamiento de una realidad de exclusión racista de-

trás de una máscara de inclusión. Por su parte, Jumko Ogata (2020) opina que la narrativa del mestizaje denota antecedentes históricos racistas. La narrativa fundacional plantea que todos somos el resultado de una mezcla racial, sin embargo no podemos adoptar esta posición racista porque, en última instancia, todos somos mestizos.

En el caso de los españoles, ellos se sentían la mejor raza, sin tomar en cuenta que, como todos los habitantes del mundo, surgen de mezclas. Tuvieron una dominación árabe por ocho siglos y mucha presencia de judíos. Además, su idea era blanquear a la población indígena. Nadie puede ser racista, porque todos somos producto de mezclas. No se puede hablar de razas, y menos aún de razas puras.

Es verdad que en el periodo de la Conquista ingresaron a la dieta mexicana materiales externos que enriquecieron la dieta tradicional, pero no la modificaron en su esencia. Se añadieron a la dieta ajo, clavo, canela, pimienta negra, cilantro, orégano, cebolla; también frutos y semillas, como el ajonjolí; carnes diversas y, muy especialmente, se añadió el uso de grasa animal para cocinar.

PASA A LA PÁGINA 13 ►



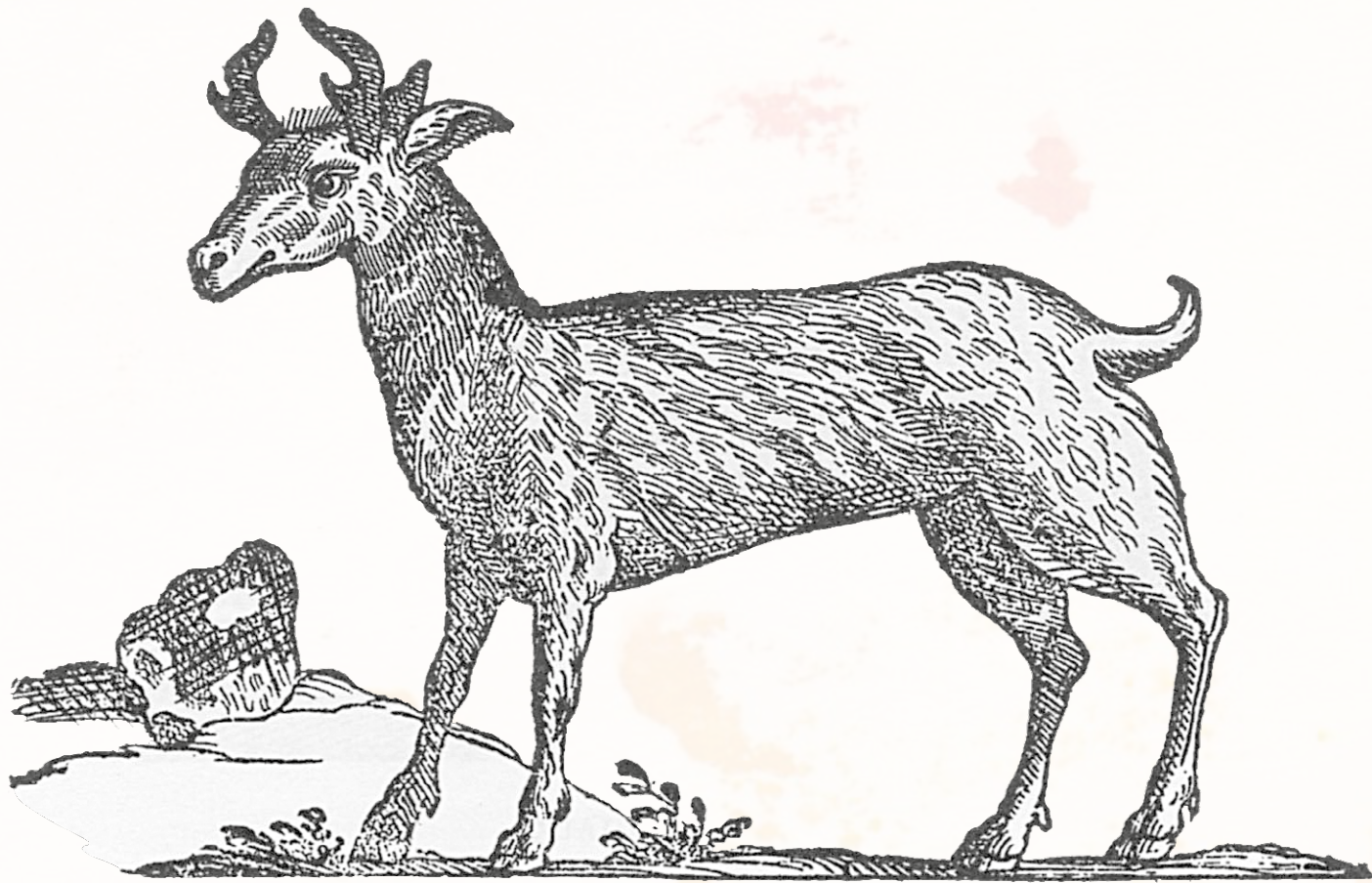
CHILLI



METL O MAGUEY



TLAOLLI



TEUHTLALMAZAME

Imágenes tomadas del libro: *La alimentación de los antiguos mexicanos en la historia natural de Nueva España* de Francisco Hernández. Selección y estudio preliminar de Cristina Barros y Marco Buenrostro, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020

◀ VIENE DE LA PÁGINA 12

Los nuevos materiales se asimilaron y enriquecieron la ingesta, pero se conservó siempre la dieta básica original; la agregación de productos nuevos no la cambió en su esencia, entendiéndolo por esencia el conjunto de características permanentes que determinan a un ser o una cosa y sin las cuales no sería lo que es, parte de la identidad que no cambia y se reproduce.

En México, a pesar de los intentos colonizadores o modernizadores, en la comida hay muchos elementos “ancla” que no han cambiado y se pueden rescatar. Tenemos como plataforma una cultura fuerte y una historia larga, una tradición que no se ha desvanecido a pesar de esos intentos. Diariamente comemos tortillas, chile, frijoles, calabazas y tomates, al igual que lo hacían nuestros antepasados hace siglos.

En el caso de la comida tradicional mexicana, considero que con la intervención española no se modificó la original, aunque sí hubo agregaciones de ciertos elementos; además, este proceso de incorporación-aceptación no fue inmediato.

Cito a Virginia Rodríguez (1965): “Los pueblos reciben constantemente influencias ajenas que pueden hacer cambiar sus costumbres por algunos años. Unas son rechazadas y hasta olvidadas, pero otras logran fuerte arraigo... Sería el caso, en México, del uso de la grasa y de otros materiales, sin embargo, predominó la comida indígena en la hibridación alimentaria, comemos más maíz que trigo y más maíz que arroz”.

Otro trabajo importante es de Susana De France y Hanson A. Craig (2008), arqueólogos interesados en los cambios en las comidas originales de la zona maya. Estudiando depósitos del siglo XVI, encontraron que en ciertos sitios de la región, como Ek Balam, se halló lo que ellos llaman fauna euroasiática, es decir, puercos y gallinas, muy temprano en el siglo XVI; asimismo, encontraron reducción en el uso de mamíferos originales, como el venado y el perro. Comentan que el consumo de perro se cambió por el puerco. Además, encontraron en sus excavaciones fauna no comestible, como caballos, burros o mulas.

En cambio, en otros sitios, como Mayapán, perdura el consumo de venado y perro, y no se encontró fauna mayor en el siglo XVI. En este mismo siglo, en Cozumel, el principal comestible fue el perro. Lo antes comentado nos indica que hay pueblos, en lo que fue el México Antiguo, que no aceptaron de inmediato los comestibles que introdujeron los españoles. Fue un proceso que tomó siglos para su aceptación y no modificó los hábitos tradicionales.

La intervención de nuevos elementos a la alimentación tradicional no cambió la comida. Coincidió con Paul Watzlavick (2003) cuando propone que “los movimientos internos no cambian realmente las cosas... cambio implica discontinuidad, transformación y conduce a un cambio fuera del sistema, el sistema permanece invariable, las intervenciones del exterior no necesariamente cambian el sistema”. La comida tradicional mexicana no cambió, aún con la intervención de ciertos elementos extranjeros; hubo una agregación y por tanto una continuidad.

Así, Yuribia Velázquez (2019) comenta que “la alimentación indígena se ha conservado hasta la actualidad a través de diferentes procesos” (p. 36); Mónica del Villar (2002), en una edición especial de la revista *Arqueología Mexicana* también asevera: “Es cierto que ahora hay nuevos ingredientes y que algunos como la manteca se han vuelto casi imprescindibles, pero sin alterar mayormente la composición autóctona de los alimentos” (p. 4).

Una nota interesante es la de José Luis Juárez López (2012) en referencia a Edward Seler y su esposa: “La cocina mexicana, apuntaron, se diferencia poco de la anterior a la Conquista. El alimento principal sigue siendo el maíz, su uso principal es la tortilla... las enchiladas y quesadillas son bocados exquisitos, con la masa también se prepara atole, pero los tamales se llevan las palmas”.

“Es cierto que ahora hay nuevos ingredientes (añadidos a la comida prehispánica) ya que algunos como la cebolla o la manteca se han vuelto casi indispensables, pero sin alterar mayormente la composición autóctona de los alimentos”, escriben los especialistas en comida mexicana Cristina Barros y Marco Buenrostro (2002) ■



TLAOLLI

Fragmento del ensayo “La comida mexicana prehispánica a través de los siglos: permanencia, que no mestizaje”, en la siempre espléndida revista *El Volcán Insurgente, corriente crítica de trabajadores de la cultura*: <http://www.enelvolcan.com/enefebmarabrmayjun2023/795-la-comida-mexicana-prehispánica-a-traves-de-los-siglos-permanencia-que-no-mestizaje>



PEQUEÑA ZOOLOGÍA DE LAS MONTAÑAS



Ruve K'ulej (tsotsil)

Lagartija

Lagartija
haces florecer mi ombligo
tus colores
renuevan constantemente el universo.

Okots

Okots
xa nichimajes li'jmixik'e
ta abonole
skuxes ta jujukoj ti osil vinajele.

Caracolito

Nos enseñás
con tus pasos
el girar de los años
como espirales de la vida.

Ch'in totob

Chavak' iluk
ta axanavel
sjoylejaj ja'biletike
k'ucha'al sjoyjesel ti kuxlejajile.

Grillo

Hacen de las noches,
florido mi corazón
iluminan los bosques
con su danza de coros.

Chilchil

Ti ak'ubale,
xa nichimtas kp'onton
ta xojobtes te'tikaltike
ta ava'otajel ak'ejimole.

Libélula

Navegas en mi corazón,
como en los valles verdes.

¡Quiero ser como tú!
Volar sin miedo por la vida.

Turix

Xa vilet ta ko'onton
k'ucha'al ti yaxal osiltike.

Ti jk'an jechun ek!
Jun ko'onton viletel ta kuxlejajil.

RUVE K'ULEJ es originario de Huixtán, Chiapas. Participa con estos poemas breves en el libro cartonero y colectivo *Ta Ko'ontontik* (Ediciones Sna Jk'opyok, 2020), coordinado por Xun Betan.

Xenosaurus phalaroanthereon. Foto: Elí García-Padilla





DOS POEMAS EN EL TAJÍN



Crescencio García Ramos
(totonaco)

MINK-ILHTÍN / TU ESPACIO

Mink-ilhtín

¿Tuku naklimakuán
Ak-xni naktaqenú
nak minkilhtín...?

Watá poqxni
watá un
nak kilhtín
nak xlaqsq'awiwi un.

Xamaqtúm:
aktsú maqtaxtunín tachiwín
akt-sú limaqtayan tachiwín
xlak-ni lhkuyat xla pulhkuyat.

Xakilhtín xla ju'ú
xla a-nú xlakni lhkuyat
xlaknixatamixni lhkuyat
xlakni -lhk'ak'a xla maqasá.

¿Nitú natamaqxtaqa xla kilakata?
¿Nits'iná taqxtaqajnin?
¿Nitalaksip'anitni?
¿Watá xak'alak'unin...?

NAK TAJÍN, 2015.



Detalle del jardín del artista Mario Ávila en Tepoztlán, Morelos, 2023. Foto: Ricardo Goveia

Tu espacio

¿Qué será de mí
cuando me retire
de tu espacio...?

Sólo polvo
sólo aire
entre los espacios
entre los aires frescos.

Posiblemente:
unas palabras heredadas
unas voces compartidas
entre los fuegos del fogón.

El espacio de aquí
de allá entre el fuego
entre el fuego apagado
entre las cenizas del pasado.

¿Nada quedará de mí?
¿Ni siquiera las penas?
¿Ni los sufrimientos?
¿Sólo el firmamento...?

EL TAJÍN, 2015.

KINTACHIWÍN / MI VOZ

Wa umá kintachiwín tutunaku

pi tach'ixa chu taktá nak k'ak'iwín
aná niku lama kink'achik'ín
pi wa q'alhni lilakaskima.

Talhmán chu ixtampín Kintsik'án T'iyat
ixtaqantún kint'akamk'án k'íwi
tiku kinkaliqapixtiyayán
latá ixlipulhmán ixtanqaxeq.

Chi maqstintili lilaqaxqaqá kink'achik'ín
ts'inksnima, niq'alhí tuku nawá
lilakamaxana nak ixlaktink'án
ixlikatsinat kinapapanink'án.

Ixtalakpuwán, ixtachiwín chu ixtatlawat
palha wi, watá aqtúm taqapixtin ts'anqá
qalhtúm xak'uch'u, xla xalinin, liwak'á
tlan taqalhwanat, xla lilatamat.

NAK TAJÍN, 2015.

Ésta es mi voz totonaca

que sube y baja en los montes
donde habita mi pueblo
que clama con la misma sangre.

Arriba y abajo de nuestra Madre
Tierra, junto con nuestro hermano
árbol, que nos abraza
con sus raíces profundas.

Ahora amanece mi pueblo desnudo
hambriento, sin qué comer
vergüenza ante la sabia mirada
de nuestros abuelos.

Su pensamiento, su palabra
y su obra siempre firme, sólo falta
un abrazo, un trago, para la muerte
mejor un libado, para la vida.

EL TAJÍN, 2015.

DESPUÉS DE 531 AÑOS SEGUIMOS EN RESISTENCIA Y REBELDÍA

KAJKOJ MAXIMO BA TIUL

Casi nadie comprende nuestra capacidad de resistencia que tenemos los pueblos indígenas. Quienes ahora reivindicamos nuestro derecho a ser conocidos como pueblos originarios, porque vivíamos aquí mucho antes que se instalara el modelo republicano y el Estado monocultural, seguimos resistiendo y rebelándonos al sistema. Fuimos el origen de lo que ahora se llama Guatemala, de lo que ahora se llama América Latina, de lo que ahora le llaman Mesoamérica. Somos el origen de la gran civilización maya, así como otros pueblos son el origen de la nación xinka, garífuna y en América del Sur, las naciones kichwa, guaraní, mapuche, etcétera.

Cuando no se quiere aceptar nuestra capacidad de resistencia y rebeldía, surgen de nuevo el racismo y la discriminación y somos incomprendidos, como hace muchos años lo hicieron los españoles, franceses, holandeses, ingleses, portugueses en todo el mundo. Aparecieron algunos estereotipos, como la idea esa, que “nuestros abuelos y abuelas se dejaron engañar por unos espejitos” y que incluso hasta hermanos y hermanas indígenas repiten constantemente.

Nuestros abuelos y abuelas resistieron de diferente forma durante muchos años a la invasión y colonización española. Existen muchas fuentes y evidencias de la fuerte resistencia que desarrollamos como naciones. Por ejemplo, ante la incapacidad de los militares españoles para entrar en territorio de Tezulutlán, por la fuerte resistencia q'eqchi, poqomchi, akala,

lakandon, ch'ol, la corona aceptó el ingreso de Fray Bartolomé de Las Casas, para invadir el territorio con la cruz; sin embargo, comunidades enteras huyeron a las profundidades de las montañas, para resistir al bautizo, sabiendo que eso era símbolo de sometimiento.

No comprender ni reconocer la capacidad de resistencia y rebeldía que tenemos como pueblos originarios, para no dejarnos someter por un sistema de muerte, es aceptar lo que dijo en su conferencia de prensa el ladrón y corrupto de Giammattei, cuando dice que “los bloqueos son financiados por ONG internacionales”, algo que repiten insistentemente los Arzú, los Beltranena, los Azmitia, entre otros, quienes aún se consideran criollos, así como genocidas y asesinos como Ricardo Méndez Ruiz y Falla.

Si hoy hemos llegado a la ciudad, un espacio discriminatorio, racista y excluyente, es para demostrarle a toda Guatemala y al mundo que nosotros aún vivimos y seguimos con la misma fuerza de nuestros abuelos y abuelas cuando se enfrentaron al invasor español. Y eso es lo que les duele a los criollos y burgueses de Guatemala, así como al pacto de corruptos y al grupo criminal que nos quiere seguir sometiendo, que no han podido desaparecer y como el tiempo cíclico, resurgimos cada cierto tiempo.

Hoy llenamos sus ciudades, que considero un espacio “blanco-burgués”, sin reconocer que ya es un espacio plural, en donde convergemos todos aquellos que hemos sido expulsados por el salvaje capitalismo, y eso les duele. Cuando nos dicen que somos acarreados y que nos pagan para ir a manifestar es porque no quieren reconocer que tenemos la capacidad de transformar y refundar este Estado, que durante muchos siglos ha sido considerado un instrumento “blan-

co-burgués”. Un instrumento de opresión, criminalización, represión.

Si durante la guerra nos encontramos dos movimientos insurgentes, los pueblos indígenas y los blancos-mestizos pobres, hoy nuevamente estos movimientos cansados de la desigualdad, pero también hartos de la corrupción, se unen para detener la ambición del pacto del mal, que, siendo un pequeño grupo, tiene poder económico, político, militar y religioso.

531 años después del vil genocidio promovido por España y otros países europeos, que provocó el gran genocidio y etnocidio de nuestra historia, estamos demostrando al mundo que la resistencia y la rebeldía indígena no ha muerto, sigue más potente que nunca. Este gigante que querían adormecer, hoy se ha levantado para no volver a dormir. Porque, como dicen las autoridades indígenas, “no descansaremos hasta derrotar a los criminales que se han adueñado de Guatemala”.

Hoy no sólo queremos recuperar la democracia para refundarla, sino también recuperar “nuestra dignidad”, que durante muchos años ha sido pisoteada por el criollo-burgués opresor.

En este 12 de octubre, ya basta que nos sigan viendo como víctimas. Queremos que nos vean como pueblos que siguen en movimiento, que tenemos la capacidad de buscar caminos adecuados para nuestra liberación y convencidos que no puede haber resistencia sin rebeldía, caminamos con los otros pueblos. Queremos que nos vean como sujetos en rebeldía constante. Y que seguimos construyendo caminos planos y llanos, como decían nuestros abuelos, para nosotros y nuestros pueblos ■

Autobuses incendiados, Zócalo, CDMX, 1995. Foto: Alfredo Estrella





La Chinantla, Oaxaca. Foto: Elí García-Padilla

LA LUCHA POR ESCAZÚ

LUIS HALLAZI MÉNDEZ

El Acuerdo de Escazú es el primer acuerdo regional para la protección del medio ambiente y los defensores de derechos ambientales para toda la región de América Latina y el Caribe, promovido y firmado por el Perú en el 2018, pero no ratificado por el poder legislativo, tras una campaña infame de falsedades liderada por la bancada de Fuerza Popular que logró su archivamiento en dos oportunidades como daño colateral ante la disputa del poder político con el ejecutivo, a costa del debilitando de la institucionalidad ambiental¹ —otro hecho más que forma parte del eslabón del actual irracional ejercicio del poder que nos tiene arrinconados y que está destruyendo la institucionalidad democrática.

Hoy el ejecutivo en el Perú tiene serias denuncias de violación de derechos humanos tras un desproporcional uso de la fuerza que costó la vida a 50 personas en protestas. Por su parte el Congreso viene promoviendo proyectos de ley que vulneran groseramente la legislación, los derechos ambientales y de pueblos indígenas, mientras que en los territorios se ha incrementado la vulnerabilidad con amenazas y asesinatos a defensores de derechos ambientales. Tan sólo desde el inicio de la pandemia se han asesinado a 22 líderes y lideresas ambientales, principalmente indígenas, y el reciente informe de Global Witness ha situado al Perú entre uno de los cuatro países con mayor violencia a defensores en todo el mundo, precedidos por Colombia, Brasil y México, siendo la Amazonía peruana uno de los lugares más peligrosos para defender derechos.²

Mientras el debilitamiento institucional ambiental se agrava, el autoritarismo del Congreso se ha fortalecido, los consensos mínimos de respeto y protección de derechos ambientales se van quebrando cada vez que asoman inversiones extractivistas, pero paradójicamente el Acuerdo de Escazú a nivel regional sigue sumando firmas y ratificaciones. Hoy el Acuerdo ha sido ratificado por 15 países de América Latina y el Caribe, se han realizado la primera y segunda Conferencia de las Partes, conocidas como COP de Escazú, construyendo una arquitectura normativa e institucional que permita dar respuesta a las emergencias ambientales que se viven en los territorios. Es en ese marco que se acaba de realizar el Segundo Foro Anual sobre Defensores y Defensoras de los Derechos Humanos en Asuntos Ambientales de América Latina y el Caribe, organizado por la CEPAL.

Escazú es el primer tratado en el mundo que contiene disposiciones específicas para garantizar un entorno seguro y propicio para la protección de personas, grupos y organizaciones, que promueven y defienden los derechos humanos en asuntos ambientales. Así lo estipula el artículo 9 del Acuerdo y es para la implementación de este artículo que se dieron cita más de trescientas personas, gran parte de ellas defensoras y defensores de derechos de toda América Latina, obedeciendo a lo acordado en la COP-1, al establecer un Grupo de Trabajo con el objetivo de generar un Plan de Acción Regional, además de comprometerse a celebrar un Foro Anual sobre defensores y cuyo informe final sirva para mejorar la elaboración del Plan de Acción que se tendrá que aprobar por los Estados parte en abril del 2024.

El Segundo Foro Anual, realizado en Panamá, reunió a una diversidad de defensores y sobre todo defensoras de derechos de la región más violenta del mundo, que inmediatamente trajo al Foro una realidad alarmante respecto a la situación de cada uno de ellos: amenazas, hostigamiento, criminalización, persecuciones, invasiones y contaminación de territorios, encarcelamiento, torturas, asesinatos. Nada más empezar el Foro la cantidad de denuncias rebasó el escenario para que se tenga un consenso contundente frente a la dramática situación que viven los defensores, que a pesar de los esfuerzos no sea suficiente reunirse en un ámbito internacional para seguir construyendo un instrumento que haga frente a una realidad cambiante que cada día sigue asesinando a defensores.

Entre la diversidad de voces se escuchó a Máxima Acuña, quien sigue enfrentando el hostigamiento y la criminalización de la empresa minera Newmont por negarse a vender su propiedad en Cajamarca, Perú. También alzó su voz Carolina de Moura del estado de Minas Gerais, Brasil, al seguir denunciando la impunidad tras el desastre ambiental de las rupturas de presa en Brumadinho y Mariana que ocasionó la muerte de 272 personas por negligencia de la empresa Vale. También se recordó el legado de Berta Cáceres.

Toda esa experiencia compleja debía ser canalizada en aportes al borrador de un Plan de Acción Regional,³ donde a partir de cuatro ejes prioritarios y acciones estratégicas se plantee toda esta problemática. Estos ejes son: *la generación de conocimiento*, que deberían tomar en cuenta para mejorar los diagnósticos en los países sobre la situación de defensores, y sobre todo mejorar los instrumentos y mecanismos de prevención, protección y respuesta rápida a partir de las experiencias nacionales. El eje *reconocimiento*, que no

sólo quede en reconocer la labor personal del defensor, sino que además se reconozca la dimensión colectiva, pero sobre todo los Estados reconozcan las instituciones locales y mecanismos propios que actualmente tiene las organizaciones y pueblos indígenas para defender su territorio. El tercer eje, *el fortalecimiento de capacidades y apoyo a la implementación nacional*, donde urge de voluntad política de Estados para enfrentar la problemática con acciones estratégicas de planes nacionales y con presupuesto asignado, no sólo de los Estados sino de un fondo económico común para el Acuerdo. Finalmente el cuarto eje de *seguimiento y revisión*, que permita tener indicadores de cumplimiento, pero sobre todo que se revise el Acuerdo en base a las experiencias nacionales, lo que está funcionando y lo que no, para que les sea útil a los defensores.

El camino de implementación de Escazú beneficiará a los que están dentro y fuera del Acuerdo, no olvidemos que en el caso peruano contamos con un Mecanismo Intersectorial de Protección de Defensores de Derechos Humanos, que no está funcionando de forma adecuada, pues esa experiencia es la que debe ser discutida y canalizada por el Acuerdo, así como las políticas públicas de defensores de México o Colombia, que si bien tiene avances también tienen notorias deficiencias.

Lo cierto es que la Secretaría del Acuerdo tiene la enorme tarea de incorporar estos aportes y experiencias, y para ello es necesario mejorar la planificación metodológica mostrada en Panamá. Son estos foros donde los participantes, con su conocimiento y experiencia, deben constituirse como el centro de las propuestas, ellos tienen la casuística y para eso hay que involucrarlos desde el inicio hasta el final. Sólo así se puede asegurar instrumentos enriquecidos, con ello la Secretaría del Acuerdo habrá cumplido el difícil trabajo de contar con una herramienta ambiciosa y útil porque la urgencia es dramática; ya en abril del 2024 sabremos de la voluntad política de los Estados para enfrentar este nuevo flagelo que está destruyendo el tejido social de los países de la región ■

NOTAS:

1. Ver en Ojarasca de La Jornada: <https://microadmin.jornada.com.mx/ojarasca/2020/08/07/escazu-cronica-de-una-informia-al-medio-ambiente-en-peru-7471.html>
2. Ver informe de Global Witness: <https://www.globalwitness.org/es/standing-firm-es/>
3. Borrador de la propuesta del Plan de Acción: <https://www.cepal.org/es/notas/consulta-publica-la-propuesta-indice-anotado-plan-accion-defensoras-defensores-derechos>

PLAÑIDERAS Y REZADORAS

CUANDO EL LLANTO NO ES DEBILIDAD

ROCÍO FLORES

Oaxaca, Oax.

Cuando falleció mi bisabuela, cada vez que alguien entraba a casa a dejar la limosna, un apoyo económico que se da por el duelo, todas las mujeres lloraban fuerte. Luego se calmaban y cuando alguien volvía a entrar reiniciaban los sollozos, los gritos y así toda la tarde. De pronto, como niño que era, sí me daban ganas de reír en medio de tanto histrionismo. No sé si se “rentaban” para llorar, pero sí ayudaban a la catarsis.

Damián ahora tiene 35 años, habla de sus recuerdos y del papel de las mujeres durante la muerte y del llanto o las lágrimas que causa el duelo en su lugar de origen, Juchitán.

El llanto es una capacidad no reconocida, asociada generalmente a la debilidad y relegada a las mujeres, no sólo en esa región, sino dentro de todo el sistema patriarcal. Se llora de nostalgia, también de alegría, desde luego por la muerte de una persona amada. Incluso por unos cuantos pesos en un funeral, como lo hacían las mujeres conocidas como plañideras, lloronas o lastimeras en algunas regiones de México.

Solían asistir a los funerales vestidas con ropa y velo negro por invitación de los familiares, a quienes acompañaban con sus gritos y lamentos. Y al final recibían una compensación económica.

El origen de las plañideras data del antiguo Egipto, donde había un tabú que prohibía a los deudos llorar en público. En México hay registros que sugieren que las plañideras tuvieron su mayor auge en el período posterior a la Revolución. Su participación en los ritos fúnebres ha sido variable, tenían la cualidad de contagiar o provocar el llanto en los deudos. Además de intentar que los dolientes profundizaran en el dolor, buscaban que el lamento fuera sincero; en otros casos el objetivo sólo era reforzar las virtudes de la persona difunta o su importancia social.

Pronto esta práctica de acompañar a los dolientes con llanto se fue convirtiendo en uno de los oficios más populares, especialmente en las ciudades del centro del país, en Michoacán, Querétaro, San Luis Potosí, Guanajuato, Ciudad de México y el Estado de México.

Como oficio parece estar en extinción debido a las prácticas modernas de hacer espectáculo la tradición. Algunos reportes periodísticos informan que es posible verlas actuando, por ejemplo, en el concurso de Plañideras que se efectúa en San Juan del Río, Querétaro. En él se lamentan por la muerte de algún famoso, en ocasiones también forman comparsas y desarrollan espectáculos dentro de algunas festividades relacionadas con la muerte.

A pesar de eso, aún existe la figura de las plañideras en México, aunque no en el sentido egipcio y no necesariamente con ese nombre. En Oaxaca hay relatos orales que hablan de “las lloronas” en algunas comunidades de la región Valles Centrales, la más cercana a la capital del estado.

En el Istmo de Tehuantepec, de donde es Damián, aunque no tienen un nombre específico, las mujeres que acompañan a los dolientes o que tenían algún afecto por la persona difunta, lloran como si fueran sus familiares quienes están postrados frente al altar.

Imaginen esa casa en la que los dolientes, la viuda o la madre están sentados frente al cuerpo de la persona fallecida; de pronto llega alguien con quien el difunto o difunta tuvo alguna cercanía y empieza el llanto a inundar el lugar. Luego viene un silencio, suspiros. Y más tarde, si nuevamente llega una persona, el llanto se vuelve a manifestar.

Así es el duelo, pero la carga espiritual o religiosa parece estar en las mujeres, cuenta Damián. “Mientras adentro las mujeres lloran y rezan, afuera los hombres beben, tocan canciones y cuentan chistes en el patio. Como dos espacios diferentes, pero pegados”.

Además, como una manera de reforzar el cariño, entre los lamentos van soltando expresiones como “polvo de oro fino”, “Lucero de la mañana”, “Sol que brota por el Oriente”, “Árbol que carga mi casa”. Así lo precisa el historiador y lingüista zapoteca Victor Cata, quien asegura que esta práctica funeraria es prehispánica y es una manera de mostrar el dolor de manera colectiva, una forma de solidarizarse con los otros.

Cuando las mujeres llegan a la casa, se acercan al féretro y le hablan al difunto como si estuviera vivo. Le dicen que pida a los dioses salud para quienes se quedan, que los cuide y los proteja, lo ven como un mensajero. “El muerto deja de ser persona y se vuelve una divinidad”, dice con certeza.

Otros momentos claves del funeral suceden cuando sacan el féretro de la casa para llevarlo al camposanto. En el camino estas mujeres van llorando, incluso aventándose sobre el ataúd; también lloran cuando se escucha alguna pieza musical que le gustaba a la persona que falleció o una canción simbólica en esa región, como el *Guendanabani*, una pieza que alude a la vida y la muerte.

“Se sigue haciendo, pero no las llaman plañideras, no las nombran de una manera específica, pero puede asociarse a esa figura porque su llanto es llamativo, escandaloso”, cuenta el historiador, también poeta zapoteca; además comparte que algunas de las tradiciones y rituales de otras comunidades de esta región pueden leerse con mayor amplitud en el libro *La muerte en el Istmo de Tehuantepec* de Gabriel López Chiñas.

Victor Cata coincide en la observación del inicio: son las mujeres las que más lloran, pero aquí no es sinónimo de debilidad, por el contrario puede considerarse una cualidad, porque son desinhibidas, más abiertas a manifestar su sentimiento o la emoción, no tienen conflictos para manifestar el dolor.

Otra figura asociada a aquellas plañideras profesionales son las rezadoras, “las que encasan las almas”. En esta región del sur del país son consideradas de algún modo como “terapeutas”, quienes van canalizando el dolor de las familias en duelo. Saben controlar las emociones y dan valor durante el funeral y rituales posteriores; en ese sentido ser rezadora también es un don.

El duelo en el Istmo de Tehuantepec dura un año o año y medio para la familia cercana: la madre, la esposa o la hija de la persona muerta. Durante ese periodo de luto se visten de enaguas y huipiles negros y usan paliacates del mismo color en la cabeza; pueden ir a las fiestas pero no bailar, porque de lo contrario “estarían bailando sobre la cabeza del difunto”.

A la ropa de luto le llaman la ropa del lagarto: laribeñe, lari (ropa) beñe (lodo- lagarto). Decir lagarto es decir muerte. Después de un año ya pueden cambiar su manera de vestir a lo que se llama “medio luto”, es decir, ropa en colores café o azul marino, pero no colores “alegres”. El medio luto es considerado como una transición entre el color de la muerte y la vida; al final de este periodo pueden volver a usar ropa de distintos colores, en señal de que has comprendido que no va a regresar.

Hay tiempos para todo y cada uno tiene un sentido ritual. Desde que muere la persona, al poner la cruz de arena, que simboliza su cuerpo frente al altar, los rezos de nueve días, los cuarenta días, la misa del año, todo va curando su alma: el llanto, los rituales son una manera de soltar el dolor.

Los periodos rituales son el recurso tanatológico que tienen para asimilar la vida y la muerte, indica Cata, a diferencia de la cultura moderna donde no hacen duelo, no lloran, “son fuertes” y a los tres días otra vez a trabajar, pero van arrastrando el dolor.

“Usar la ropa negra tiene ese mensaje, enseñarnos que la vida también es dolorosa”, concluye el escritor, y en esas ocasiones el papel de las mujeres al detonar las lágrimas, sobre todo abundantes y a veces escandalosas, son un remedio eficaz ante la conmoción, el bloqueo, la tristeza, negación, desesperanza, ansiedad, enojo, culpa, depresión, impotencia y todos esos sentimientos que las personas experimentan ante una pérdida. El llanto es liberación. Por eso quizá el papel de las rezadoras, plañideras o las lloronas no está exento de un nivel espiritual ■

Ilustración de Patricia Soriano en *Ojarasca* 9, junio de 1992. La artista expone actualmente su obra gráfica en el Museo Nacional de la Estampa.



DÍA DE LOS GRANDES

ELIZABETH BRUNETE

Me había despertado temprano por el insistente sonido de la leña partiéndose y los agitados sonidos de las gallinas al ser correteadas. Al salir, los tenues rayos del sol lastimaban mis ojos, aun así dejé que mi vista nublada encontrara las siluetas de mis padres apurados por ser el día más pesado, como ellos decían. Al entrar a la cocina, yacía la olla del café hirviendo sobre el bracerito y muy probablemente mi madre se había levantado hacía algunos minutos para hacer la lumbre. Tomé una silla y decidí calentar mis manos cerca de las brazas porque el frío todavía era mucho. Luego de tomar unas tazas de café comencé a ayudar a mi madre a sacar el nixtamal para hacer los tamales; mientras ella partía la calabaza en pedazos un poco más grandes para poner en la ofrenda, mis hermanos entraron y fue inevitable no voltear la cabeza, pues el sonido ensordecedor de algo cayendo resonó en la pequeña cocina de madera. Habían dejado un montón de hojas sobre un banco que estaba en la entrada y ellos estaban cubiertos de agua —aunque con la alegría que los caracterizaba.

Me acerqué para comenzar a limpiarlas, el rocío que habían acumulado las hojas de *makwilswatl* durante la mañana aún estaba en algunas partes, por lo que me resultó más fácil terminar de seleccionárselas. Cuando terminé me apresuré a buscar mis pequeñas botas de hule y salir a buscar los espinosos que mi madre me había encargado recoger hacía un par de días, pero que por las llu-

vias había sido imposible ya que sólo salía el sol un par de minutos en las mañanas. Normalmente cuando se acercaba mi cumpleaños parecía que Dios era bueno con nosotros y nos regalaba un poco más de agua de lo normal, pues las tardes eran muy lluviosas y frías. Cuando llegué a las matas de espinoso, la neblina comenzaba a trepar y escabullirse por todos lados, apenas y podía divisar los corrales de los animales. Pronto me di cuenta que algunos espinosos ya estaban quemados por el hielo, entonces decidí recoger sólo los más grandes de color verde oscuro y éstos eran los que más me gustaban. Luego, pasé a limpiarlos un poco de las hojarascas caídas de los aguacates que traían adheridas a sus espinas.

Mi papá se sumó a ayudarme y así pudimos terminar pronto. Cuando yo terminé de ponerle la sal, él ya estaba acomodando los troncos para acercarlos a la lumbre. Corrí por la calabaza y otra pequeña olla llena de camotes color morado. Las puse de manera que no pudieran lastimarse y apagar el fuego. Mi papá se quedó ahí cuidando mientras que yo volvía con mi madre, quien ya estaba extendiendo la masa para los tamales de alverjón, una capa tras otra y luego volver a hacerlos bolita. Los envolvimos en las hojas que cortaron mis hermanos y como habían traído demasiadas, mi mamá sacó la masa que había dejado agriar un día antes para hacer canaxtles agrios. Una vez que terminamos, llevamos la olla tapada con papatlas a la lumbre que provisionalmente había preparado mi papá, los dejamos ahí con un poco de leña, pues aún faltaba el mole...

Bajamos con cuidado la olla que tanto mi mamá cuidaba, era de barro y muy pesada para ser cargada por dos personas. Mi hermano más pequeño me hacía enojar simulando que la tiraba, no queríamos imaginar cómo nos iban a regañar, por lo que sólo le dije que la dejara en el lavadero para que pudiera enjuagarla. Esas cazuelas, como decía mi mamá, había que lavarlas con cuidado porque en un descuido podían estrellarse. Eso me hizo recordar la vez que por accidente le rompí su olla de frijoles, aquella que le había regalado mi abuelita, y ese día lloré por el valor sentimental que tenía para nosotros. Pienso en cómo entré con un pedazo de olla en la mano y mis ojos nublados por las lágrimas. Aquel día mi madre sólo me estaba haciendo vacilar por haberla tirado, me prometí comprarle otra, pero para mi mala suerte era muy pequeña y ni siquiera sabía a dónde conseguirla... ¡Qué historia!



El pan de muerto característico de Tepeixco, Puebla. Foto: Elizabeth Brunete

Antes de moler el mole, entre todos limpiamos los gallos y el guajolote para ponerlos a hervir en una olla también muy grande. Apartamos la carne y tras un cambio de ollas en la lumbre dejamos que la carne comenzara a hervir. Luego de lavar la cazuela gigante, volví para ayudar a mi mamá a terminar de moler el mole, le acerqué “los olores” que una noche antes habíamos tostado en el comal de barro, siempre me gustaba comerme las pasas o las almendras sin que mi mamá me viera porque ella se enojaba si estaba manoseando las especias.

Después de comer un taco, mi madre pasó el mole una y otra vez por el molino hasta que salió un poco aguadito. Me convidó un poco y sabía picoso. Aun así estaba muy rico. Pusimos la olla en la lumbre y mientras mi mamá le ponía un poco de manteca a la cazuela, yo salí a lavar la cucharota de madera con la que normalmente movía el mole. A veces me daba risa porque si mis hermanos no encontraban una cuchara bromeábamos a que comieran con ésa. Me quedé cerca del fuego hablando con mi mamá, atizando los palos, pero luego nos dimos cuenta de que ya era tarde por lo que fui por el incensario y cambié las brazas apagadas por unas rojas.

Le puse un poco de copal y caminé con cuidado hasta la entrada en donde comenzaba el caminito de flores, santigué el altar y eché agua bendita. Con ayuda de mis hermanos bajamos la ofrenda del día

anterior, esta era la ofrenda que más nos emocionaba quitar, porque era la que tenía dulces y atole de fresa. Nos comíamos los panes de muerto y nos peleábamos por ver quién se tomaba más tazas pequeñas primero. Ya eran las ocho de la noche y las velas comenzaban a alumbrar la penumbra de nuestra pequeña casa, las flores de cempaxúchitl desprendían un olor intenso mientras que el humo que salía del incensario se esparcía por todos lados.

Cambiamos algunas veladoras y también las flores del altar. Para cuando el mole terminó de hervir, nosotros ya habíamos terminado de sahumar el altar y comenzamos a servir el atole de calabaza en las tazas nuevas que había comprado mamá. Luego, cuando marcaron las doce de la medianoche, dábamos muchas vueltas de la cocina al altar para poner los platos nuevos, llenos de mole, calabaza, tamales, canaxtles, espinosos y algunos camotes. Acomodamos con cuidado la fruta, las naranjas se rodaban cerca de las veladoras, mientras que los pequeños plátanos nos servían de base para acomodar el pan de muerto —es algo característico de mi comunidad— con capa azucarada color rosa y relleno de queso con canela color rosita. El sabor es exquisito y era sólo porque no podemos comer nada antes de poner la ofrenda lo que me detenía a comerme uno.

Mi padre me encargó ponerle su ollita a mi abuelita, buscamos las piezas que a ella más le gustaba comer, incluida la papada del guajolote. Luego, la tapamos y dejamos frente a un retrato de ella que apenas unos años atrás mi abuelo nos había obsequiado. Pusimos vasos, agua, unos cigarros, cerveza y por supuesto un poco de refino. Una vez que terminamos de poner la ofrenda, cada uno de nosotros sahumamos los alimentos y en la entrada regamos agua bendita. Para cuando nos fuimos a cenar escuchamos a lo lejos cómo comenzaba a sonar en los techos las pesadas gotas de lluvia, eran ellos, los grandes ya se estaban acercando... ■

MARÍA ELIZABETH SANDOVAL BRUNETE es originaria de la localidad de Tepeixco, perteneciente al municipio de Zacatlán de las Manzanas, Puebla. El presente texto habla del día de Todos Santos en la comunidad, “uno de los días más cansados que es el dos de noviembre, cuando se les pone ofrenda a los adultos que ya fallecieron”.



Escorpión o dragoncito oaxaqueño (*Abronia oaxacae*), bosques comunales de Ixtlán, Sierra Madre de Oaxaca. Foto: Elí García-Padilla

AQUÍ EN HUEHUETLA

EDISON DANIEL MUÑOZ ORTIZ

Petrificado, flotando al ras de la banquetta, se asomaba un pie de piel morena aparentemente tostado por el sol y los años. La rigidez del talón se confundía un poco con la dureza del asfalto en el que yacía la extremidad. Un par de pasos hacia adelante, y con una panorámica libre de esquinas que se cruzan con otras esquinas y de perros que aparecen de no sé dónde; pude vislumbrar la extensión de esa pierna materializada en un cuerpo. Era un hombre entrado en años, vestido de blanco, con los ojos a medio cerrar y la boca bien abierta al mundo. Junto a él, una botella de vidrio desquebrajada y un cachorro vigilante que confundido lo miraba y me miraba. Que se lamía las patas y volvía a mirarlo para luego volver a mirarme.

Más adelante, casi al final de la calle, arrinconada contra un pedazo de pared a punto de venirse al suelo, una cachorra arrastrando su trasero trataba de escabullirse de una jauría de perros enormes, cuya sed de carne era evidente. Entre ellos, y tratando de llegar a la cachorra a como diese lugar, los animales se mostraban los dientes, se gruñían y se daban empujones. De vez en cuando uno que otro se alteraba y arremetía con ladridos y mordiscos a diestra y siniestra. La cachorra no tenía escapatoria, sin embargo, hacía hasta lo imposible para avanzar así fueran unos pocos centímetros con su trasero bien pegadito al suelo. La batalla la tenía perdida, eso era un hecho.

Una vez agilizada la marcha, y luego de haber dejado atrás la escena de la jauría hambrienta, un arranque de intuición me dice que mire hacia el otro costado de la calle. Y de nuevo, otra escena: desde la ventana de un segundo piso, recostado con cierta gracia sobre el marco de metal, un chamaco muy particular observa su horizonte sin parpadear. De manera mecánica, el infante lleva su dedo índice hacia sus orificios nasales: los escarba, los ensancha, los lima, los esculca, y luego baja su mano para guardar su dedo en la profundidad de su boca. La fotografía de satisfacción en su rostro es innegable. El chamaco saborea con gusto su dedo.

Lo lame, lo relame. El mundo no existe para el niño, sólo su nariz, su dedo, su boca, sus papilas gustativas, y a lo mejor ese horizonte que no sé en realidad si es un horizonte o un trance para él...

De la casa de al lado de donde se encuentra el niño empiezan a escucharse gritos y la gente que va pasando se queda mirando hacia adentro. Sale la señora Panchis muy alterada con la cara hirviéndole de coraje y detrás de ella salen sus tres niñas, como dice ella, pero que no son suyas, arriadas por los empujones de su hijo Carlos. Que devuelvan el dinero, que digan de una vez por todas en dónde lo metieron, a quién se lo dieron, que alguien llame a la policía porque esto no puede quedarse así, y que fueron ellas, fueron ellas las ladronas porque nadie más pudo ser. Que esas mañas las traen de sus comunidades, que acá en el centro la gente no es así.

La gritería frena por un momento el curso de la vida: los carros se amontonan, la gente pausa sus pasos y los niños que estaban jugando a la pelota dejan de hacerlo. Todo, excepto la tortillería y el muchacho de los elotes, pareciera detenerse ante el chisme que se riega hasta inundar toda la atmósfera.

Las niñas de doña Panchis, que no son de ella ni de nadie, empiezan a caminar hacia abajo de la calle como queriendo encontrar refugio en algún callejón circundante, pero las miradas de los espectadores les reprimen al andar, las condenan. Las niñas sólo se agachan y de vez en cuando miran hacia los lados por si a lo mejor alguien decide lanzarles algo o agredirlas. Nadie se atreve. Finalmente las siluetas se pierden en la lejanía y todo vuelve a la normalidad.

Por mi lado pasa Guadalupe. Al principio se hace la que no me ha visto, pero como ve que medio me volteo para corroborar que es ella, la muy maldita se lanza con su grandísima sonrisa falsa a saludarme; la "cortesía" incluye beso en la mejilla. Me mira y me desviste con los ojos sin quitar su estúpido gesto de incomodidad, y, claro, yo tampoco puedo ocultarlo. Me dice que qué terrible eso que acaba de pasar, que pobre doña Panchita, que toda una vida trabajando para que vengan esas morras a robarle el dinero, y que eso no debería estar pasando. Le pregunto que si ella está segura

que fueron las niñas, que si acaso tienen pruebas, y, titubeando, desarmada ante la pregunta me responde: ¿Pero, y quién más?

Quiero dejarla ahí plantada como un árbol, dar la vuelta y no tener que escucharla, pero ella se adelanta y me agarra del hombro para contarme algo: ¿Sí viste la forma en la que Carlos las estaba empujando? Sí, claro que me di cuenta. Ay, no, pues eso sí se vio muy mal, así tampoco, una cosa es que las morras hayan hecho eso y otra es la violencia de parte de él, pues porque es un hombre. Sí, muy fea la cosa, acá todo es muy loco, la verdad. Sí, eso sí, ese bato también está bien mal, yo tengo un grupito de amigos allá de la uni, de los de Chacas, y a todos se los ha comido el cabrón. Los busca por Grindr, los convence, y si no tienen lugar se los lleva al río y allá se los coge. ¡Uy!, ¿en serio? ¿Y usted cómo sabe todo eso? Ay, bebé, pues porque los batos me lo han contado. Si hasta me dicen que acá en el pueblo ya hay mucho VIH, y que a estos morros no les importa, que ellos siguen haciendo sus cosas. ¿En serio? Le digo con expresión de angustia. Ella asiente con la cabeza sin chistar. Aprovechando la ausencia de palabras me despido rápidamente procurando alargar los pasos y perderme de su mirada. Lo logro.

Al llegar a la parada de las combis el checador me saluda enérgico, me pregunta que si voy para Chacas. Le digo que no, que sólo hasta la lavandería. Me dice que no demora. Le doy las gracias y el hombre me da la espalda. Clarito, casi como si me lo estuviera susurrando en el oído, escucho que le dice a otro que al parecer es su amigo: ¡Wey!, ese bato es el novio del dentista, y viven juntos en el Yalú. ¿A poco es puto? Sí, wey, los dos, y tienen dos perros bien chulos.

La combi llega. El checador se acerca intentando poner orden a la multitud que se abalanza sobre el carro, entre dientes se le escucha decir que dejen entrar, que no se empujen. Nadie hace caso. El vehículo se llena de gente. ¿Joven, no va a entrar?, me pregunta con la misma amabilidad con la que me saludó. No, muchas gracias, aquí ya no hay lugar para este puto ■

EDISON DANIEL MUÑOZ ORTIZ es maestro en educación intercultural.

ROSTRO DE CENIZA

BENITO RAMÍREZ CRUZ

No sé cuántas veces pude haber caminado en este lugar, hasta que una tarde en la intersección de W Vernon Av. y del Freeway 110, Los Ángeles CA, debajo del puente de hormigón se distinguían casuchas muy pequeñas y endeblas, carpas con soporte de palos y tubos que servían de alojamiento a los que se quedaban sin hogar. Era un espacio tétrico y melancólico, no existían risas ni conversaciones, todos parecían mudos y sordos. Todo era silencio, sólo los chasquidos de mis zapatos saltaban en cada paso para evitar encuentros con los refugios amontonados. Ellos me notaban con extrañeza. Ahí es donde crucé la miraba con un hombre de aspecto delgado y viejo con la barba blanca caída al pecho. Detuve los pasos. Me observaba con los ojos ligeramente abiertos como se hace cuando el viento levanta el polvo, estaba agachado con las piernas dobladas hacia al frente en un colchón sucio y antiguo, sostenía en sus manos sucios y huesudos un ejemplar de *El ruido y la furia* de William Faulkner. Por un rato me quedé estático, contemplé sus dedos alargados que temblaban a cada hojeada del libro, era como acariciar la tentación de algún suicidio, de un ideal.

El viejo con la barba llena de canas blancas estaba tan concentrado que no movía la cabeza ni levantaba la vista, ignoraba los ruidos espantosos de los automóviles y personas que deambulaban enfrente de él, sabía que sólo eran sombras en movimiento. Él era una especie de monstruo cuyo destino era vagar y deambular en las calles y bajo los techos del cielo oscuro. En su vista escurridiza advertí la sensación de una completa soledad a causa de su fealdad y torpeza. Después me fui alejando con pasos firmes, pero sentía en lo más profundo de mi ser que alguien me recomendaba una tristeza —y la cercanía de una malicia.

En algunas tardes volví a esta avenida. Me di cuenta de un suceso extraño: la sombra era débil entre la luz y la oscuridad, regresé a fijar la mirada en el colchón viejo que aún seguía sobre la banqueta. El hombre con rostro de ceniza ya no se encontraba ahí, sólo quedaban unas ropas de cama encima del colchón y los chasquidos de neumáticos que chocaban con el asfalto, pero a fin de cuentas su destino era estirar las piernas, andar vagando por los sitios espantosos de estas calles. Las escrituras que leía estaban guardadas cuidadosamente en una caja de madera, las portadas rasgadas y los títulos borrosos se escondían detrás de las casuchas como si desearan el regreso del viejo tras su marcha.

Así transcurrían los días y noches. Llegaba el mes de agosto, caía un atardecer como en todos los horizontes del mar. En eso, presentí que esta noche sería una noche más larga, gélida e insensible. El sol se había alejado en medio de los techos de casuchas y edificios; sólo quedaban las últimas nubes de color anaranjado que se dispersaban dejando un vacío en este rincón de mi alma. Recordé que hacía unas horas y segundos sonreía, ahora el corazón estallaba y se despedazaba en miles de trozos pequeños, lloraba como el cielo deja caer la lluvia en el mar. Aquel momento sentí que el mundo era despreciable y que se derrumbaba como una apariencia de comedia en una obra dramática de algún literato, pero comprendí que formaba parte de él y tendría que razonar el horroroso sueño.

La oscuridad me atrapó por S Pedro St y W 53 Rd St, envuelto en un gabán de lana que habían elaborado las manos de artesanos del pueblo de Tamazulápam Mixe. El gabán se sostenía en mi hombro simulando una cascada que se resbalaba hasta mis pies. Me senté por un rato en la banqueta, mi pensamiento flotaba como una hoja en un río desconocido. Imaginé que quizá sería posible echar a un lado todos los obstáculos que me torturaban; era imposible, no tenía hogar ni alojamiento. Desamparado y abandonado, clavé la mirada al suelo, me sostuve entre el polvo.

El tiempo transcurría lento, mis piernas se endurecieron con el frío que invadía mi rostro, estaba tan perturbado que me perdí en un vacío oscuro. Luego percibí que tenía clavada una mirada en la espalda y que me observaban con gran admiración, tenía la impresión que frotaban mi cabello, pensé que quizá era posible voltear y echar a un lado todas las dudas. Era admirable encontrar un mural de Emiliano Zapata impreg-

nado en la pared del edificio y lugar en mención. Impresionante alzaba sus ojos como si buscara la tierra que había dejado en el pueblo. Sorprendido y un poco inquieto volví al tiempo pasado. El día 8 de agosto de cada año, un grupo de migrantes organizados celebran el aniversario del Caudillo del Sur con un festival de danzas y cantos al pie de esta esquina: S Pedro St y W 53 Rd St.

Desolado, inicié la travesía en las avenidas desérticas. Me daba cuenta que no tenía sensibilidad ni orientación, tampoco sabía dónde salía la luna. Las sombras se perdían en mis rodillas. No sabía si tenía frío o temor de haberme quedado sin alojamiento, pensaba si aún existía o solamente era un espejismo en estas calles, extrañas sombras clavaban la vista en mi autenticidad, dudaba si eran fantasmas estirando sus piernas o tal vez estaba perdido en estas tierras de simulacro.

Con infinito cansancio perdí la noción de la noche que parecía un pasadizo subterráneo, tenía miedo de rodar y resbalarme en el abismo de aquella tenebrosidad. Dejé de señalar las estrellas con la manos que colgaban sin fuerza. El enrarecimiento del aire había dejado de abrazar el rostro blanquecino de yerros viejos. Me preguntaba si en algún momento llegaría la media noche de fantasmas o tal vez no amanecería, dentro de mí golpeaba las venas que no sentían dolor, sólo era parte de muchos rostros confusos. Ahí es donde me sentí una criatura indefensa, nunca imaginé deambular y vivir en las avenidas, dormir en la intemperie.

¿Cuánto tiempo va a durar esta agonía?

Dos o tres días, tal vez todos los días,
no sé cómo voy a estar mañana.

Las luces de los autos se cruzaban una tras otra, a los lejos las lámparas parpadean con gran esfuerzo, se apagaban y volvían a dar una luz tenue, mi alma estaba desolada. A estas horas de la noche debía de estar durmiendo; sin embargo, era sonámbulo de las calles, caminaba sin desistir, la noche había dejado de gritar, no existían sonidos, era como una pesadilla horrorosa. Llegué donde estaba el hombre con rostro de ceniza que había abandonado su sitio, él sabía de mi llegada y decidió partir.

Quedé largo tiempo despierto y sentado en el colchón viejo y sucio, pensando en lo que había sucedido, trataba de oír cualquier rumor, pero no oí nada en toda la noche ni en la madrugada, tal vez me había quedado dormido. Desperté tratando de gritar, había soñado una serie de reflexiones tormentosas que jamás se me habrían ocurrido, entonces comprendí que nadie, nunca, sabría que yo había sido transformado en un hombre con "rostro de ceniza".

Acurrucado en el colchón viejo frente a mi caída, Catalina, a quien conocía desde un tiempo anterior, no dudó en rescatarme. Estaba tan débil y hambriento que no escuchaba el eco de ella. Insistió en hablar con fuerza, ¡estira tu mano para encontrar al mío!, piadosa me miraba el rostro y la barba que estaba llena de canas blancas. Revivió otro grito, su voz se quedaba en el aire tibio, se perdía en la nada, insistió en forzar su garganta, respiraba alterada con la cara enrojecida por el intenso calor, con dificultad me tomó del brazo, entre dientes susurró, ¡tienes que resistir!, falta mucho por soñar, no puedes quedarte aquí en la intemperie del lobo, recuerda la lectura de los granos de maíz, recuerda la voz de la abuela Victoria Juan que intercedería en los tropiezos. Lentamente incorporé las rodillas que se hundían en el colchón, las arterias se contrajeron con rigidez, me preguntaba por qué soportar esta asfixia de quedarse sin hogar, en estas tierras lejanas, tal vez el destino sería convertirme en hombre con cara de ceniza ■

BENITO RAMÍREZ CRUZ, originario de Tamazulápam Mixe. Oaxaca. Radica en Los Ángeles, California.



De la serie *Albañiles*. Foto: Guillermo Bellinghausen Zinser

EL INICIO DE LA FIESTA YOREME



Hermosillo, Sonora, 2012. Foto: Alfredo Estrella

BERNARDO ESQUER LÓPEZ

página
final

Lo que nuestros tatitas nos decían en la antigüedad, a ellos también en su tiempo les habían hablado del ca'anariam (canario) otros más viejitos, los bisabuelos y los tatarabuelos. Y los últimos de estos señores que se acordaban del canario decían:

Al inicio de la fiesta entran a la ramada los pascolas con un palito en las manos del pascola mayor; dan vuelta siguiendo al *alaguasim* que les está guiando al mundo del monte y que los está entregando al arpa.

Los hombres cazadores traían sus arcos, sus flechas, sus lanzas y su funda para las flechas y también traían su honda de tirar piedras.

Tenían hambre. Los hombres cazadores salían a buscar comida en el monte. Llegaron y pedían al Dios del monte, que es el señor del monte *juiya annia*, que les diera comida; que les diera permiso para matar a los animales.

Y la *juiya annia* les daba un árbol podrido que tenía muchos hoyos en donde vivían muchos animales. Cuando ellos llegaban al árbol podrido que les había regalado el señor *juiya annia*, cortaban un palito y lo metían en el hoyo más grande para ver qué había.

Y el mayor les dice a sus hermanos que qué pensaban que había ahí. Y el hermano de la derecha contesta: "¡Ah, hermano! Yo pienso que aquí viven ratas". Dentro del hoyo sí vivían las ratas del monte: la rata abuelita, las ratas tías, sus madrinas y sus entenadas y todas las ratitas chiquititas llorando abajo.

"Hermano, primero tenemos que meter el palito para saber cuántas ratas hay adentro".

Las ratas muy asustadas se defendieron, mordieron el palito y lo orinaron.

Cuando los hombres cazadores retiraron el palito contaron las mordidas y olieron la orina. Ya sabían cuántas ratas había dentro del hoyo.

A sus compañeros dijo el cazador mayor: "Ahora vamos a ver qué hay más arriba". Y todos coincidieron que en verdad en el hoyo grande vivían las ratas.

Antes de meter el palito en la parte superior del hoyo grande les vuelve a preguntar: "¿Qué piensan que pueda haber ahí?". Y les pregunta de nuevo a todos sus compañeros sobre la existencia del animal que iba a servir de comida. Y dijeron todos que ahí en esa parte del palo vivían iguanas de vestido pinto y de cola rasposa. Y meten el palito y confirman que sí viven iguanas. Meten el palito y las iguanas lo muerden y lo dejan rasposo con unos surcos rasgados.

"¡Ah, estas iguanas! Y está su tía, su madrina, su hermana, su bisabuela y su tatarabuela, están encimadas unas sobre otras".

"Bueno, vamos a sacar algunas". Sacaron nomás las que iban a comer.

Antes de pasar a buscar en los hoyos chiquitos del árbol podrido les vuelve a preguntar: "¿Qué piensan que hay ahí?". Y contestan de uno por uno que para ellos allí viven las que tienen pelo en los pies. Y que encuentran a la gente y les pican.

Cuando metieron el palito al último hoyo más chiquito salieron abejas furiosas y empezaron a picar a los hombres cazadores. "¡Ahí, están las colmenas adentro!", gritaron los cazadores que trataron de espantar a las abejas. Rápidamente sacaron la miel de las colmenas y taparon los hoyos, para que, si vienen otros cazadores buscando atrás de ellos, no les robaran los animalitos que continuarían viviendo y reproduciéndose en el árbol podrido. Y cuando los hombres cazadores quieren comida, otra vez van a regresar al monte de *juiya annia*.

Una vez que ya taparon los hoyos y teniendo comida suficiente, vieron en el cielo que ya venía el tiempo de aguas y que ya iban a sembrar. Les pregunta qué instrumentos de labranza traían consigo. Y ellos contestan: "Solamente hacha de piedra sin el mazo de madera". Y los otros le dicen: "Solamente traen *taspana*, también sin palo y unas huicas o lanzas grandes para hacer hoyos en la tierra para sembrar".

Y el cazador mayor les marca su pedazo de tierra en el monte para que puedan sembrar y empiezan a encomendarse a todos los santos animales: santo *huicurim* (iguanas), santo *to'orim* (ratas), santo *muumun* (abejas), santo *motcho'ocolim* (camaleones), santo *bácot* (culebra), y así nombran a todos los animalitos que viven en *juiya annia*.

Después de nombrarlos hacen referencia como si estuvieran sembrando con sus pies sobre las hojas secas del monte. Y ahí termina el *ca'anariam* mayor y viene los *ca'anariam* hermanos para terminar de apagar la música.

Y de esa forma todos los pascolas del mundo yoreme regresarían para la próxima fiesta ■

BERNARDO ESQUER LÓPEZ es yoreme-mayo de Sinaloa. A los diez años se incorporó al grupo de música y danza indígena de la comunidad de la playa Ocoroni, después se trasladó a la ciudad de Guasave y formó la asociación de música tradicional yoreme Yeu-Matchuc. Participa activamente en reuniones de carácter ritual donde alienta a los jóvenes sobre la importancia de conservar las tradiciones, particularmente las relacionadas con la música y los cánticos.