

EL TORRENTE DE LAS MUJERES

Oaxaca
La Jornada

Margarita Díaz y sus jaguares, alfarera de Amatenango del Valle, Chiapas. Foto: Mario Olarte

■ SOLICITUD DE DESAMPARO
Liliana Ancalao (mapuzungun de Argentina)

■ DÄTHE YÁ XI / RÍO DE HOJAS
Rosa Maqueda Vicente (ñähñu)

■ ¿QUÉ ESTAMOS BUSCANDO?
Un cuento de Elizabeth Brunete

■ LA POETA CH'OL JUANA KAREN PEÑATE
POR LAS VEREDAS DE TUMBALÁ
Alejandro Aldana Sellschopp

■ GAZATÍES
Poemas de Naomi Shihab Nye

■ OLAS TEMPRANAS Y OLAS TARDÍAS
Micaela Neves sobre Nadia García

■ EL CORAZÓN DE LOS BOSQUES
Itziar Urquiola Guerrero
y Gabriela Beatriz Martín Savala

■ LA MUSARAÑA Y OTROS POEMAS
Rafael Torres Sánchez

■ SAMIR FLORES SE MULTIPLICÓ
Gloria Muñoz Ramírez

■ CLAUSURA DEL BASURERO, TRIUNFO CHOLULTECA

■ LAS DESIGUALDADES EN LA EDUCACIÓN DE OAXACA
Laurentino Lucas Campo

■ EDUCACIÓN COMUNAL EN EL MACROISTMO DE TEHUANTEPEC
Carlos Manzo

■ JUANACATLÁN O EL ARTE DE LA RESISTENCIA
Jaime Torres Guillén

■ INDIGENISMO, LUCHAS Y CAMINOS EN LA MONTAÑA
Jaime García Leyva

■ MASACRE DE LAS CAMELIAS, 1982
Kajkoj Máximo Ba Tiul

■ LA MERCED HACE 90 AÑOS
José Moreno Villa

■ ALFONSO REYES EN TIERRA DE INDIOS
Hermann Bellinghausen

■ LA POLINIZACIÓN COMO MANTO DE LUZ
Ramón Vera-Herrera sobre el documental *Polinizadorxs*

■ CON M DE MEZCAL
Justine Monter Cid



EL TORRENTE DE LAS MUJERES



Muro en la Ciudad de México. Foto: Ojarasca

Los ríos de la historia pueden ser lentos, desesperantes, turbios. La subordinación de la mujer al varón ha sido una constante en las civilizaciones mayores, hasta hoy. La negación de sus aportes, heroísmos, talentos, fidelidades. El nulo derecho de decisión. Pensemos que en México la mujer ganó el derecho al voto apenas en 1953. Poco más, poco menos, así fue el mundo durante milenios, bajo todas las religiones (especialmente las tres grandes monoteístas) y los diversos regímenes: reyes, dictaduras, emiratos, democracias. El mundo era feudal para las mujeres hasta bien entrado el siglo XX. En demasiados lugares sigue así en estos momentos.

Los saldos del patriarcado resultan abrumadores. Ahora que conocemos cambios civilizatorios, al menos de mentalidad, en la vida social y en los alcances del conocimiento humano, la condición del ser femenino asomó y salió de las sombras a partir del Siglo de las Luces. Y no se mundializó hasta la década de 1960, cuando ya se habla masivamente de la "emancipación femenina" o *women lib*.

Actualmente se conmemora un sonoro Día Internacional de la Mujer (establecido en 1917 al final de la guerra europea, aunque fue hasta 1975 que la Organización de las Naciones Unidas lo declaró oficial) para subrayar todo lo que falta en esa lucha trascendente, que no es ajena para nadie. Los nuevos vientos de la academia y la cultura rescatan hitos femeninos en las ancestrales culturas egipcias, etruscas o mayas, pero tomó milenios que las aguas de la historia se abrieran al fluir libre y en voz alta de la mitad femenina de la

humanidad. Siempre humana, se le ponderaba como musa, madre, artesana, amante, diosa. Ella "acompañaba" al hombre en su incesante afán de dominar el mundo físico. Se invisibilizaban hechos que finalmente hoy son considerados inaceptables. La violación sexual a diestra y siniestra (derechos de pernada y abusos normalizados incluso a escala familiar), la violencia física y emocional impune, el desprecio, la explotación sexual y laboral, la negación de derechos básicos de propiedad, participación y decisión han estado presentes como elementos del patriarcado.

Feministas y sufragistas originarias rescataron primero los espacios íntimos. Para Virginia Woolf la liberación empezaba en algo tan simple como una habitación propia. El siglo XX al fin vio llenarse las aulas universitarias de mujeres jóvenes, maestras, científicas. En los pueblos y regiones rurales la inercia machista perduró más. Y no ha desaparecido.

De manera creciente, los ríos de la historia precipitaron los caudales de la mujer y transformaron a fondo percepciones y creencias. Hoy son torrentes, cascadas. Se admiten derechos nuevos, como los humanos, a la alimentación, al voto y la educación que han favorecido los reclamos de las mujeres. Aún así, prevalecen atavismos masculinos en todas las sociedades. Los movimientos tipo #MeToo, definidos por la denuncia individual con amplificador y convertido en lucha colectiva deben mucho a otros movimientos modernos, desde el 68 al zapatismo de Chiapas. Éste último puso en acción un programa liberador para ser construido sobre la marcha. Su admirable Ley de Mujeres ha sido una lucha al interior de sus comunidades y la organización político-militar. Y una inspiración para millares de mujeres y hombres en el mundo.

Entre apropiaciones debidas o indebidas del discurso y la acción de las mujeres, particularmente indígenas, ocupan ahora un lugar muy visible en la retórica oficialista que como quiera es dictada por un gobierno de inédita conformación femenina, pero no están a la altura del ¡ya basta! y el desafío de las nuevas generaciones de mujeres en luchas de emancipación.

Desgraciadamente, los avances enfrentan, tan sólo en México, una violencia feminicida nunca antes vista. El tráfico sexual, la explotación, la discriminación laboral alcanzan una gravedad desarmante. De la misma manera que ocurre con la demostración científica de la inexistencia de "razas", el hecho confirmado de que toda la humanidad es igualmente humana no alcanza para detener el racismo, tan al alza bajo los gobiernos del hombre blanco en las naciones que dominan los mercados, las fronteras y las guerras.

Incluso para este mundo tan salpicado de horrores, asombra una negación tan brutal y efectiva de un pueblo como la que hoy practican Israel y sus aliados contra Palestina.

Las trincheras de las mujeres, pese a tantas contrariedades, tienen una hermosa ventaja: están en todas partes y las inmensas ganas que le echan son históricas. El harem de rubias sumisas que trabaja para el gobierno de Trump puede reducirse a una caricatura; están al servicio del patriarcado más pedestre. Pero millones de mujeres en ese país, en Europa, en América Latina y otros continentes han dado los pasos que requieren su liberación y la de sus comunidades.

El mundo está en peligro. Poderosas fuerzas oscuras nos orillan al precipicio: una naturaleza dañada, estadistas y ejércitos imperiales corruptos y desquiciados, dueños completamente inmorales del dinero, la extracción y los mercados, las inhumanas milicias y las organizaciones criminales que infestan la Tierra. Por lo tanto, debemos saludar y cultivar la irrupción de los caudales inusitados e imparables de las mujeres del mundo, tanto como la organización renovada como la resistencia de las comunidades originarias que son guardianas verdaderas de la naturaleza, la agricultura y el cuidado de la vida en sus infinitas manifestaciones.

No es reduccionista sostener que la actual crisis humana es causada por el reinado casi absoluto del capitalismo en el planeta. Y pocos movimientos contra el capitalismo, no importa si lo hacen explícito, poseen mayor alcance que los de las mujeres. Un despertar de arriba y de abajo, que se habla en todas las lenguas y se planta en todas las regiones del Globo. Un tanto ayunos de esperanzas ante el aplastante diluvio neocapitalista, tenemos en los torrentes de las mujeres, sobre todo las jóvenes que son el futuro, uno de los rumbos más cargados de posibilidades ■

umbra

La Jornada

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

Ojarasca en La Jornada

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

Ojarasca

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

suplementojarasca@gmail.com



Amatenango del Valle, Chiapas. Foto: Mario Olarte

SOLICITUD DE DESAMPARO / ZÜGUÑPEWÜN TAÑI KISHUKÜNUAL

Liliana Ancalao
(mapuzungun de Argentina)

Habiendo reunido cada requisito

en mis treinta años residiendo estable
llegada a esta instancia
este día lunes seis de la mañana
con un sol certero que se me ha clavado
justo en la parada

solicito a ustedes innovar
así casi formalmente
una firma apenas que me dé permiso
unas cuantas lunas

hace rato que siento que me está faltando
la sangre en la sangre
y me he permitido tramitar un viaje
hasta mis regiones
las más abisales

por si me demoro
por si tarda el lago
en recuperarme con imagen clara
tengan comprobante
de que fue a pedido
y no sientan pena de cubrir vacante
adjunto las copias de certificados
de buena salud y de buena conducta
los estudios hechos no me han detectado
amor mal curado
ni es delito probo el haber parido hijas
como el fuego

sin quedar a espera y por triplicado
saludos señores señores señores

Ta kom zuamyepyel lofloküley

küla mari txipantü mülewugen
tüfachi txokiñ mew akun
tüfachi lunes antü kayu txoy puliwen
külligey ti antü külafaley
ta ti parada mew

züfuñpewüwiyiñ mün we zügun inanien
femgechi günel zügu epe
eluwiyiñ kiñe firma gellu
zügunentuwiyiñ
kiñe müfü küyen

alüñma kimün tañi faltal mollfüñ
mollfüñ mew
zügunentuwün küzawtun zügun
tañi inarüpüam
iñche ñi mapu püle
zoy llufügey

iñche alüñmali ti lafken wüñopetuenew
ayliñ azentu mew alüñmale
nieay comprobante iñche fürenezüguñ
weñagkülelay tañi komküleam vacante
elpañ certificado tañi copia
txemolen ka iñche ñi ñochikefelen
ti estudios petulaeyew egün
wesha txemolüchi ayün
ka werineluwülan fey ñi püñentüal
epu zomo kütxal reke

ügümkülelan ka triplicado mew
chalichefiñ señores señores señores

LILIANA ANCALAO MELI (Comodoro Rivadavia, Argentina, 1961) pertenece a la comunidad mapuche-tewelche Ñamkulawen. Autora de *Tejido de lana cruda, Mujeres a la intemperie / Puzomowekuntumew* y los ensayos de *Resuello / Neyen*. Dice ser "aprendiz de su lengua materna". La colección Literatura en Lenguas Originarias de América "Miguel León Portilla" de la Universidad de Guadalajara publicó la selección *Gütxamkayaiñ chachay, papay / Conversaremos, anciana, anciano, queridos* (2023), de donde proviene este poema.



A seis años del asesinato de Samir Flores Soberanes, Ciudad de México, 2025. Foto: Gerardo Magallón

SAMIR SE MULTIPLICÓ

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ

Miles de carteles con el rostro de Samir Flores Soberanes recorrieron este febrero plazas, universidades, centros sociales, pueblos, calles y festivales. La leyenda de la imagen realizada por el artista gráfico Gran Om representa el sentir y la consigna de las manifestaciones que se realizaron en más de cien ciudades del mundo: “La justicia vendrá de abajo y a la izquierda, en común. Por la reconstitución integral de nuestros pueblos”.

A la colorida imagen de Flores Soberanes, defensor del territorio y comunicador nahua asesinado el 20 de febrero del 2019 en su natal Amilcingo, Morelos, se sumó la llegada de seis bustos/antimonumentos que de manera fija o itinerante recorrieron lugares emblemáticos de la resistencia como parte de la jornada global “Justicia para Samir Flores Soberanes”, convocada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua (FPD-TA) de Morelos, Puebla y Tlaxcala.

El sexto aniversario del asesinato del opositor al Proyecto Integral Morelos (PIM) se convirtió en una jornada de visibilización de las luchas actuales en defensa del territorio, en un espacio de denuncia e interpelación y, sobre todo, en acciones

concretas frente a diversos proyectos que están afectando la vida de los pueblos originarios.

La jornada tuvo eco en la región costera del Golfo de México, donde 20 comunidades del Movimiento Regional Indígena en Defensa y Respeto por la Vida, de los municipios nahuas y nuntajiyi’ de Pajapan, Tatahuicapan de Juárez y Mecayapan, y con presencia solidaria de Soteapan, Oteapan, Cosoleacaque y Acayucan, se movilizaron en la playa en contra del gasoducto marítimo “La Puerta al Sureste”. También hubo acciones en Teopanixpa, en el centro del país, en el predio comunal frente a la iglesia de la Asunción en Villa Milpa Alta, donde se organizan contra el despojo de sus tierras.

La comunidad otomí radicada en la Ciudad de México, que demanda su derecho a una vivienda digna, también se manifestó justo en la Casa de los Pueblos “Samir Flores Soberanes”, levantada en las exinstalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) que fueron tomadas por esta comunidad el pasado 12 de octubre de 2020, sin que hasta el momento hayan tenido respuesta. En este acto estuvieron representantes del Consejo Autónomo de Santiago Mexquititlán Amealco, Querétaro, quienes enfrentan la criminalización en el contexto de la defensa de sus pozos de agua. Una gran hoguera se encendió para exigir justicia para Samir y para ellos.

Presente también en estas jornadas fue la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni), que apenas el pasado 13 de febrero sufrió el asesinato de tres

de sus integrantes en el marco del conflicto agrario entre Santo Domingo Petapa y San Juan Mazatlán Mixe. “Sabemos la importancia que tiene la solidaridad”, señaló la Ucizoni unos días antes de ser forzada a cerrar sus oficinas en el Istmo por falta de seguridad. Y, también desde esa ambiciosa región, llegó el mensaje de la Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIIDTT), que advirtió que el Proyecto Integral Morelos (PIM) y el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec (CITT) “comparten una misma lógica de explotación y despojo de los territorios indígenas”.

“¿Quién defiende a quienes nos defienden?”, se preguntó la Red Todos los Derechos para Todos (Red TDT) e insistió en que Flores Soberanes fue asesinado “por su lucha en defensa de la tierra, el agua y el territorio”. Y en el norte del país, otros defensores del agua, quienes dieron una fuerte batalla contra la cervecera estadounidense Constellation Brand, se reunieron en el fraccionamiento Ampliación Xochicali de Mexicali, Baja California, para unirse a la campaña.

SIETE ANTIMONUMENTOS POR SAMIR

Desde Guadalajara, Jalisco, la Brigada Dr. Ignacio Martín-Baró, una de las organizaciones convocantes a la instalación del busto/antimonumento de Samir en el Jardín de Psicología del Centro Universitario de Ciencias de la

Salud de la Universidad de Guadalajara, resume el sentir de la instalación de estas esculturas: representan el derecho a la memoria y la exigencia de reparación del daño y garantizar la no repetición de la represión de quienes defienden los derechos humanos y la naturaleza. Un antimonumento, explican, “es una construcción del pueblo que exige justicia y ejerce su memoria. No viene del poder ni de las instituciones. Las personas y los sucesos para los que se hacen los antimonumentos no están incluidas en la historia oficial”.

Y justo a esto apelaron también en Las Islas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), espacio emblemático en el que la comunidad universitaria se ha unido a los movimientos sociales del país. “Nosotros, nosotras y nosotros reivindicamos la memoria social de la UNAM, su carácter crítico y activo... En el nombre y rostro de Samir vemos reflejado también el nombre de otros y otras defensoras del territorio que han sido asesinados en este país. Por la vida de todos ellos y ellas exigimos justicia”, se lee en un pronunciamiento firmado por estudiantes, académicas, intelectuales, escritores, cineastas y artistas de todo el país.

El primer busto de Samir fue colocado en el primer aniversario de su asesinato en el Zócalo de la Ciudad de México, viendo hacia Palacio Nacional. La imagen de Samir, señaló el FPDTA, “representa la situación de riesgo y represión que viven las personas defensoras de derechos humanos en el país. Por lo que este busto tiene la función de recordar a las autoridades del Estado mexicano su obligación de proteger y garantizar las condiciones de defensa y seguridad de las personas que ejercen la defensa de los derechos humanos. Así como exigir justicia por su asesinato”. El segundo busto, en ese mismo año, fue colocado frente a la escuela primaria que lleva su nombre en su natal Amilcingo.

Y como “Samir no murió, se multiplicó”, en este sexto aniversario su rostro apareció por otros rincones del país y del mundo. Acudió a la misa que año con año se realiza en su pueblo; encabezó, en brazos de la activista Teresa Castellanos, su amiga y compañera de lucha, y de Liliana Velázquez, su compañera de vida, la marcha de la Secretaría de Gobernación al Zócalo de la Ciudad de México; cerró la carretera Cholula-Calpan, se postró frente al basurero en Cholula y se sembró en la Normal Urbana de Cuautla, Morelos.

En Europa, se presentó frente a la embajada de México en Italia, y después en la marcha antifascista en memoria de Valerio Verbano. Este busto será instalado en las tierras donde se encuentra la empresa transnacional Bonatti SPA, constructora del Gasoducto Morelos. En Francia, Samir pasó primero por la emblemática Torre Eiffel, luego interpeló a los representantes diplomáticos en la Embajada de México en Francia. Llegó aquí porque es de origen galo la empresa transnacional Saint Gobain, principal cliente del Gasoducto Morelos. El busto se sembrará en fechas próximas en La Parole Errante, un lugar autogestionado en Montreuil, en las afueras de París. En Euskal Herria, el animonumento Samir será sembrado en Casa Basoa, cerca de Bilbao, donde se encuentran las empresas Elecno y Enagas, responsables de la concesión del Gasoducto Morelos.

El Samir Migrante, como lo nombraron en California, Estados Unidos, se colocó primero frente al consulado de México en Los Ángeles, California, y seguirá caminando las calles de la resistencia en tiempos de Trump. En La Otra Califas el Samir Migrante visitó tres proyectos de recuperación territorial, un sitio histórico, una biblioteca y la extinta South Central Farm. Y en San Francisco, recorrió seis lugares de lucha.

“Dicen que la justicia es darle a cada quien lo que se merece y a Samir, el común que somos, le está dando lo que merece”, señaló el FPDTA, al tiempo que exigió el desmantelamiento y captura del grupo criminal de “Los Aparicio”, investigación, persecución y castigo a los autores intelectuales del asesinato y la cancelación del Proyecto Integral Morelos.

Dos canciones se estrenaron en el marco de estas jornadas. “Mi amigo yo”, que presentó el dueto de adolescentes La mosca con smoking en el zócalo de Cuernavaca. Y una más de nombre “Samir”, de Sergio Marcos ‘Ik’. “Nos quieren quitar todo, hasta las ganas de vivir, pero viviremos siempre como vivirá Samir”, dice la letra al ritmo del hip hop ■

CLAUSURA Y REMOCIÓN DEL BASURERO, NUEVO TRIUNFO DE LOS PUEBLOS CHOLULTECAS

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ

Cholula, Puebla. Los pueblos nahuas de la región cholulteca de Puebla cerraron la carretera Calpan-Cholula el pasado 22 de febrero, en el marco de la Jornada Global “Justicia para Samir Flores”, a seis años de su asesinato. Demandan que los gobiernos estatal y municipales resuelvan de manera definitiva la clausura del basurero y la remediación ambiental de la zona. El busto/antimonumento de Samir acompañó la acción, así como sus compañeros más cercanos en tantos años de lucha.

La reacción del gobierno no se hizo esperar. Llegaron policías y elementos del ejército para abrir la calle. Pero nada. La gente de la Unión de Pueblos contra el Basurero y en Defensa del Agua continuó sus actividades frente al plantón del que no se han movido desde hace casi un año. “En las nochesapestaba harto. No estaba bien tanta basura. Estamos aquí cuidando día y noche, que se solucione el problema para que podamos ir a descansar a nuestra casa”, dice doña Eduvigis, una mujer octogenaria convencida de que el desgaste de la movilización tendrá sus frutos.

Tres días después, los pueblos organizados lograron reunirse con funcionarios estatales y municipales, entre ellos la titular de la Secretaría de Medio Ambiente, Rebeca Bañuelos; el Subsecretario de Gobernación Estatal, Mario Rincón; y el Director General de Delegaciones, Pablo Salazar, entre otros, con los que acordaron que “el gobierno del estado de Puebla no instalará ningún centro de transformación de residuos, relleno sanitario o sitio de disposición final de residuos en la Región de San Pedro Cholula y Calpan”. Y se comprometieron también a coadyuvar con las medidas de mitigación y restauración, y a reforestar el sitio de la mano de la población y autoridades locales.

Éste es un nuevo triunfo de los pueblos cholultecas, pero persiste la desconfianza, por lo que llamaron a la población “a estar atentos y apoyar las acciones que lleve a cabo la Unión de Pueblos”. Los defensores del agua, que desde el 21 de marzo de 2024 se mantienen en plantón, aseguraron que permanecerán en el campamento hasta que se cumplan los acuerdos.

“No confiamos en el gobierno. Este documento es un triunfo, pero no confiamos al cien por ciento. Hasta que veamos que retiren la maquinaria que pertenece al gobierno del estado, hasta que no tengamos la certeza de que se va a tapar el socavón, no nos vamos a retirar”, precisó el defensor del agua Miguel López Vega.

La población nahua inició esta lucha cerrando el paso a las 600 toneladas diarias de desechos que producen las empresas y se vertían en el basurero contaminando los acuíferos y dañando la salud de los habitantes. “No es justo que nosotros suframos las consecuencias de recibir la basura de 21 municipios, esto realmente es un negocio del ayuntamiento y de la empresa”, advirtieron en la asamblea de marzo de 2024. El basurero intermunicipal de San Pedro Cholula operaba desde hace 17 años en la región, hasta que la población se hartó ■

Basurero de Cholula, Puebla, 2025. Foto: Gerardo Magallón



LAS DESIGUALDADES EN LA FORMACIÓN DE DOCENTES PARA LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN OAXACA



Tres niños que miran la fiesta, Zinacantán, Chiapas, 2025. Foto: Mario Olarte

LAURENTINO LUCAS CAMPO

¿Por qué se recurre a acciones que han probado no ser eficaces? ¿En otras áreas laborales se contrata a jóvenes para que realicen una labor profesional, y luego se forman profesionalmente? ¿Por qué se continúa incorporando en educación indígena a jóvenes en calidad de becarios y no como trabajadores?

Resulta cuando menos “curioso” que los criterios que se establecen en las políticas públicas para la atención a los pueblos indígenas tengan rasgos que los inferiorizan. Pareciera que se les considera, como en el largo trayecto histórico desde la colonia hasta el presente, una población a la que se le puede otorgar lo mínimo, lo menos, incluso ni siquiera lo necesario. Pero no es una mera “curiosidad” sino que persiste una recurrencia histórica en relación a la manera como se conciben, diseñan y se ponen en práctica las políticas públicas dirigidas hacia los pueblos indígenas, a quienes se les considera una población sumamente inferior, que no se le pueden dar condiciones adecuadas mínimas para su atención.

Acciones políticas para la formación de docentes indígenas que propician desigualdades recurrentes. Especialmente en el ámbito educativo se identifica la lógica del Estado y de los funcionarios públicos de continuar llevando a cabo acciones que ya se han realizado con anterioridad. Y específicamente hablando de la formación profesional de profesores que atenderán a la niñez indígena de nuestro país.

Desde la década de los años 50 del siglo XX, persiste una “tradicción” donde se reclutan, para formarlos como docentes, a jóvenes que han egresado de la primaria, luego de secundaria o más reciente del nivel medio superior, además de que procedan de alguno de los pueblos indígenas, con la finalidad de que sean incorporados a la docencia y realicen su labor en escuelas indígenas. Y aunque han pasado ya poco más de 70 años, esta tradición sigue vigente en nuestro país.

En la segunda década de este siglo XXI se diseñó y puso en marcha una política educativa gubernamental para la formación de docentes indígenas en Oaxaca. Así, en el año 2020 comenzó a impulsarse una política denominada Estrategia Nacional de Incorporación a la Docencia en el Medio Indígena (ENIDMI), la cual pretende atender el déficit de profesores que realizan su labor en contextos de diversidad cultural y lingüística, en escuelas denominadas indígenas.

Para ello, se reclutaron nuevamente a jóvenes que debían cubrir distintos requisitos, como: 1) tener el bachillerato concluido, 2) ser hablantes de alguna lengua indígena de Oaxaca, 3) residir en alguna de las comunidades consideradas indígenas, 4) interés en incorporarse a la docencia en el subnivel de educación indígena, 5) interés en integrarse a la estrategia nacional.

Y se les hicieron, entre otros, los siguientes planteamientos: a) recibir una beca mensual de \$4,500 pesos y un seguro facultativo a través del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS); b) recibir un Curso de inducción a la docencia, así como un Curso intensivo de introducción a la temática de educación indígena; c) integrarse a realizar estudios de nivel superior en las Licenciaturas en Educación Preescolar y Primaria para el Medio Indígena (LEPEPMI) Plan '90, en las

unidades de UPN en Oaxaca; d) ser comisionado para incorporarse como docentes en algunas de las escuelas de nivel inicial, preescolar o primaria indígena en Oaxaca; e) al finalizar los estudios de licenciatura, el Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (IEEPO) les otorgaría una plaza base docente en el subnivel de educación indígena.

La ENIDMI: propuesta para la formación docente para la atención educativa indígena en Oaxaca. Una vez cubiertos los requisitos por parte de las y los jóvenes, comenzaron su experiencia en la ENIDMI, asistiendo a los cursos de inducción a la docencia a fines del 2019. Enseguida, entre enero y febrero del 2020, fueron asignados a las distintas escuelas de educación indígena para comenzar a realizar su labor docente. Sin embargo, en marzo de ese año se suspendieron las actividades debido a la emergencia sanitaria por el Covid-19, por lo que la actividad docente la hicieron de manera virtual, cuando las condiciones lo permitieron. Y hacia inicios del 2021, comenzaron su formación profesional los 400 jóvenes en la UPN, en las tres unidades del estado de Oaxaca: unidad 201 ciudad de Oaxaca, unidad 202 Tuxtepec, unidad 203 Ixtepec, así como en la subunidad de Tlaxiaco.

En este escrito sólo referimos, de manera amplia y general, lo que ha sucedido con los 208 jóvenes becarios que comenzaron sus estudios en las LEPEPMI '90 en la Unidad 201 de la UPN, en la ciudad de Oaxaca.

Reflexiones acerca de la política para la formación de docentes para el medio indígena. Si bien toda política

enfocada a la atención educativa para los pueblos indígenas debería estar bien respaldada y ser recibida con cierta aceptación, sabemos que en otras ocasiones no sucede de ese modo. En lo que sigue hago algunas reflexiones de la política educativa denominada ENIDMI, enfocada en la formación de docentes para la educación indígena en el estado de Oaxaca.

Un primer punto es que se puede identificar que no es una política pública nacional, sino sólo es a nivel estatal. Es decir, la estrategia sólo se aplica en Oaxaca, por lo que ése es un primer dato importante. En la medida que sólo es una estrategia a nivel de estado de Oaxaca, deja sin atender las necesidades de nuevos docentes para la educación indígena, ya que por lo menos en los últimos 10 años, el déficit de profesores no únicamente está presente en la entidad oaxaqueña.

Un segundo aspecto es que a los jóvenes se les proporcionó un breve periodo de "inducción" a temas de la educación indígena para familiarizarlos con temáticas como la cultura, la identidad, aspectos antropológicos, para comprender los procesos educativos de los pueblos indígenas. Si bien es adecuado introducir a los jóvenes bachilleres a los temas de lo que implica la educación indígena, el breve periodo de tiempo que se les proporcionó para ello parece que no fue suficiente, por la complejidad, amplitud y profundidad de los temas que convergen con lo educativo.

Un tercer punto es que al no ser trabajadores sino becarios, están supeditados al apoyo económico gubernamental, lo que ha significado que con esa beca, que está por demás decir ha sido un monto insuficiente, han debido solventar los gastos necesarios de la vida cotidiana, lo que incluye sus traslados, su manutención y su estadía en los lugares donde fueron asignados, además de sus traslados de ida a las unidades UPN y su consecuente regreso a su contexto de trabajo. En varios casos, al ser una beca, el monto no ha sido suficiente para atender sus necesidades personales, peor aún en los casos de quienes tienen familiares a quienes también sustentan o ellos mismos ya tienen familia. En esos casos, los jóvenes optaron por buscar un empleo adicional distinto de la docencia para complementar sus ingresos. Por otro lado, aunque se buscó que los jóvenes permanecieran en su misma localidad para fortalecer los procesos educativos y también para disminuir los gastos, su propia manutención ya genera un costo monetario. Sin embargo, sucede que aunque estén en su mismo municipio, si la localidad o agencia donde fueron asignados es de difícil acceso, deben costear "viajes especiales" de llegada o de salida del lugar. Pero en otros casos no ha sucedido así,

en tanto están asignados en lugares lejanos, lo que implica gastos en su manutención, en sus traslados, así como en su estadía donde fueron asignados.

Un cuarto aspecto, en relación a su incorporación al programa educativo de las LEPEPMI Plan 90, en las unidades existentes de la UPN en el estado de Oaxaca. Si bien se reconoce que es necesaria su formación profesional en el ámbito de la docencia. Sin embargo, por un lado, dicho programa educativo fue diseñado para recibir a profesores con estudios de la Normal básica o de bachillerato, pero ya con experiencia en la docencia, por lo que el perfil de bachilleres sin experiencia docente con el que ingresaron los jóvenes no estaba acorde al perfil de ingreso que marca dicha licenciatura. Por otra parte, el plan de estudios no se ha logrado actualizar para atender los nuevos perfiles de quienes se incorporan, en los últimos años, a dicho programa educativo. En la mayoría de los casos, al no contar con experiencia laboral en la docencia, trajo algunas complejidades y complicaciones a los jóvenes integrados en la estrategia, en especial en el desarrollo de los contenidos de algunos semestres, particularmente en los primeros, ya que al no ser docentes con experiencia, el abordaje y manejo de ciertos contenidos fue problemático, ya que se supone ya cuentan con trabajo previo en las aulas escolares.

En quinto lugar, como sabemos, durante la pandemia por el Covid-19, las actividades escolares se trasladaron a su modalidad en línea (o virtual), lo que significó que los jóvenes integrados en la ENIDMI también tuvieron que tomar sus cursos de la LEPEPMI '90 mediante dispositivos y a través de plataformas virtuales, como Google Meet y Zoom. Esto trajo complicaciones en la mayoría de los casos, en la medida que los contextos donde estaban residiendo los jóvenes estaban alejados de los centros urbanos, lo que significó que la señal de internet no fue la óptima. Al estar en lugares lejanos o de difícil acceso, la señal en muchas ocasiones fue intermitente, con interrupciones constantes, lo que dificultó el desarrollo de las sesiones y la comprensión de los contenidos revisado, lo que incidió en los procesos formativos.

Un sexto problema ha sido que el pago de la beca no ha sido constante, sino que se ha interrumpido en varios momentos desde que inició su operación la ENIDMI. Especialmente durante la pandemia por Covid-19, en nuestro país se vieron afectados los distintos asuntos. Uno de ellos fue que los pagos de la beca se vieron interrumpidos, ya que la dispersión de los recursos por parte de gobierno comenzó a ser intermitente, incluso durante el segundo y parte del tercer año de la pandemia, se suspendió por lapsos prolongados de tiempo, llegando incluso a que los jóvenes

no recibieran el apoyo hasta por periodos de 6 meses, lo que generó la dificultad económica a los becarios. Esto a su vez tuvo impacto en la decisión de permanecer o no en la estrategia, debido a las dificultades económicas, por lo que, al depender de dicho recurso y no recibirlo en los tiempos establecidos inicialmente, varios becarios decidieron abandonar el proyecto, porque necesitaban solventar sus gastos inmediatos. Como ya señalamos, en algunos casos tienen dependientes económicos, por lo que algunos optaron por tener otra actividad remunerativa. Y en el peor de los casos, al retrasarse el pago de la beca y no tener certidumbre de la fecha en que recibirían el apoyo, o siquiera si lo seguirían recibiendo, decidieron abandonar la estrategia. En otros casos, debieron solicitar préstamos, con la esperanza de una vez recibido el monto de la beca, devolver lo solicitado. Es decir, el pago del apoyo de la beca ha tenido interrupciones, lo que generó distintas afectaciones a los jóvenes becarios, quienes tomaron básicamente dos decisiones: I) continuar integrados en la ENIDMI, aún con la incertidumbre del pago de la beca en tiempo y forma, y solicitando préstamos económicos; II) abandonar la estrategia, para dedicarse a otras actividades.

En ese marco de circunstancias los jóvenes becarios han tenido que llevar a cabo la función docente, lo que permite identificar que se desenvuelven en un marco de circunstancias complejas y difíciles. Si a ello le agregamos que asumen todas las responsabilidades y deberes como docentes en la institución escolar y en las comunidades donde se desempeñan, aunque aún no sean considerados trabajadores.

La realidad actual. Al día de hoy, cinco años después de iniciada la ENIDMI, y de que los jóvenes comenzaron sus estudios de licenciatura en la LEPEPMI '90, en la unidad 201 de la UPN, hay sólo 102 jóvenes matriculados, los cuales están concluyendo su formación como docentes. Esto evidencia que al menos la mitad abandonó la estrategia durante el transcurso de esos cuatro años. Algunas de las razones las comunicamos aquí, otras razones las desconocemos. Para intentar responder a dicha incertidumbre, sería necesario rastrear y ubicar a dichos jóvenes para sondear con ellos por qué dejaron de participar en la ENIDMI.

En términos más amplios, otro punto a repensar es la propia política educativa diseñada y puesta en marcha para la formación de profesores, que se espera lleven a cabo su labor en contextos y escuelas del subnivel indígena. Abrimos este escrito con tres cuestionamientos, concluimos con otras tres interrogantes: ¿Es posible pensar el diseño y puesta en operación de otro tipo de políticas públicas para la formación de profesores indígenas que los considere en su calidad de trabajadores y no como becarios? ¿Por qué se incorpora a jóvenes bachilleres provenientes de pueblos indígenas para capacitarlos como docentes, cuando se ha probado no ser una estrategia eficaz? Y de manera más amplia, ¿por qué no se piensan otras alternativas a las políticas de formación de docentes para la educación indígena ya probadas anteriormente? ¿Es posible primero formar profesionalmente a jóvenes para que en el futuro se desempeñen como docentes en educación indígena? ¿Cuál sería la estrategia política que el Estado y las autoridades educativas deben llevar a cabo?

Al echar a andar la estrategia política denominada ENIDMI para la formación de profesores indígenas, se tenían muchas expectativas positivas y altas. Sin embargo, la realidad ha supuesto un enorme desafío al cual no se ha logrado darle una satisfactoria solución. Lo que supone revisar esta propuesta de formación de docentes para la educación indígena, para corregir aquellos aspectos que no han funcionado y, especialmente, tratar de modificar la propuesta para evitar la reiteración de errores, dificultades y obstáculos para que dicha estrategia pueda mejorar o, en caso extremo, darla por concluida.

Esta reflexión es con la finalidad de revisar la manera como se ha desarrollado esta propuesta de política educativa, lo que evidencia que en el siglo XXI continúa considerándose a las poblaciones indígenas un sector de la sociedad a quienes se les puede dar un trato de personas de cuarta categoría en términos de la atención educativa que reciben ■

Comunidad autónoma zapatista La Garrucha, Chiapas, 2025. Foto: Mario Olarte



LA EDUCACIÓN COMUNAL EN EL MACROISTMO DE TEHUANTEPEC

A VEINTE AÑOS DE LA MUERTE DE JUAN JOSÉ RENDÓN

CARLOS MANZO

En el diseño de la *Flor Comunal*, que Rendón soñó en alguna de esas noches estrelladas en que nos encontrábamos en la Sierra Wixárika (después ya en Juchitán se la platicó a Delfino Marcial Cerqueda, y él le dio la forma y los colores con que hasta ahora la conocemos, convertida en un icono didáctico para explicar cómo se vive la comunalidad en nuestros pueblos), en uno de los principales círculos concéntricos aparece la educación comunal como uno de los elementos fundamentales del sistema integral de la cultura, indicando los distintos ámbitos en que se viven procesos educativos, desde la casa, la comunidad, el campo y, finalmente, la escuela. La mayoría de los promotores comunales con quienes Rendón interactuara en diversas regiones de Oaxaca y del país fueron y/o son profesores, aunque también cabe destacar la participación de artistas, lingüistas, historiadores, sociólogos y antropólogos, en su mayoría indígenas o hablantes estudiosos de alguna de ellas.

Desde el cardenismo hasta nuestros días, en los programas educativos gubernamentales a implementarse en las regiones indígenas del país se ha pretendido, y en muchas regiones lo lograron, desindianizar a las comunidades, es decir, hispanizarlas; en mi generación era característico que los padres y madres dejaran de hablar la lengua indígena, no así nuestros abuelos, pues constituía un atraso en su "proceso educativo". Resulta lugar común referirnos a la discriminación y el racismo imperante en las políticas educativas de todos los niveles, incluyendo las políticas y acciones indigenistas del Estado mexicano. Así, en el Istmo de Tehuantepec, participar en el diseño de Modelos Pedagógicos de Diálogo Cultural y Alfabetización para la población binnizá y ayuuk adulta de Juchitán y San Juan Guichicovi, a inicio de la década de los noventa, resultaba una modalidad antisistémica, o contrahegemónica, de la educación comunal, manifestación de una educación alternativa formulada y recreada por las propias comunidades.

Lo anterior venía fuertemente influenciado por un pensamiento y un movimiento pedagógico comunitario y popular, inspirado por lo que se dio en llamar la *filosofía de la liberación*, con arraigo en las comunidades. En distintos ámbitos latinoamericanos coincidieron con la teología de la liberación, además de otros veneros históricos de larga data. Esto explica el sentido humanista, crítico y emancipatorio de los procesos educativos de los jesuitas en Guadalajara y más recientemente en otras comunidades del país, incluida la Universidad Iberoamericana en la comunidad de Jaltepec de Cándoyoc Mixe, municipio de San Juan Cotzocon, en el centro del macroistmo de Tehuantepec.

Juan José Rendón no estuvo ajeno a este contexto, aunque optó por tomar distancia de ciertos principios teológicos y, en cierta medida, enmarcó

su propuesta en el modelo pedagógico de *Diálogo sobre la Cultura* que Paulo Freire había implementado en el Cono Sur. La cosmovisión milenarista de nuestros pueblos originarios y el pensamiento indianista de la resistencia desde nuestras lenguas constituían un obstáculo en la percepción filosófica del modelo educativo jesuita y de otras corrientes de educación comunitaria y popular.

Puedo afirmar que el modelo de Diálogo Cultural, inspirado desde nuestras comunidades, promovido y sistematizado por Rendón, constituye una expresión de la educación comunal que, además de haber sido implementada ya en distintas regiones, puede y debe ensayarse en distintos ámbitos de los procesos educativos formales e informales, sobre todo en aquellas regiones en donde prevalecen la cosmovisión y la resistencia india.

En el mismo sentido cabe resaltar que la educación comunal constituye todo un reto del movimiento indígena nacional, con distintas experiencias que han apuntado hacia un proceso de reconstitución de nuestros pueblos, desde el último tercio del siglo pasado, hasta los treinta años marcados por la insurgencia del EZLN.

Mas allá de la creación y recreación conceptual de la comunalidad o de lo comunal, por más que

se le conciba como "un modo de vida", incluso un nuevo horizonte civilizatorio, cuando pensamos más allá de "La Escuela" y emprendemos la interpretación del mundo desde nuestras comunidades, desde lo concreto-abstracto-concreto, afloran la raíz y la necesidad de abreviar en ella los nutrientes para un nuevo pensamiento. El fundamento histórico de las comunalidades es inherente a la existencia de los pueblos. Más que un acertijo, esto se ejemplifica con nuestras lenguas vivas y, más allá de cualquier explicación lingüística, la importancia de hablar y pensar en ellas y de los distintos niveles de comunicación abstracta que a través de su representación podemos lograr. Esto ocurrió en casi todas las civilizaciones del planeta. El caso cercano de los mayas es muy ilustrativo, cuando los epigrafistas, después de analizar símbolos y significados de los glifos en Palenque, determinaron que quienes realizaron ese esfuerzo de comunicación eran ancestros de los ch'oles que ahora habitan en ese entorno.

Los fundamentos históricos de la comunalidad sólo pueden explicarse multidisciplinariamente en la larga duración, y más precisamente en la lengua que la vio nacer. Cada comunidad y cada lengua que habla o canta no son fácilmente conjugables y a veces resultan intraducibles

Si desde la flor comunal coincidimos con Juan José Rendón Monzón en comprender la cultura de los pueblos indios como un sistema integral, inherente a la educación comunal, como formas individuales, familiares, colectivas y/o comunitarias, el gran acierto de Juan José fue identificar, ante la desquiciante modernidad y lo que ha significado para nuestros pueblos, *la resistencia comunal*. Luego entonces cualquier programa educativo, independientemente del nivel de su aplicación o ejercicio, debe incidir en el fortalecimiento de la resistencia más allá de la oficialidad o no de los programas de estudio, más allá del contexto urbano o rural; preferentemente, como Rendón lo hizo, correspondiendo a las comunidades diseño, definición e implementación de dichos programas.

A veinte años de la muerte de Rendón, viene al caso reflexionar sobre las distintas experiencias, versiones y modelos de educación popular y comunitaria en México y Nuestra América. La comunalidad y el Taller de Diálogo Cultural es una de ellas; otras, los ejercicios del TDC en comunidades wixaritari, nahuas en la sierra de Manantlán y el centro del país, ñahñu en San Pedro Atlapulco y Ocoyoacac en el Alto Lerma, tseltal en Chilón, ayuuk, ikoots y binnizá, en el Istmo de Tehuantepec, así como cursos y seminarios que han reposicionado categorías conceptuales como *resistencia india* y *comunalidad* desde la perspectiva. Atrás quedaron los tiempos de desprecio, discriminación y racismo de la academia colonialista contra las expresiones que, más allá de cualquier teoría revolucionaria, seguimos enarbolando desde la resistencia de nuestros pueblos ■



Al pie de la montaña, comunidad autónoma zapatista La Garrucha, 2025. Foto: Mario Olarte



El bosque mixte, Oaxaca. Foto: Damián Dositeo

EL CORAZÓN DE LOS BOSQUES

NUESTRO LUGAR NO DEJA DE SER

**ITZIAR URQUIOLA GUERRERO
Y GABRIELA BEATRIZ MARTIN SAVALA**

Esta historia trata sobre reconocer las semillas, la hojarasca y el suelo. Es entender los ciclos y procesos del bosque, reconocer los momentos de cada cosa, comenzar a identificar la labor de los hongos y reconocer los nombres de cada elemento, de cada ser, no por lo que dicen los libros, sino, como dice la magia, por sus nombres verdaderos.

Este relato cuenta de las formas que toma el cuidado, construir comunidad y las posibilidades de la construcción colectiva, pero también de los procesos de transformación, de lo que perece y su dolor, del conflicto, y en éste, reconocer la potencia que somos, las habilidades que surgen, la posibilidad de vida frente a la muerte, el esfuerzo por tejer relaciones de resistencia ante la devastación.

Transitar distinto la separación, la diferencia entre desear o abonar —como las hojas que al caer del árbol se integran al suelo del bosque, y que junto con hongos desatan la trama subterránea que sostiene y abraza al territorio que se comunica en resguardo de su memoria.

Porque como con las semillas, las pones, las cuidas, pero las sueltas, confías; no sabes si todas van a germinar, pero las entregas al suelo, y en ese transcurso incierto, prevalece el empeño por la posibilidad de vida que otorga diversidad a ese hogar, desde sus propios ritmos, vicisitudes y sorpresas, de donde otras, otros, polinizadores, animales y seres que lo habitan puedan alimentar y alimentarse.

Así las relaciones: las cuidas, las cultivas, puedes estar atenta, atento a su avance, y si no brotan se transforman, tratamos de entender para que sea posible fertilizar la experiencia y continuar el proceso de sembranza.¹ Es el cuidado del todo: soltamos la expectativa pero no la curiosidad.

En esta historia los árboles muestran su veta particular, fieros y entramados, han insistido, percibiendo el paso de los tiempos, animales buscando alimento, insectos llevando trayendo información, reptiles reposando su sangre al sol, gente acarreado objetos, niños, niñas jugando, vehículos abriendo caminos, depredadores acechando, el viento esperando la llegada de la lluvia, y el agua retomando camino.

Los árboles cuidan desde su lugar, en su mirada estoica hay curiosidad. Les es posible atestiguar las conexiones entre

quienes están echando raíces y quienes dejan su lugar, ciclos de vida y muerte. Ellos se dan cuenta hasta del sonido que emite la hormiga en su paso por el sendero ocho kilómetros cerro arriba, conocen de dónde baja el agua que beben sus raíces, saben del aleteo del águila que los sobrevuela, incluso perciben la humedad que guarda el día y sus cambios. Están ahí en esa pausa donde el tiempo como don les es regalado.

El cuidado asimila formas propias en cada entendimiento. Que nos cuiden y cuidar tiene que ver con la reciprocidad en las relaciones, poner atención al territorio, ese fino y estrecho tejido de relaciones entre seres lazado por lo chiquito: vernos, decirnos, contarnos, escucharnos, acompañarnos, hasta saber que tenemos respaldo por el micelio de afectos y apoyo mutuo, donde no hay condición para ser quienes estamos siendo: más bien expande las posibilidades del ser.

Comprender al bosque como ámbito, como ambiente, y comenzar a entender las consecuencias de fragmentar las relaciones. No es encontrar el lugar que nos guste, es permitir su expresión. No sólo es explorar una zona, es implicarnos, poner intenciones, acercarnos, disfrutar e incomodarnos para poder cultivar, dar cuenta de cómo nos transformamos creciendo.

El bosque muestra sólo una parte de sí, lo que ves es lo que florece, pero hay un todo subterráneo que se comunica, el micelio que sobrevive a pesar de... que se conecta y que toma formas muy diferentes a la superficie, donde hongos y raíces juegan un papel crucial, la comunicación del todo en lo profundo, en lo subterráneo.

El proceso de adentrarse es engañoso, la historia dominante actual está empeñada en mostrar lo aparentemente fácil, rápido e instantáneo que son las relaciones y sus procesos de reconocimiento. En realidad lleva toda una vida hacerse. Entender su lenguaje implica práctica que se vuelca como experiencia para saber nombrar lo que acontece, es imposible ensimismarte, dejas de ser tú, para caminar el yo-tú-él-ella-nosotros.

Cada ida a él nos reconocemos un poco más —su textura y su corteza, las copas y la luz que entra a través de ellas, la forma de sus hojas. Una casita entre sus brazos atravesada por las sábanas de luz. Cuántas historias nos pueden contar los árboles. Los tocamos, nos trepamos a ellos, soñamos bajo su sombra extenuante. Nos alivian y sanan, nos descansan. Esta relación nos da sentido de proporcionalidad, enormidad y pequeñez, profundidad y espontaneidad, juego y conexión.

Hay desequilibrios, ese algo externo que se alimenta del corazón del ser y cambia de pronto la organización aparente.

En ese proceso algunos elementos pueden irse, otros se quedan, pero el bosque no deja de ser. El clima cambia, especies se van, otras dejan de estar, pero el bosque no deja de ser, retoma.

¿Cómo plantar lugares para hablar de los conflictos que nos atraviesan? ¿Cómo continuar cuando el dolor y el miedo están cerca? ¿Cómo saber qué vereda tomar frente a un problema? A través de reconocer-nos hacemos sentido, mirar desde la experiencia animal, vegetal, fúngica, desde el tiempo que muestra los ciclos de germinación, florecimiento, escasez o decadencia. Conectar nuestra imaginación al torrente de saberes colectivos, y aprender sobre cómo el bosque y sus seres atraviesan las crisis.

Aprender de la constante resistencia, el caos que es orden en sus propios términos, adaptación y cambio que mantienen, diversidad juntita, apretada y contenida lo que le da su estructura, la humedad que da calor al cuerpo vivo.

Al final, las relaciones son lo que nos mueve y mantiene, la individualidad es una ficción, y lo que nos ocupa en este vivir la vida es un constante proceso de movimiento-cambio-transformación-maduración-muerte.

Aprendemos con los árboles a dar cuenta de ello. Desmenuzar el tiempo con los sentidos y todo el cuerpo, esa delicada conjugación que permite el entendimiento y que contribuye al cuidado para accionar, para resolver o para dejar morir.

Poner atención al ritmo, mirar con el corazón entre las manos, y escuchar: en qué lugar estamos para saber qué hay que cuidar. Ver la vida desde un modo relacional, desde la potencia de la diversidad.

Seguir dando la posibilidad para conocernos, encontrar mejores maneras de tejernos, hasta pensar que ahora no es el momento. Sólo sabemos que tenemos que seguir el camino, buscando maneras de nutrir antes de querer hacer algo. Y aunque sepamos que van a cambiar las cosas, de lo que podríamos tener la seguridad es de querer que todas, todos, todes estemos bien. Si es así, el bosque está bien ■

NOTA:

1. Remembramos la palabra sembranza, ligada a las semillas y a la siembra, tiene que ver con cómo hacer que suceda (proyectos, relaciones), tiene que ver con el proceso de cuidar la planta aunque no germine o florezca. Sembranza en lugar de esperanza. Es una palabra que pone en su centro la acción, y no sólo en la espera.

JUANACATLÁN O EL ARTE COTIDIANO DE LA RESISTENCIA

JAIME TORRES GUILLÉN

A la memoria de Samir Flores Soberanes

En los últimos días, el colonialismo del bienestar ha tomado posición frente al pueblo de Juanacatlán, Jalisco. Este colonialismo no es nuevo. En Jalisco data por lo menos desde 1893, fecha en que se inauguró la planta eléctrica El Salto para fines comerciales y capacidad industrial. Desde entonces se impone control en los territorios donde se decide instalar el negocio industrial mediante un chantaje: el supuesto bienestar para la gente a través de la creación de empleos. En los hechos, esto se traduce en complejos industriales que incitan a la velocidad, al trabajo desgastante y la distancia entre las personas. Se construyen espacialidades al margen de la escala humana: hidroeléctricas, presas, autopistas, aeropuertos y corredores industriales. Todos sus efectos son desastrosos. Las personas enferman, se contamina el aire, el agua y la tierra, se suprime la calle y la cultura popular empobrece. El ruido de la industria, el tráfico y la estandarización de la infraestructura destruye la experiencia sensorial, el sentido del lugar con que la gente se orienta en su tierra.

En el año 2019, el pueblo de Juanacatlán, con sus luchas cotidianas, rechazó este colonialismo y logró detener la construcción de la termoeléctrica La Charrería que pretendía instalarse en su territorio con capital de la empresa Fistera Energy. La amenaza de este megaproyecto está de regreso envuelto ahora en un discurso oculto¹ que articula prácticas y exigencias de poder. Por un lado, Emilia Esther Calleja, directora de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), dice que está en marcha un estudio de factibilidad sobre la construcción de la termoeléctrica en Juanacatlán, pero que no es seguro que se construya. Lo mismo repite la secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Alicia Bárcena. Mientras, el gobernador de Jalisco, Pablo Lemus, cabildea con la secretaria de Energía, Luz Elena González, para solicitarle

apoyo para que las empresas de semiconductores que están instaladas en el estado cuenten con suficiencia energética. Luego, el senador de Morena por Jalisco, Carlos Lomelí Bolaños, anuncia la inversión federal de 571 millones de pesos para la termoeléctrica en Juanacatlán, cuyo objetivo es “el desarrollo y la generación de fuentes de empleo”.²

Este tipo de discurso es parte de la forma de gobernar de los poderosos. Oculta lo que ya se está preparando; por ejemplo, la construcción de una central de ciclo combinado en Jalisco, como parte del Plan de Fortalecimiento y Expansión del Sistema Eléctrico Nacional, al mismo tiempo que se anuncia la inversión federal de 7 mil millones de pesos y la inversión estatal de 2 mil 295 millones de pesos para “sanear” la cuenca de los ríos Lerma y Santiago.³ Con ello vendrán más megaproyectos: plantas de tratamiento, colectores e infraestructura para las industrias. Enrique Alfaro Ramírez, anterior mandatario de Jalisco, invirtió 7 mil 333 millones de pesos para el saneamiento del río Santiago y éste, según se puede constatar, sigue siendo un desastre ecológico.

El colonialismo del bienestar debe ser derrotado no sólo en Juanacatlán, sino en cualquier otro pueblo, territorio o barrio donde las pesadillas de los ricos se quieran materializar a través de la dictadura del planificador y el chantaje empresarial de la generación de empleos. El pueblo de Juanacatlán tiene experiencia en detener este tipo de colonialismo. Es una lucha que aquí denomino el arte cotidiano de la resistencia. Es curioso que las formas cotidianas de resistencia no llaman la atención a la academia ni llenan los titulares de los periódicos.⁴ En buena medida se debe a que no son acciones espectaculares como podrían ser las grandes movilizaciones de masas. Sin embargo, valdría la pena aprender de cada acto creativo de esta resistencia, pues en ella se cultiva la intensidad del compromiso político y el carácter terrestre de la misma, esto es, la conciencia de que la disputa por la tierra es lo que definirá el tipo de espacialidad donde se vivirá. Señalo tres aspectos cotidianos de esta resistencia.

Uno. En Juanacatlán se organizan ante las amenazas y caminan su territorio para conocerlo y reconocerlo. En la historia reciente, lo han hecho por lo menos desde 1988

cuidando sus bosques de roble, encino, tabachín, fresno y otras especies. Han enfrentado la caza furtiva, los incendios y la urbanización.⁵

Dos. Toman nota de cada lugar y de cada agravio, saben quiénes son sus enemigos y toman posición frente a éstos. Reconstruyen su identidad en la práctica⁶ tendiendo puentes entre su pasado indígena coca⁷ y la pluralidad social del presente.

Tres. Custodian la memoria del pueblo a través de su historia y cultura. Con ello defienden la tierra, sus semillas, la vida no humana y sus aguas.

En síntesis, materializan su libertad social en tanto deciden como pueblo cómo quieren vivir: libres de industria, libres de megaproyectos y libres de minería, o sea, libres del colonialismo del bienestar.⁸ Ésta es la base del arte cotidiano de su resistencia porque tienen el deseo de vivir y no necesidad de vivir.

Por eso su resistencia es muy particular. Cuando se oponen con fuerza a las sinrazones del poder, no están apelando a la noción de resistencia jurídica cuya raíz es la ideología liberal,⁹ sino a la resistencia vernácula que niega a quien pretende borrar la cultura de la gente común. La resistencia que se observa en Juanacatlán son luchas cotidianas (caminatas, asambleas, talleres, manifestaciones, actividades culturales, ritos) con las que edifica la conciencia que rechaza la irracionalidad del poder y sus prejuicios destructivos. Es la manera como van acumulando fuerza moral y política.

Con sus prácticas, no demandan la conservación del actual orden político social como si éste fuese justo, democrático y neutral, ilusión de quienes siguen insistiendo en la existencia de tres poderes cuyo equilibrio habría de ser la victoria de la “sociedad civil”. Contrario a esto, apuntalan gobiernos del común, esto es, autoridades responsables con los acuerdos normativos establecidos con las poblaciones.¹⁰ Se equivocan quienes creen que el arte de las luchas cotidianas en Juanacatlán rechaza los procesos democráticos y el respeto a las normas constitucionales. Antes bien abanderan comportamientos creativos para el arraigo de las instituciones democráticas en sus pueblos.¹¹ Su resistencia es contra

Los tejados de Mascota, Jalisco, 2025. Foto: Justine Monter Cid

PASA A LA PÁGINA 11 ►



los poderes destructores de los gobiernos autoritarios de las últimas décadas. Tienen ya una imaginación política cuyo programa de mínimos es incomprensible a burócratas, expertos y mercenarios ambientales.

En sus luchas cotidianas está inscrita la proporción como virtud. Esto es, contra la distancia que produce el espacio vehiculizado de los transportes impiden la pérdida de escala humana y la desconexión local de su territorio, nombran los lugares para luchar por éstos. No lo hacen sólo para asignar, como el dogma del planificador, un símbolo cartográfico al mismo, sino para disputar la manera de percibirlos, concebirllos y vivirlos.

No romantizan los lugares ni el pueblo. No son localistas, aldeanos, contemplativos o nacionalistas. Antes bien se abren a la pluralidad cultural del mundo, pero para comprometerse con el lugar, lo que no significa cerrar éste ante lo nuevo y diverso. Comprometerse con el lugar supone practicar la pluralidad en todas sus dimensiones y no la idealización de la comunidad cohesionada y homogénea. La apertura del lugar es una práctica específica de la resistencia. De ahí la constante reconstrucción de la identidad y el lugar que implica la difícil tarea de recuperar la experiencia y control del territorio sometido al espacio del capital.

Este arte cotidiano de la resistencia permite comprender que el crecimiento industrial condena a la gente a la servidumbre y extingue las posibilidades de la vida buena. No sólo consume la energía disponible de las personas, sino que crea desastres: basureros, contaminación y aglomeración urbana. El pueblo de Juanacatlán sabe que el alto modernismo no mejora la condición humana,¹² por lo que la opción para revertir el colonialismo del bienestar es acrecentar el respeto por las diferentes formas de vivir e impedir el imperativo empresarial del futuro. Frente a la megalomanía de los poderosos, piensan en lo pequeño, reversible y con opciones de intervenir.

Ninguna resistencia es fácil ni lograda. En todas se batalla con tensiones y contradicciones. Aun con ello, generalizar un aprendizaje de una resistencia cotidiana como la del pueblo de Juanacatlán no sólo nos mantendría, cual centinelas al alba, alertas en nuestras tierras, también nos haría conscientes de su urgente liberación ■

NOTAS:

1. James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia* (ERA: México, 2000), 21.
2. <https://labcsa.org/2025/02/11/lomeli-opina-que-juanacatlan-debe-apoyar-termoelectrica/>
3. <https://www.jornada.com.mx/noticia/2025/02/12/estados/preven-7-mil-millones-en-este-sexenio-para-sanear-los-rios-lerma-y-santiago-2442>
4. James C. Scott, *Weapons of the Weak. everyday forms of peasant resistance* (Yale University Press: New Haven and London, 1985), 36.
5. Audiovisual "El Roble A. C. en defensa del bosque de Juanacatlán", disponible en: <https://youtu.be/-zblf-POu1Q>
6. Audiovisual "Rito de San Isidro, Juanacatlán", disponible en: <https://youtu.be/wVb8eU9QuZk>
7. Audiovisual "La cultura indígena de Xonacatlan", disponible en: <https://youtu.be/9eXr19TsVqE>
8. Lunes 10 de febrero de 2025, manifestación en Juanacatlán contra de la reactivación del megaproyecto de la termoeléctrica "La Charrería", disponible en: <https://fb.watch/xPcqi-uFNw/>
9. Como la versión de Ermanno Vitale. *Defenderse del poder. Por una resistencia constitucional* (Madrid: Trotta, 2022), 25.
10. Por ejemplo, el Programa de Ordenamiento Ecológico Local del Municipio de Juanacatlán, Jalisco aprobado el 18 de julio de 2022 cuyo Comité de Ordenamiento Ecológico estuvo representados por habitantes organizados del pueblo. Consúltese: https://juanacatlan.gob.mx/transparencia_docs/articulo_8/3/G/POEL_Juanacatlan_vf_11_08_2022_MARUFOM-JAZJ-VSS-SMD.pdf
11. Véase la asamblea popular del domingo 23 de febrero de 2025. Disponible en: https://www.facebook.com/unsaltodevida/videos/1242860130551522?locale=es_LA
12. James C. Scott, *Lo que ve el Estado. Cómo ciertos esquemas para mejorar la condición humana han fracasado* (FCE: México, 2021).



Mascota, Jalisco, 2025. Foto: Justine Monter Cid

¿QUÉ ESTAMOS BUSCANDO?

ELIZABETH BRUNETE

Por la mañana, las nubes habían tocado el suelo y estaban sobre las casas impidiendo que el poco calor se esfumara de ellas, pasaban las horas y el viento frío lentamente se levantaba para llevarse las nubes a su sitio. Las mismas que se fueron alargando en el cielo hasta parecer infinitas, llegaban de un extremo a otro sin tocarse.

Salí un poco de la casa, pues el aire ahora era más cálido que adentro y aun con la lumbre en el suelo y los troncos ardiendo la casa no quería conservar nada de calor.

La fuerza del viento me hizo quitar mi largo cabello de la cara. Luego a lo lejos las vi volar, eran aquellas garzas que se posaban en las copas de los árboles, que según cuentan traían abundancia en sus alas, pues si alguna vez se acercaban a un árbol de tu casa para dormir, las personas apostaban a que te llenarías de bendiciones. Y yo sólo un par de veces las había visto moverse por el cielo tan cerca. Sus alas se extendían por el cielo y la parvada se seguía hasta conseguir movimientos uniformes.

Cuando apagaron el vuelo, estaban a unos cien metros de mi casa. Pero no estuvieron todo el tiempo, pronto emprendieron el vuelo hasta que dejaron de ser visibles. Sólo me quedé en silencio pensando qué significaría eso, pues, ¿cómo iba yo a saber a dónde iban?

Ya cuando los grillos se escuchaban cerca de la casa, mi madre me pidió ayudarla a limpiar el maíz para poner el nixcomel. Había en medio de la pequeña cocina de madera dos costales de mazorca, y un chiquihuite grande. Tomé un banco y me senté cerca de ella para poder quitarle el totomoxtle a las mazorcas. El humo que salía de la lumbre apenas me dejaba ver a mi madre, pues acostumbraba dejar un montón de varas encima de las brasas para que humeara en lo que hacíamos algo más.

Al terminar me apuré a sacudirme los pelitos de las hojas, porque luego la comeción parecía no tener final. Con mi madre escogimos el maíz y sólo le ayude a poner la cubeta sobre el fuego para luego sentarme. Me gustaba ver la lumbre, ver cómo salían las líneas de humo de los troncos a medio arder, eso me hacía pensar en que todos podíamos ser un tronco ardiendo en la vida, se avivaba con un movimiento y parecía ser poderoso, pero luego se apagaba...

Por un momento me quedé en silencio, hasta que me atreví a preguntarle a mi madre sobre las garzas, me pareció ver que lo pensaba, pero luego con simpleza me dijo que tampoco sabía, que tal vez se iban a un lugar que ni siquiera era cerca de aquí ■

MARÍA ELIZABETH SANDOVAL BRUNETE es originaria de la localidad de Tepeixco, Zacatlán, Puebla.



Nuevo zapatista en las montañas del sureste mexicano, Chiapas, 2025. Foto: Mario Olarte

INDIGENISMO, LUCHAS Y CAMINOS EN LA MONTAÑA DE GUERRERO

JAIME GARCÍA LEYVA

El analfabetismo en los indios es de los más altos, sin que en años anteriores se hayan preocupado por hacer variar estas personas y sus condiciones; y lo que es peor, ello ha creado una actitud de franco resentimiento de parte de los naturales en contra de la población mestiza y blanca y elementos oficiales, a los que no se cree nada, mirándolos con recelo y a la inversa éstos. No pocos prejuiciados tienen el concepto de que los nahuas son flojos, tontos e irredentos y por lo mismo, los menosprecian, los explotan y humillan desembocando todo en situación negativa y grosera. [...] se tiene la desagradable sensación de hallarse en un país extraño y absurdo en donde poco se sabe de nuestra última revolución social ya que no solamente hay pobreza e ignorancia, sino aspectos coloniales y hasta prehispánicos que llenan de angustia.

ALFONSO FABILA

En 1954 Alfonso Fabila y César Tejeda realizaron un reconocimiento etnográfico en los distritos de Álvarez, Morelos y Zaragoza, correspondiente a los municipios de Chilapa, Tlapa y Huamuxtitlán, Guerrero. El resultado fueron los dos volúmenes de *Problemas de los indios, Nahuas,*

Mixtecos, Tlapanecos de la Sierra Madre del Sur del Estado de Guerrero (exploración socioeconómica), un estudio clave para entender la situación social regional de la época.

Fabila recibió la invitación del gobernador Darío L. Armenta, quien solicitó al Instituto Nacional Indigenista (INI) un estudio para la creación de un Centro Coordinador Indigenista (CCI) en la entidad. Fabila aceptó la encomienda. En Chilpancingo estableció comunicación con Alejandro W. Paucic, quien le apoyó en la logística. El objetivo del estudio era realizar un diagnóstico para impulsar acciones indigenistas y "planear el mejoramiento de los indígenas nahuas, mixtecos y tlapanecos de la Sierra Madre del Sur del Estado de Guerrero" (Fabila, 1995: VII). El trabajo de observación y sistematización de datos lo realizó durante varios meses de estancia en la región y recorridos a pie y en caballo. Sus reflexiones y escritos retratan la crueldad y el drama social de los indígenas. Describe un panorama triste.

El documento es acompañado de datos estadísticos, fotografías, mapas, reflexiones y propuestas de desarrollo. Es un texto pionero de la antropología y las etnografías realizadas en la región, la problemática social y aspectos culturales de los pueblos indígenas. Las fotografías resaltan paisajes de casas de adobe, teja, zacate y cañuela. Se observa a los indígenas con ropas o harapos de manta, portando sombreros de palma, calzones de manta, descalzos o con huaraches, cargando morrales, leña, ayates o bultos de maíz en el campo. Las mujeres vistiendo huipiles, con rebozos; acarreado agua de los pozos y ciénegas, cuidando a sus hijos o acompañando a sus esposos en los maizales y faenas agrícolas. Las imágenes retratan a hombres y mujeres en sus casas precarias. Caminando en calles de cabeceras municipales, cruzando barrancas, en caminos

de herradura o veredas boscosas. Indígenas con rostros serios, melancólicos, extraños, sorprendidos o indiferentes a la cámara fotográfica. Más que un registro etnográfico es un retrato de la miseria y el drama social en el sur de México y, en palabras de Alfonso Fabila, similar a la época colonial. Los términos utilizados por los mestizos para referirse al indio o montañero tenían, y aún tienen, connotaciones de menosprecio.

Con las políticas indigenistas de la década de 1960, arribaron a La Montaña los proyectos sociales de intervención a las comunidades y pueblos indígenas. La construcción de obras sociales como el CCI, la carretera que une a Tlapa con otras cabeceras municipales; la creación de escuelas primarias y secundarias, entre otras acciones. Gradualmente se creó una burocracia de mestizos e indígenas que inciden en la región.

El proyecto estratégico que impulsó el INI mediante los CCI en coordinación con la SEP fue el Servicio Nacional de los Promotores Culturales Bilingües para formar a quienes serían los intermediarios, los agentes del cambio y artífices de la transformación sociocultural en las comunidades indígenas. El programa fue creado por la SEP en 1964, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Los objetivos del programa eran la alfabetización en la lengua materna y la castellanización con nativos indígenas. El proyecto se aplicó en regiones indígenas con alta marginación social y escasos servicios. Fue una acción de la política educativa indigenista, pero los obstáculos a que se enfrentaron los ejecutores del proyecto fueron demasiados debido a la falta de infraestructura en las regiones donde se impulsó.

El diagnóstico realizado por Fabila y Maurilio Muñoz fueron argumentos utilizados para impulsar la educación. Ambos indicaron las dificultades de ser maestro en la región y los problemas para impulsar la castellanización. Muchos mentores tenían limitaciones al no poder comunicarse con una población indígena con elevado monolingüismo. Fabila señaló, como ejemplo, que en Alcozauca “los niños le tenían miedo al maestro, porque no habla mixteco”. Desde la década de 1950 Anselmo Marino Flores señalaba que más del 90 por ciento de la población de Metlatónoc era analfabeta (Obregón, 1997). La situación por la que pasaban los indígenas que arribaban a la ciudad de Tlapa para estudiar era de dificultades. Eran objeto de burla, discriminación, rechazo, menosprecio a su vestimenta y padecían el racismo de la sociedad mestiza. Los maestros amonestaban con regaños y descalificaciones a los niños indígenas. No les permitían hablar su lengua o eran objeto de violencia verbal y física.

El programa de formación de promotores culturales bilingües inició el 1 de agosto de 1964. Tuvo una duración de dos meses. Las asignaturas impartidas fueron: Técnicas de castellanización y alfabetización, Organización escolar, Cantos y coros escolares, Elementos de lenguaje, Técnicas audiovisuales, Juegos organizados, Higiene y salubridad rural, Prácticas agropecuarias, Civismo, Educación física aplicada a la escuela y al medio rural. También se les enseñó a elaborar carteles y utilizar franelógrafo. Los cursos fueron rigurosos y se complementaron con conferencias de los coordinadores del CCI, profesores y promotores de otros centros del país. Se les capacitó bajo los postulados del indigenismo para fungir como agentes de cambio social, asumir tareas y compromisos en las comunidades.

En noviembre de 1964 se terminaron de construir las instalaciones del CCI de Tlapa. Para inaugurar las obras acudieron autoridades federales, estatales y locales. El día 24 fue inaugurado el edificio del CCI Tlapa por el presidente Adolfo López Mateos, el director nacional del INI Alfonso Caso y el subdirector Gonzalo Aguirre Beltrán. El indigenismo como política oficial y su versión educativa tuvo efectos distintos entre la población. Las acciones indigenistas, bajo el enfoque de la castellanización, provocaron cambios y transformaciones en los sujetos que recibían instrucción educativa. Les permitió el acceso a ciertos conocimientos, la posibilidad de un ascenso social y un mayor posicionamiento profesional e incidencia en sus lugares de origen.

La educación indigenista tuvo características de una marcada violencia física y simbólica que promocionaba el desapego a la lengua y cultura indígena. Los primeros promotores actuaban como castellanizadores promoviendo el olvido de la lengua y las prácticas comunitarias. Eran, como después lo catalogaron algunos, “etnocidas” de su propia cultura y fueron sujetos a una crítica dura en lustros posteriores. Aunque los promotores indígenas contaban con poco reconocimiento dentro de la jerarquía del instituto, tenían una presencia importante dentro de sus comunidades debido a su papel como gestores entre el INI y la comunidad. Los promotores empezaron a tener una mayor presencia política, educativa y a incidir en las luchas regionales.

De este actor colectivo surgió uno de los primeros movimientos de lucha por sus derechos. El 1 de enero de 1965 inició una lucha por sus pagos que cimbró a la sociedad regional y obligó a las autoridades del INI a ceder a las demandas. La lucha emprendida se dio en el contexto del combate militar antiguerrillero del Estado mexicano en diversas partes del país, particularmente en la Sierra de Guerrero, la Costa Chica y la Costa Grande contra la guerrilla de Lucio Cabañas. El ejército inició planes de contrainsurgencia en La Montaña. Para el Estado los maestros bilingües e indígenas eran (son) proclives a la insurgencia, por eso los “Lapa”, los verdes, recorren desde los sesenta y setenta los senderos de La Montaña.

La etapa de 1967 a 1970 es de organización y consolidación de un equipo de trabajo. Antes ya había un núcleo dirigente regional que postulaba cambios sociales desde el magisterio y promovía la articulación con los promotores bilingües. De 1974 a 1975 los promotores pugnan porque ya no les manden supervisores de fuera y exigen que sean nombrados por las bases. Entonces se proponen conquistar las direcciones regionales y las supervisiones a través de movilizaciones. En 1974 inician un movimiento por la reubicación de acuerdo con los criterios lingüísticos y a la lengua de cada promotor.

En La Montaña los promotores bilingües luchaban por demandas educativas y laborales. También los maestros afiliados al Movimiento Revolucionario del Magisterio (MRM) promovían al Partido Comunista Mexicano. La represión cobró víctimas como el profesor Joaquín Sánchez Pineda, entre otros que fueron desaparecidos. De La Montaña surgen varios maestros que conocieron las experiencias organizativas de otras partes del país y participaron como delegados, elegidos por la base, en la creación de la combativa Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación en 1979, en Chiapas. En otro sentido caminan experiencias impulsadas por los “comunistas” y maestros bilingües que disputaban los espacios a caciques regionales y grupos de poder local aliados del PRI. La disidencia magisterial sufre los embates, la represión y desapariciones, las maestras el acoso sexual y hostigamientos laborales.

De 1980 a 1990 se constituyeron organizaciones con distintos perfiles abanderando demandas por el territorio. Es la década en que los pueblos indígenas se articulan en red y con una organización amplia, independiente y fuerte que los cohesionan en sus luchas. Los indígenas tienen una mayor participación en los procesos políticos y mediante acciones directas realizan tomas de tierra y de instituciones oficiales. La colonia popular Emiliano Zapata, en Tlapa, es un ejemplo de estudiantes egresados de la UAGro y activistas independientes con los postulados del proyecto universidad-pueblo. Estos se alían con indígenas e impulsan la primera toma de tierras en la región. El suceso marca el inicio de las

organizaciones independientes que en próximas décadas convergen con los postulados por la autonomía, la seguridad y la justicia comunitaria.

En 1980 el PCM gana las elecciones en el municipio Ná Savi de Alcozauca y siembra esperanzas, organización y gradualmente esas experiencias se repiten en Malinaltepec, Xochihuetlán y otros municipios bajo las banderas del PRD. De las luchas encabezadas por los maestros del Movimiento Revolucionario del Magisterio, los maestros bilingües, el Partido Comunista Mexicano, el PSUM, las organizaciones sociales y los pueblos indígenas fue derivando en las luchas electorales y tribalismo político.

De 1990 al 2000 se ve emerger a una disidencia política expresada en la lucha por espacios de representación municipal y electoral. La represión es constante. Surgen organizaciones independientes como la Unión de Obreros y Campesinos Emiliano Zapata, la Unión de Comunidades Indígenas de La Montaña, el Frente de Organizaciones Democráticas de La Montaña, que fueron consideradas por el estado como “duras y radicales”, aunque surgieron de asambleas, con un fuerte trabajo de base comunitaria y la acción directa como forma de exigencia de soluciones. En la década convergen en la lucha de oposición las propuestas autonómicas, la defensa de los derechos humanos con organismos como Tlachinollan y las opciones por el sistema comunitario de seguridad como la Policía Comunitaria.

La campaña continental en oposición a la celebración del V centenario de la colonización de Abya Yala unió a diversos pueblos y organizaciones indígenas. El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular emerge y articula demandas por la autonomía, el etnodesarrollo, el territorio, la oposición a los megaproyectos y la minería. Los dirigentes indígenas plantean postulados desde la reflexión y el pensamiento comunitario; conceptos, ideas que vienen de la profunda memoria y resistencia afloran. El “nunca más un México sin nosotros” es un clamor que germina desde las montañas del sur. El gobierno estatal y federal reprime. La lucha sigue.

El parteaguas es 1994. La insurrección indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) tiene ecos en La Montaña y todo Guerrero. En un primer sentido las organizaciones y pueblos indígenas se identifican con las demandas; se solidarizan y apoyan desde el ámbito civil a los insurrectos; en un segundo plano los convoca a reflexionar, a cuestionar de manera crítica y autocrítica las políticas gubernamentales, asistencialistas y el paternalismo oficial. Muchas poblaciones y dirigentes realizan consultas y debates internos. Otros se lanzan a la Convención Nacional Democrática en agosto de 1994, en Chiapas. La militarización de La Montaña ocurre pronto. Las organizaciones son golpeadas y acusadas de vínculos con grupos armados. Tlachinollan documenta desapariciones, secuestros a campesinos, maestros, dirigentes o personas que son acusadas e inculpasadas bajo tortura por los órganos de seguridad, a declararse subversivos o guerrilleros. La represión diezma a las organizaciones e inhibe la lucha. El surgimiento del Ejército Popular Revolucionario, en 1996, pone en la mira a los disidentes. Maestros bilingües, organizaciones sociales, mujeres, policía comunitaria, comisarios, estudiantes..., todo aquel que se manifiesta o cuestiona a las autoridades es, en la lógica del aparato del Estado, proclive a la insurrección.

La lucha que durante décadas han mantenido los pueblos indígenas de La Montaña, ante los embates de represión, ha derivado en las opciones por la democracia electoral y bajo postulados de partidos políticos. Del unipartidismo al multipartidismo se han generado nuevos procesos etnopolíticos que han dividido a pueblos. Otras opciones van hacia la educación propia, el etnodesarrollo, los derechos humanos, la defensa del territorio, la participación de las mujeres en órganos de poder comunitario, la oposición a las mineras. De 2000 en adelante se sigue escribiendo la historia y abriendo caminos ■



Aquí estamos, La Garrucha, Chiapas, 2025. Foto: Mario Olarte

POR LAS LADERAS DE TUMBALÁ

PRIMERA DE DOS PARTES

LA TIERRA CH'OL EN LOS ORÍGENES DE LA POETA JUANA KAREN PEÑATE

ALEJANDRO ALDANA SELLSCHOPP

Sus ancestros se llamaban a sí mismos wiñik. Aún hoy las voces de los abuelos surcan el viento de las montañas y valles, ecos que reverberan desde los altos peñascos hasta confundirse con el murmullo fresco de las aguas del río Tulijá y las frondosas raíces de los árboles de la selva tropical. Aquellos ancianos se reconocían como *hombres verdaderos*, muchos eran los reflejos en los que veían sus rostros, en ocasiones se identificaban como *xty'ñoñbäla*, *xch'olombäla*; mientras observaban en los vados de los arroyos un haz de cantos antiguos: "nosotros somos los que hablamos la palabra, nosotros somos los hombres verdaderos". Andando el tiempo los mestizos los llamaron *milperos*, pues nadie más que ellos eran los trabajadores de la tierra, los que producían el sagrado maíz.

Los ch'oles descifraban su larga historia en las hojas de los árboles, y de la simiente de aquel oráculo florecieron las palabras para nombrar a sus vecinos. Como dice José Alejos, a los pobladores de Tumbalá los llamaban *Xk'ukwits*, habitantes del Cerro del Quetzal; más allá, en la zona baja estaban los *Ajlumob*, Señores de la Tierra, que vivían en el poblado de Tila; a los del ejido El Limar, se les conocía como *Otulob*; a los *tsetales* de Petalcingo, *K'ajol*; a los *tsetales* de Yajalón, *Xk'op*, Los de Otra Lengua. A los *tsotsiles* de Los Altos los denominaban *xtsuts*, Los Peludos, en referencia a la ropa confeccionada en lana de borregos. Un nombre especial es el que daban a los extraños, a los otros: los *kaxlanes*. La relación con los mestizos es sin duda la más del pueblo ch'ol a través de su historia.

En los confines del tiempo la cultura ch'ol tuvo su esplendor. En el siglo VII d.C. poblaron las costas del Golfo de México, algunas zonas del río Copilco en Tabasco hasta llegar al río Ulúa en Honduras. Arribaron al mar Caribe y al lago Izabal, a la península de Yucatán y al sur del Petén en Guatemala. Ante los constantes ataques del grupo maya Itzá, tuvieron que refugiarse en la Selva Lacandona septentrional.

En el siglo X d.C. los años de esplendor habían terminado, decayeron las grandes ciudades: Palenque, Bonampak, Toniná y Yaxchilán. Cuando los españoles llegaron a la zona se encontraron que las ciudades y su trajín se habían convertido en pequeños caseríos dispersos.

Los ch'oles contaban con nostalgia y tristeza sobre los años en que fueron gobernados por grandes sacerdotes y guerreros; murmuraban entre sí, recordando el suntuoso templo edificado a las orillas del río Chacamax. De pronto, imágenes terribles venían a sus mentes: el avance de las huestes españolas venidas desde Jovel, destruyéndolo todo a su paso, quemando chozas, azotando a hombres y mujeres, levantando las ensangrentadas espadas, disparando sus trabucos y arcabuces. Regresaban los recuerdos como un río de sangre, fluían los gritos de terror, el llanto brotaba entre la milpa trasegada; aún se podía escuchar el eco de los pasos dándose a la fuga, alborotando la algarabía de cotorras y guacamayas; ahí avanzaba Francisco Gil Zapata hecho un demonio encolerizado, lenguas de fuego salían de las cuencas de sus ojos, sus brazos se enroscaban en los troncos de las ceibas, sus garras arrancaban de cuajo los cabellos de mujeres y niños; el demonio escupía desolación y muerte, quemando los jacales y chozas poblando de sombras las veredas de la



Ardillas voladoras, Zinacantán, Chiapas, 2025. Foto: Mario Olarte

selva. Gil Zapata desataba a sus perros hambrientos, las bestias saltaban para descuartizar mujeres y ancianos, en el centro de los poblados se quemaron vivos a los caciques, menciaron la luz del día con el escupitajo verdoso, se secaron las raíces de los ríos, los quetzales volaron despavoridos hasta confundirse con la noche. Al terminar la sangría, los hombres de Gil Zapata encadenaron a los sobrevivientes para venderlos como esclavos en Campeche y Veracruz.

Durante la Colonia los españoles emprendieron varias campañas militares con el objeto de someter a los ch'oles. A este periodo de vejaciones y violencia se le denominó "las guerras del Ch'ol", que duró la friolera de dos siglos. Muchos pueblos desaparecieron, otros fueron exterminados o reubicados.

T tiempo después llegaría a Chiapas fray Pedro Lorenzo de la Nada, un misionero dominico del convento de San Esteban en Salamanca, que había nacido en 1535 en

el pequeño pueblo de Alloza. Fray Pedro zarpó de Sevilla acompañado de fray Domingo de Ascona. A inicios de 1560 la nave atracó en el puerto de Caballos, para posteriormente dirigirse a Santiago de los Caballeros, Guatemala.

Fray Pedro pasó algunas semanas en el convento de Santo Domingo, la encomienda que traía desde España era trasladarse al convento de Ciudad Real en Chiapa, para realizar labores de evangelización. El viaje fue muy accidentado, los caminos eran malísimos, en ocasiones las bestias cansadas se negaban a seguir la travesía. Ahora fray Pedro iba acompañado de fray Tomás de la Torre, quien había recibido el nombramiento de prior, que debería cumplir en Ciudad Real.

Los religiosos avanzaron por el lago Atitlán, soportando los climas agrestes, los calores húmedos de las montañas de El Quiché. Las nubes de mosquitos y demás alimañas los mantenían alertas, cruzaron Los Chuchumatanes a ratos andando a pie, a ratos montando las mulas; finalmente lograron descender hacia el valle del río Chiapa. Por momentos los hombres caminan por veredas de fango rojizo, la cabalgadura

resbalaba sin control, subían por serpenteantes caminos llenos de piedras, avanzaron hacia Los Llanos de Comitán, ni la fatiga, ni el hambre, ni la sed los detuvieron. En un claro del bosque de altos pinos dibujaron con la mano derecha una cruz en el horizonte y finalmente llegan a Los Altos de Chiapas.

Fray Pedro Lorenzo de la Nada se dedicó a aprender las lenguas de los indios de Chiapa, pronto dominó el tseltal y el tsotsil, realizó visitas pastorales a los pueblos de Los Altos, Los Llanos y Los Zendaes. Al paso de los días y los meses conoció las costumbres, los ritos y fiestas de los indígenas; ahora bautizaba y evangelizaba en el pueblo de Chilón, y pronto se dirigió a Ocot, el hacinamiento tseltal más alejado, que colindaba con los pueblos ch'oles de Tila y Tumbalá. Fray Pedro, con su mirada profundamente humanista se ganó la confianza de los indios, aprendió sus lenguas, recorrió los caseríos más intrincados en la selva.

No tardó en confrontarse con sus hermanos dominicos debido a la violencia utilizada para someter a los indígenas. Él que había sido formado en San Esteban, considerado el centro intelectual más importante de España, donde recibió una educación humanista de los insignes Francisco de Victoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Juan de la Peña y Bartolomé de las Casas. Fray Pedro insistía que la única manera de controlar a los indígenas era mediante la predicación del evangelio como método pacífico. Los habitantes de Ciudad Real y algunos religiosos comenzaron a ver a fray Pedro como un loco, un desorientado que les recordaba a fray Bartolomé de las Casas, a quien expulsaron de la ciudad mediante amenazas de muerte.

Una mañana, sin avisar a sus superiores, emprendió un peligroso viaje al corazón de la Selva Lacandona; semanas antes había logrado convertir a un natural de Pochutla, situación que lo llenó de esperanza. Fray Pedro acompañado de un grupo de diez indios llegó a la selva, entabló conversación con el cacique Chanaghoal, quien a pesar de su empecinada reticencia finalmente aceptó salir de la selva acompañado de su gente, para asentarse en el pueblo de Ocosingo.

El éxito le permitió obtener permiso de sus superiores para intentar nuevos asentamientos. Tras largas caminatas por las veredas y ríos de la selva, fray Pedro logró reducir al pueblo de Bachajón, integrado por tseltales que vivían en las montañas del norte de Ocosingo; después trasladó el caserío de Ocot hacia dos leguas más al norte, fundando Yaxalum; los ch'oles se dejaron persuadir por los argumentos pacifistas de fray Pedro y salieron de la selva para ubicarse en los pueblos de Tila y Tumbalá.

Tumbalá, el municipio del norte de Chiapas en el que nació Juana Karen Peñate, se fundó hacia 1559. Hoy en día el nombre de fray Pedro Lorenzo de la Nada dice poco a los más jóvenes; el pueblo es un caserío de láminas oxidadas y casas de madera. Debido a la altura (1,500 msnm) el clima es templado, un aire fresco se siente durante el día, por la tarde la niebla se hace espesa. Para llegar a la cabecera municipal se deben tomar camionetas de redilas, que en la mayoría de las veces viajan repletas de pasajeros, bultos de maíz o café. También se puede abordar un taxi colectivo que de manera temeraria avanza por los intrincados caminos. Tumbalá se sitúa entre los municipios de Yajalón, Salto de Agua y Palenque. Desde los años treinta del siglo pasado los finqueros y comerciantes de café manifestaron la necesidad de contar con carreteras en buen estado, cosa que jamás se ha logrado.

El caserío es apacible, el viento fresco sopla desde el amanecer, pueden verse algunas tiendas de ropa que los comerciantes traen desde La Mesilla, otras exhiben la mercancía en aparadores de tiempos mejores, se observan aperos para labranza, productos de papelería, sacos de maíz y café, básculas enormes de hierro oxidado, los anuncios de refrescos y papitas tapizan paredes de madera y concreto, los perros aprovechan los rayos de sol para tenderse en medio de las calles, algunas gallinas se empecinan en rascar las veredas de tierra y piedras sueltas, más allá cuatro cerdos deambulan entre los matorrales, de una calle secundaria surge la estruendosa música ranchera de una cantina, los gritos de los taxistas anunciando la próxima salida a Yajalón se mezclan con los gritos de los niños de la escuela primaria Belisario Domínguez, que está frente al imponente templo de San



Lo cotidiano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2025. Foto: Mario Olarte

Miguel Arcángel, construido en 1567. A unos pasos se encuentra en un pequeñísimo parque adornado con crisantemos y tulipanes a un costado la presidencia municipal, hecha en madera, presume su arquitectura holandesa, el edificio muestra el trajín de hombres y mujeres ch'oles por los pasillos, la mayoría caminaron desde sus comunidades durante toda la madrugada.

En ese ir y venir podemos ver a Juana Karen Peñate llevando de una dependencia gubernamental a otra algún documento donde solicita el pasaje para un grupo de seis bailarines, o la alimentación para los músicos tradicionales, o pidiendo que le aclaren por qué no han pagado el recibo de luz. Juana Karen es desde hace 22 años directora de la Casa de la Cultura.

Nació en la comunidad Emiliano Zapata, que en el pasado se llamó "ranchería san Felipe", los habitantes de estas tierras lucharon con tenacidad contra las fincas cafetaleras y las disposiciones de la reforma agraria.

Doña Bárbara Montejo Pérez, madre de Juana, siempre recordaría aquel 13 de noviembre de 1977, solía contar que ya en la madrugada comenzó a sentir las contracciones, afuera del jacal se escuchó el rugido de un bolom (jaguar). Después de un momento de tensión, comenzaron a escucharse los cantos de miles de grillos y ranas, un viento frío azotaba los árboles, en ese momento entró don Pablo Peñate Torres acompañado de una mujer muy anciana, doña Antonia Velásquez, la partera del ejido. Don Pablo alimentó el fuego del fogón con un trozo de leña seca, mientras doña Bárbara luchaba por dar a luz a su bebé. La partera trabajó cinco horas, el sudor resbalaba por su rostro moreno, las sombras de las dos mujeres se alargaban en las paredes de tablas. Don Pablo volvió la mirada para ver a sus otros hijos: dos varones y cinco niñas. Los chicos se ocultaban entre las pobres cobijas, a la vez que observaban un ritual que apenas alcanzaban a entender los más grandes. Afuera volvió a oírse el rugido del bolom, al instante se escuchó el llanto de la recién nacida.

Tener a tantos hermanos rondando cerca era una oportunidad para divertirse. Sin embargo, Juana era distinta, le gustaba hablar de los pájaros y la luna, de ríos y mares; algunos tíos le habían platicado que más allá de las montañas estaban las cascadas de Agua Azul, "las más hermosas del mundo", y ella quería conocerlas. Deseaba volar como las mariposas, tener la fuerza y la sagacidad del bolom. La pequeña tomaba los libros escolares de sus hermanos y se perdía imaginando qué había dentro de los dibujos.

Emiliano Zapata contaba únicamente con una escuela multigrado, no había luz eléctrica y las calles eran pequeñas veredas de piedra. No existía una carretera que los comunicara con la cabecera municipal. Sin embargo, Juana Karen vivía contenta siguiendo las enseñanzas de sus abuelos y de su madre. Ella se encargó de enseñarle a hablar ch'ol, la niña estaba ávida por aprender. En algunas noches de luna llena doña Bárbara contaba a sus hijos las leyendas que sus propios padres le habían relatado, les hablaba del Xñek (Negro), un hombrón de piel negra y rostro horrible que solía aparecerse en las veredas a altas horas de la noche; el esperpento aquel gustaba de robarse a las muchachas para comérselas. Contaba las espeluznantes historias del Sombrerón, un enano que se vestía de charro, tocado con un enorme sombrero, el hombrerito montaba los caballos y mulas y las dejaba bien trenzadas de crin y colas. La imaginación de Juana Karen comenzó a poblarse de estos personajes, aún ahora por las noches de luna llena cree escuchar la voz de doña Bárbara contándole las maldades del Xwuluk'Ok (El de Pies al Revés), una criatura parecida a un hombre, pero que tiene los pies al revés, se esconde en el bosque y suele confundir o perder a los caminantes. Aquellas historias fascinaban a la niña, quien disfrutaba vivir en una comunidad tan pequeña, jugaba con sus hermanos, ayudaba a su mamá en algunos quehaceres, acompañaba a su papá a la milpa, le encantaban las celebraciones dedicadas a La Tierra, donde tocaban los músicos tradicionales, mientras los mayordomos y los capitanes organizaban la fiesta.

Asistió algunos días al kínder, pero el maestro era un mestizo que vivía encolerizado. Recibió regaños y castigos. Dice Juana Karen que quizá sus orejas grandes se deben a las veces que el maestro le jalaba las orejas porque las autoridades educativas lo habían mandado a un lugar tan apartado del mundo. El profesor vivía en una pequeña choza que los pobladores le habían construido, se emborrachaba con regularidad, por las noches se le oía gritar palabras ininteligibles, en el aula se comportaba como una fiera herida, gritaba, se dormía sobre la mesa que hacía de escritorio, se desesperaba al escuchar a los niños y niñas hablarle en ch'ol, ya que él no lo hablaba, "háblenme en cristiano, en el lenguaje de dios, no en ese dialecto del demonio". Juana Karen quedó tan impresionada de aquel arrebato de violencia, que no quiso regresar nunca más al kínder ■

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

José Alejos, *Ch'ol / Kaxlan (Identidades étnicas y conflicto agrario del norte de Chiapas, 1919-1940)*, México, UNAM, 1999.

Jean De Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada (Misionero de Chiapas y Tabasco)*, México, FCE, CIESAS, 2010.



Un regalo más, Zinacantán, Chiapas, 2025. Foto: Mario Olarte

LA MUSARAÑA Y OTROS POEMAS

Rafael Torres Sánchez

MÁS FIRME SOY EN QUERERTE

*que las horas del reló:
el reló muda las horas
pero mi firmeza no.*

(Anónimo, Siglo XVII)

La adolescente que compra colchones y refrigeradores no las enlista al oírse su voz inconfundible rodando por las calles a bordo de vetustos armatostes. ¿Qué podría hacer con ellas aparte de estorbar las existencias de estufas y tambores, microondas y algo de fierro viejo bueno para soporte del futuro inmediato, recortable en virtud de las declaraciones patrimoniales rebajadas que multiplican los agujeros de la red

heredada sexenalmente? Inservibles disculpas; ni siquiera reportan inocuos agradecimientos o inclinaciones de cabeza neutrales sin índice en el ala del sombrero, inexistente como la posibilidad de hacer con ellas ganzúas para extraer las ideas trucadas por balones de la caja en que yacen. Desdénalo si quieres, o confúndelo: es Amor quien exprime los limones en los ojos y esgrime el estilete de la duda, insoportable a la resignación.

LECHO DEL FAKIR

Es un decir: al final del día los desacuerdos pausan el comercio y la almohada se abraza a los retorcimientos.

Los nudillos en la puerta, los gritos estentóreos del timbre se van espaciando, aun los propios teléfonos.

Timbre viejo es aquél, no de los nuevos, redondo y tonsurado por un botón dósos de hotel de barrio.

Quien ha visto pulsarlo en parques mostradores de libreta y florero, sabe del singular combate que

libran a altas horas de la noche el último peldaño y la tribulación del equipaje impar que trae el abandono.

Cuanto al televisor que mira el encargado, apenas cura del repiqueteo sorpresivo que desentume al gato.

Registro y llave parcos, sin sello ni llavero, alfombra deslucida y en el cuarto, modesto, la cama de clavos.

LA MUSARAÑA

¿Cómo daría conmigo?
Entró aprovechando el
favor de la ventana y,
aleteando, se encaramó
en lo alto de una viga,
poniéndose a tocar su
flauta traversa, solista
de una orquesta que
su imaginación dota,
y no se quiere ir, como
si estar así le reportara
no sé qué dividendos.
Lo único que hace,
además de pulsar los
hoyos con sus dedos
de palma que arroja
una sombra desde lo
alto a la alfombra, es
ver a la ventana, como
si esperara que por
ella entre la fama
cargando la cajita de
las medallas, o a saber

qué cosa. ¿Cuándo se
callará, o, por lo menos,
hará una pausa? No es
que toque mal, pero ya
cansa ese fraseo que
estira y encoge como
si fuera algún espanta
suegras, serpentina o
la cinta de seda con
que ata su estuche la
gloria caprichosa. Ya
pasan de cuatro horas
y ella dale y dale a la
traversa sin pasarse
el pañuelo por las cejas
y menos por la boca.
Le he dicho varias veces
que allá afuera la espera
una ráfaga, a sus alas
dispuesta, y ella como
si nada, flemática y
absorta en el fraseo
que de tanto durar se
ha vuelto una monserga.

RAFAEL TORRES SÁNCHEZ, (Culiacán, 1953), poeta, escritor e historiador. Entre sus libros de poesía están *Fragmentario*, *Bastón de ciego*, *El arquero y la liebre*, *Juegos de espejos*, *Arribita del río*, *Ejercicios en el cementerio*. Sus ensayos se reúnen en libros como *Balzac para historiadores*, *La bottega de la Revolución*, *Oscar Liera: el niño perdido*, *Historia regional de la infamia (el asesinato de Ramón Corona)* y *Cero grados, la cotidianidad ensayada*.



Torito, Zinacantán, Chiapas, 2025. Foto: Mario Olarte



Panteón de Chiapa de Corzo, Chiapas, 2025. Foto: Mario Olarte

MASACRE DE LAS CAMELIAS, 1982

POR LA DIGNIFICACIÓN DE LAS VÍCTIMAS DEL CONFLICTO ARMADO EN GUATEMALA

KAJKOJ MÁXIMO BA TIUL

Fue un domingo de carnaval, corriendo el año 1982, el calor era radiante, como los calores de verano. El pueblo vivía con miedo, ya habían desaparecido compañeros y compañeras. En algunas comunidades se escuchaba que el ejército había llegado a intimidar, reprimir, capturar, desaparecer a asesinar a líderes y lideresas, es más, a violar a mujeres y señoritas. Sobre este último, se conocen casos como, “las mujeres Achí”, las “mujeres de Zepur Zarco”, “mujeres Ixil”, pero sobre lo que pasó en el territorio poqomchi de San Cristóbal Verapaz sigue siendo un secreto a voces, como el caso de las 12 mujeres que fueron sacadas de la cárcel, en el portón de atrás, de la municipalidad, por los comisionados militares y subidas a un pickup de un connotado personaje del municipio, asesinadas después de violarlas, sin respetar que una de ellas estaba embarazada, los cuerpos los encontramos entre la aldea Baleu y Santa Elena, carretera que va a Chixoy.

Ese domingo, comenzó a llegar la gente para ver los disfraces, como se hizo costumbre en las fiestas de carnaval en todo el país antes de iniciar el tiempo cuaresmal. Los niños, las niñas, los jóvenes, las señoritas, incluso los adultos, se reían, comenzaban a disfrutar del baile de disfraces, entre quebrada de cascarones y tiradas de harina, risas, canciones, música, la gente intentaba olvidar un poco el terror que ya había hecho su entrada triunfal en el municipio: masacres, desapariciones, cadáveres que trasladaban los bomberos, las ambulancias, camiones y carros particulares.

Esta actividad, como muchas otras más, el alcalde municipal y su concejo habían acordado cedérselas a los bomberos para que recaudaran fondos, para cubrir los gastos relacionados a las emergencias. La subestación completa estaba preocupada por que la actividad saliera bien, aunque siempre se dejaba a disponibilidad un grupo, por si hubiera alguna emergencia.

Mientras la actividad transcurría, comenzaron a llegar noticias que en la Finca Las Camelias había un muerto. Entonces, se coordinó para que el grupo de la guardia permanente fuera al lugar a cubrir la emergencia, levantar el cuerpo, traerlo al juez de paz, porque éstos y la policía tenían miedo de llegar a los lugares donde ocurrían los hechos.

Los bomberos marcharon hacia el lugar, tomando la ruta hacia la casa de máquinas de Quixal, llegando al lugar en menos de 20 minutos. El grupo de bomberos se encontró con una brigada de militares que hacían su descenso del lugar, y se les preguntó si era cierto que había algún muerto en el

lugar y lo confirmaron, “sí hay uno”. Cuando ya habían salido el último del pelotón, porque eran unos 20 o 25 militares, además de orejas, patrulleros, comisionados y un encapuchado, todos cargando armas, tiendas de campaña, mochilas, y ya estaban en carretera, tiraron una granada y dispararon al aire, no se sabe si para intimidar al grupo de bomberos o para “celebrar su festín”.

Los bomberos siguieron caminando, hasta encontrar un pequeño bosque de encino tradicional de esos lugares, bello y frondoso, del que ahora sólo quedan recuerdos porque todo eso se ha convertido en parcelas de tomate, güisquiles, papas, cultivos sembrados en su mayoría por familias del municipio de Palencia que llegaron al lugar después del conflicto armado. Un lugar irreconocible por la deforestación que ha sufrido, la tala inmoderada promovida por las grandes empresas madereras. Hasta el nombre fue olvidado, ahora es conocido como Kilómetro Cinco.

Al llegar al lugar, a eso de las cuatro de la tarde, el escenario fue de tristeza, dolor, nostalgia, miedo, terror. Muertos por aquí y por allá. Pedazos de cuerpos esparcidos, como lo que narra León Portilla en *La Visión de los Vencidos*. Debajo de algunas personas, colocaron granadas que al moverse estallaron. Algunos cuerpos con torniquetes en el cuello. Otros con estacas atravesadas detrás del cuello, donde amarraron sus manos, con alambre espigado para torturarlos. Mientras más se buscaba, más cuerpos se encontraba. De repente alguien gritó ‘una mano’ y era tierra recién removida, cuando se comenzó a escarbar cuerpos enterrados, unos sobre otros. Fueron más de 100 cadáveres, en su mayoría hombres. Ninguno tenía sus pertenencias, posiblemente fueron robadas como era costumbre por el grupo criminal (en el pueblo siempre se supo que las pertenencias de las gentes (dinero, animales, materiales de trabajo) fueron a parar en las casas de los jefes de comisionados militares o jefes de patrullas de autodefensa civil). Se tuvo que pedir apoyo a la estación de bomberos de Cobán, pedir apoyo de personas conocidas, para que prestaran camiones y pickups. Eran las siete de la noche y no se terminaba de sacar los cadáveres.

Todos fueron llevados a la morgue del hospital de Cobán, Alta Verapaz y posteriormente enterrados en la fosa común del cementerio de Cobán. Ninguno fue identificado y nadie llegó a reconocerlos. Nadie estaba para contar qué pasó, cómo sucedieron los hechos, de dónde eran.

Se supo poco después que, aprovechando el domingo, cuando la gente de las comunidades El Rancho, La Providen-

cia, Las Pacayas, Pancaseú, Najtilabaj, Chiworon, Mexabaj y muchas más iban a vender sus productos al mercado del municipio, y aprovechando que la mayoría iba a pie, el ejército que acampó en esa finca, no dudamos que con autorización de sus dueños, montó un operativo y comenzó a capturar a las personas de forma indiscriminada. Algunos cuentan que a lo lejos se escuchaban los gritos de las personas cuando eran torturadas y asesinadas.

Después de muchos años, este lugar es como “un espacio de mucho silencio y que al respirar y volver al pasado, se escucha de nuevo, las risas, los llantos, el miedo, pero también las granadas, los gritos de angustia de los hombres y mujeres que regaron su sangre en Las Camelias”. Cuentan las personas que trabajan en las plantaciones de güisquil, tomate, chile y papa que, cuando remueven la tierra, todavía se encuentran restos humanos y no todos saben por qué. Algunos lo asocian a restos del pueblo poqomchi antiguo, cuando llegaron a establecerse en las sierras de Pampakche y Chamá. Quienes saben de la historia dicen que “son restos de hombres y mujeres asesinados vilmente por ese grupo criminal, conformado por soldados, comisionados militares, orejas, patrulleros y G2”.

Un acto de barbarie, del salvajismo que nace del odio hacia el diferente. Un acto cobarde, perpetuado por un grupo de asesinos, que se saciaban del dolor, sufrimiento y de la sangre del pobre, el humilde, el trabajador, el agricultor. Un acto de racistas y discriminadores, de machistas y patriarcas que se creyeron dueños de la tierra, el territorio, el cuerpo, la mente y el espíritu de los demás. Se escribe esto como un homenaje a quienes fueron asesinados sin saber por qué, y para que quede constancia de que nuestro país se ha construido sobre el odio al diferente. Se escribe para que nunca más vuelva a pasar, pero ese nunca debe tener como reto terminar con cualquier tipo de violencia, ahora que hay hasta en la comunidad más lejana. Se escribe para que nos reconozcamos en esa historia, digamos un hasta aquí y comencemos a construir nuevas formas de relacionarnos que se basen en la comunalidad, la solidaridad, el apoyo mutuo, en el reconocimiento y respeto de quien es diferente, y con esa diferencia debemos caminar ■

Febrero de 2025

La llamada Finca Las Camelias se encuentra a 5 kilómetros de San Cristóbal Verapaz, hacia la casa de máquina de la hidroeléctrica Chixoy. Municipio del departamento de Alta Verapaz, es un territorio con una población mayoritariamente poqomchi.

PALESTINA

GAZATÍES

Naomi Shihab Nye

FUI GAZATÍ

Era niño
y había perdido la tarea,
una hoja con números
apilados y alineados,
buscaba mi trozo de papel
orgullosa de mi tanto más cuánto
y luego multiplicado,
no recordaba dónde la dejé
si en la mesa luego de mostrarla a mi tío
o en la repisa cuando me peiné
pero como sea estaba en alguna parte,
yo la iba a encontrar para entregarla
y alegrar al maestro,
hacerlo decir mi nombre a toda la clase,
antes de que todo fuera sustraído
en un minuto
incluso mi tío
incluso el maestro
incluso el mejor alumno de matemáticas
y su hermanita bebé
que no hablaba todavía.
Hoy haría lo que sea
por un problema que pudiera resolver.

PARA MOHAMED ZEID, 15 AÑOS

No hay balas perdidas, señores.
Ninguna bala es un gato asustado
que se mete en la maleza,
ni un cachorrito medio pelón
perreando las calles a media noche.
La bala no sería una nuez
que cae sobre el techo de lámina,
ni eso siquiera, tampoco una pelusa de polen
en el aliento de octubre,
o un guijarro bajo los pies.

Así que no le adornen.

Vivimos entre pensamientos extraviados,
tareas interrumpidas a medias.
Nuestro corazón inconstante está harto
de devoluciones perdidas, nos sentimos en casa
entre pedacitos y cosas,
en el camino errante de las palabras.

Pero en esa bala no hay inocencia, no
deseaba el bien de nadie, no nos vengan
con lo contrario
dándole tibios nombres.
La bala nunca fue amiga
de la vida, no debe otorgársele inmunidad
diciendo fuego amigo, error de puntería.
Qué ganas de atribuir un peso erróneo a lo que hacemos.

Mohamed, Mohamed merece la verdad.
La bala no guardaba secretos ni esperanzas felices
no canturreaba para sí con los ojos entornados
bajo el puente.

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS: HERMANN BELLINGHAUSEN



Escombros en Gaza. Fotograma del documental *Pintores palestinos convierten escombros en una exposición de arte*.

NAHOMA SHIHAB NYE (1952), autora palestino-estadunidense, es hija directa de la diáspora por la Nakba en 1948 que expulsó a su padre de Cisjordania tras el establecimiento del Estado de Israel. *Invisible*, *Diecinueve formas de gazela*, *Combustible* y *El pequeño periodista* son algunos de sus mejores obras poéticas. Ha publicado una treintena de libros de narrativa y poesía, mucho de ellos dirigidos a niños y jóvenes. Pedagoga y cantautora, vive en San Antonio, Texas.

LA FASCINACIÓN POR MÉXICO

EL MERCADO DE LA MERCED

UNA CRÓNICA DE HACE 90 AÑOS

JOSÉ MORENO VILLA

Es el más importante de la capital. Radica en la parte vieja, en terrenos del antiguo convento que le da nombre. Pero no se ciñe a un ámbito propio, de construcción adecuada, sino que se extiende y derrama por una portación de calles y callejones adyacentes que hacen imposible dominarlo en una visita.

Los mercados revelan en todas partes muchos pormenores de la población y de la vida, pero éste es particularmente rico en datos de importancia. Lo primero que sorprende es el silencio dominante en todo aquel conglomerado humano que por la índole de su comercio suele ser ruidoso. Ya en otro lugar hemos apuntado algo sobre este silencio del indio. Como sobre sus modales suaves y finos. En este mercado no se grita, no se canta, no se despide con mal humor al visitante; nadie ríe, nadie pide. Si se invita a comprar, se hace con maneras modosas y tan simpáticas que se siente uno dolorido de no poder acceder a todas las ofertas.

Antes de penetrar en el edificio matriz del mercado, entre las aperturas de una calle obstruida por barracas, puestecillos, automóviles y peatones, topamos con el hombre del *pajarito de la suerte*. La jaula triple, donde tenía a sus tres pájaros amaestrados, merecía una foto porque su forma, su color y adornos eran de un mexicanismo agudo. Esta jaula, pintada de amarillo limón, pequeño mueble rococó, teatrillo de singular arquitectura, estaba cubierto con su pequeño dosel de terciopelo para evitar insolaciones a los cómicos pajaritos.

Para poder avanzar y salir con bien de este laberinto es preciso un práctico, como en las enseñadas difíciles. Sin él nos pararíamos ante el primer montón de cosas y no llegaríamos nunca a los mejores. Inés Amor, esta mexicana inteligente y activa, nos llevó a Pedro Salinas, el poeta, y a mí, a un corredor del mercado que parecía el templo de la magia, cubierto desde el suelo al techo con la más rica variedad de plantas aromáticas y medicinales que uno puede soñar, más algún camaleón vivo, algunas alas de murciélago y algunos cuernos de macho cabrío. Delante del puesto número 380 campeaba un cartelón que decía: "Dominga Paredes, herbolaria. Vende toda clase de hierbas medicinales, explicando su procedencia de cada una de ellas. Cura toda clase de enfermedades. Especialidad en venéreas y del corazón." Y en otro, lo que sigue: "Curo la diabetes y la úlcera del estómago, la tuberculosis, la sangre [este nombre acompañado de un manchón carmín], embriagues [así, con s], sin perjudicar el organismo".

Mil aromas invitaban a comprar. Pero, ¿para qué? La herbolaria nos sacó de dudas: "Para un baño tónico y aromático". Y nos puso en un papelón varios puñados de estas hierbas: toronjil, hinojo, romero, azocopaque, santodomingo, pericón, azahar, hoja de higo, ruda, cedrón, rosa de Castilla y manzanilla.

La experta, la práctica, la conductora Inés nos empujó a otro corredor lleno de encanto, pasando sin detenernos ante los puestos de chiles variadísimos en tamaño, colores y calidades. Este otro corredor estaba especializado en objetos de caña, paja, petate, jarcia, junco y madera. Es decir, en canastos, cestas, sillas, anaqueles e infinidad de variantes.

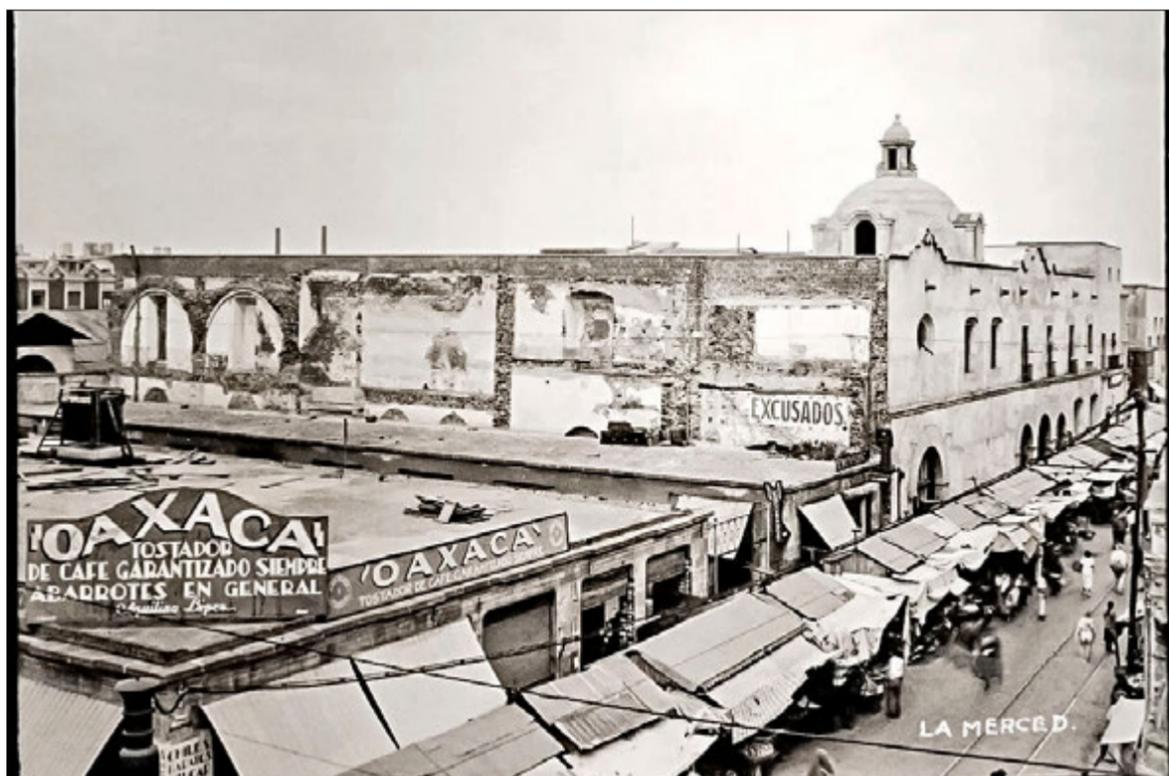
A partir de este segundo corredor ya no pude ordenar mis observaciones. Sólo puedo decir que salimos a una calle, a cuyo fondo se veía una extrañísima iglesia barroca llamada del Cristo de Manzanera, donde había patibularias y sucias imágenes entre centenares de lamparitas de aceite, paredes renegridas y altares sin lienzo.

Sé que tuve en mis manos *ojos de venado*, secos y adornados con hilos y cuentas de plata, útiles contra el mal de ojos, y manitas de azabache que vendían las mismas mujeres para el mismo fin. Sé que observamos las llamadas *encomiendas*, que son portales para mercaderes, y notamos que en el interior de todas ellas lucían altarcitos con su correspondiente lámpara encendida. Sé que pasamos cerca del Callejón de la Pulquería de Palacio y que nuestros ojos se colaban por puertas con vistas a corredores superholandeses donde flameaban los lienzos colgados a secar y se movían mujeres y niños entre hombres apoyados en bultos de mercancía. Dando vueltas por puestos de frutas ricas y bajo letreros y muestras de tiendas pintorescas, objetos brillantes y mates, coloreados o desvaídos, fuimos a parar a unas barracas donde vendían soldaditos de plomo o apetitosos dulces más visitados por las moscas de lo que era menester. Pedro Salinas goza con todos los productos menores del pueblo artista y se detuvo a comprar chácharas plumíferas y de barro. Compró soldaditos, navíos, hileras de indios guerreros de plomo y todo un bestiario de diminutas figurillas arcillosas tan toscas como gráciles. La vendedora nos ofreció unos banquillos muy ba-

jos para poder examinar sus géneros extendidos en el suelo. Y Salinas exclamaba a cada momento: "¿No es un encanto comprar así, en plena calle, sentado bajo un toldo y sin prisas ni abusos?" Todo el papelón lleno de figurillas costó noventa y cinco centavos.

Nuestro examen final fue el de los dulces. La dulcería es en México un tema tan cabal y tan extenso que tardaré varios años en medio documentarme para poder abordarlo. En este momento baja de su motocicleta un militar, compra un dulce hincado en un palillo, se lo pone en los labios, monta otra vez y arranca veloz. Nuestros ojos escudriñan, saltan y comparan buscando los dulces más seductores de forma, color y jugosidad. Entre los puestos andan o duermen los perros. Hay dulcerías de éstas que preservan sus confituras con vitrinas, otras no. Despachan mujeres de abundantes carnes, que mientras no tienen parroquianos, amamantan a sus chamacos. El colorido de los puestos es variado pero, por si no bastan los colores de los dulces, cuelgan de las paredes abigarrados cartones de lotería con premios en juguetes entre tiras de plata y oro ■

Cornucopia Mexicana, 1940.



Postal histórica del mercado de La Merced, CDMX

Puesto de tepeljilote, Coscomatepec, Veracruz, 2024. Foto: Mario Olarte



ALFONSO REYES EN TIERRA DE INDIOS

Alfonso Reyes y el mundo indígena,

Patrick Johansson K,
Instituto Politécnico Nacional,
México, 2024, 273 pp.

Sólo Alfonso Reyes (1889-1959), entre los autores de su seminal generación, el Ateneo de la Juventud, puede ser estudiado y antologado, como lo hace Patrick Johansson, en torno a sus escritos sobre los indígenas “de ayer y hoy”, sin exhibirlo en ridículo. Fue el único del grupo que tocó el tema con simpatía en repetidas ocasiones. José Vasconcelos estaba demasiado ocupado en establecer su teoría del mestizaje y forjar una “raza” nueva y original, como para entender a los pobladores originarios de México, vivos o muertos. De Martín Luis Guzmán mejor no acordarse; el racismo y el desprecio en sus referencias a los indígenas son desfiguros mezquinos en su limpia prosa. Otros contemporáneos, como el egregio Ramón López Velarde, o el algo mayor José Juan Tablada escribieron opiniones vergonzosas sobre la indiada, y al bandido Zapata le desearon la muerte.

Sin cultivar la atención vigorosa ni la idealización nacionalista de Diego Rivera, su estricto contemporáneo, Alfonso Reyes visitó el asunto con humanismo y buen tiento, al grado de que su texto más conocido, lugar común favorito en su vasta y famosa pero poco visitada obra, sigue siendo *Visión de Anáhuac*. El propio Johansson lo considera medular en el volumen, que conceptualiza así:

Reunimos en este libro la mayoría de los textos de Alfonso Reyes que atañen, de una manera u otra, al indígena y su mundo. Sus alusiones, anécdotas, descripciones, relatos, ensayos, poemas en versos o en prosa que revelan el punto de vista, la perspectiva y la visión que tenía el autor neoleonés de dicho mundo, así como el tenor formal de su aproximación.

Se trata de una antología comentada, un mosaico de textos íntegros, pasajes y fragmentos extraídos de los 26 tomos de sus *Obras Completas*, verdaderos sarcófagos de una sabiduría múltiple, numerosa y bien escrita que el mexicano Johansson, pupilo destacado de Miguel León Portilla, conjunta en ocho capítulos que hacen justicia en cuanto a los aciertos y las insuficiencias de la visión alfonsina.

La recolección inicia evocando los lazos de diversa índole que Reyes estableció a lo largo de sus años con la que llamaba “raza de ayer”, así como su acercamiento a las lenguas vernáculas mexicanas, especialmente el náhuatl, cuyas sílabas, escribió Reyes, “escurrían de los labios de los indios con una suavidad de aguamiel”. Enseguida se reproduce *Visión de Anáhuac*.

El tercer tramo observa la vocación parnasiana de Reyes “en tanto sus convicciones estético-literarias como en el tenor de su aproximación a la ‘epopeya’ indígena”, siguiendo los pasos y “la mirada asombrada” del conquistador. Se añade la versión integral del brillante ensayo “Del conocimiento poético”, que en parte se dedica a la comunicación del mundo indígena con su universo.

Un quinto capítulo describe la poesía indígena desde la perspectiva alfonsina. Explica Johansson que “propone contrapuntos paleoantropológicos y epistémicos que hacen eco a la noción alfonsina de un saber poético ‘allende la razón’, y de una anterioridad de la poesía en relación con la palabra”. La recolección analítica de Johansson continúa con el curioso ensayo “Moctezuma y la *Eneida* mexicana”, donde “manan comparaciones edificantes con el mundo latino”.

El séptimo capítulo estudia a lo escrito por Reyes sobre las “literaturas” antiguas nahuas y mayas, que le parecían “reliquias de inconfundible aroma añejo que acusan una



Jinete antes de la carrera, Zinacantán, Chiapas, 2025. Foto: Mario Olarte

estética y una idealización no europea y que permiten apreciar su sabor”. Cabe comentar que las fuentes con que contó llegan si acaso a las construcciones de Ángel María Garibay, y dependen en gran medida de las versiones decimonónicas de José María Vigil, Fernando Ramírez, Joaquín García Icazbalceta, además de los estudiosos extranjeros Eduard Seler y el Daniel Brinton de *Ancient nahuatl poetry* (1887) y *Rig Veda Americanus* (1890), sin recurrir a las traducciones pioneras de la oralidad nahua de Pablo González Casanova (1889-1936). Por último, el libro reproduce y comenta dos poemas y tres relatos sobre el pasado y el presente indígenas, incluyendo el sobrevalorado y muy antologado “El testimonio de Juan Peña”.

EL ESTIGMA DEL PADRE MATAINDIOS

El militar y político regiomontano, padre de don Alfonso, general Bernardo Reyes, famosamente fusilado un nueve de febrero, fue enemigo acérrimo de los indios vivos, más cerca de la violencia vaquera en Estados Unidos que del complejo sur de México, donde no era tan fácil, ni tan urgente, andar matando indios “salvajes” en el norte. Reyes comparte con Jorge Luis Borges una versión de su historia nacional y familiar, la del colonizador blanco que emprende conquistas y guerras “en el desierto”, “tierra de nadie” de hordas, en este caso apaches, mayo, yaqui y otras tribus seminómadas del norte, los genéricamente llamados chichimecas. El texto juvenil “¡Cuánto apache!”, recogido en este libro, comenta las hazañas del padre contra los indios: “Los más siguen su vida salvaje; otros pocos casi se civilizan, y aquellos y éstos pelean entre sí”.

De entrada apunta Johansson que Reyes nunca fue indigenista (“no soy de los que sueñan en perpetuaciones absurdas de la tradición indígena”); más bien un “mesurado” admirador de la “raza de ayer”, y con el tiempo un observador humanista de los tarahumaras. Su estudio de la “literatura prehispánica” revela un talante más helenista o latinista que los escritores, arqueólogos y antropólogos de las generaciones siguientes.

Para Reyes, el indio vivo de la frontera (“fieras del norte”) es amenazante. La épica corresponde al hombre blanco, popularizada en la primera mitad del siglo XX por las cintas

del género *western*; también en las ensoñaciones de Borges, quien podía ver al general Roca a la par de un general romano, o digno de una saga nórdica de esas que le encantaban. Sin embargo, el escritor mexicano alcanzó a conocer la reivindicación de los antiguos gracias a Caso, Gamio y otros desenterradores del pasado. Se da tiempo pues de considerarlos seres humanos.

El prólogo es de Adolfo Castañón, reconocido guardián de la lengua española y proverbial especialista en Reyes; desde muy joven era visto como epígono de don Alfonso, y a lo largo de su vida ha dedicado gran atención a la obra alfonsina. Sin embargo, la mirada de Castañón sobre los indígenas, en pleno siglo XXI, se mantiene en las márgenes de un siglo atrás, lo cual lo lleva a expresar más conmiseración que comprensión de los indígenas vivos, y como ocurre en el medio académico y literario, se siente más a gusto con Miguel León Portilla y su abundante recreación del “pasado mexicano”:

Estamos acostumbrados a ver en las calles de la Ciudad de México a indígenas pobres que “semaforean” entre los autos, vestidos con un calzón de manta, tocados por un frágil penacho y blandiendo un tambor y una flauta, a veces con cascabeles en los tobillos. Cuando los veo pienso en los “dioses en el destierro” evocados por Heinrich Heine y compruebo que no son una realidad subterránea ni unos emisarios del pasado, sino seres vivos que se ganan el pan y la tortilla paseando por las calles los vestigios de su identidad heredada. La misma sensación de malestar viene a mí cuando, al salir de un banco o un centro comercial, veo a una indígena con su hija vendiendo muñecas de trapo.

Pero no se asuste el lector. El registro alfonsino es menos estrecho y conmiserativo que el de su epígono Castañón. El trabajo de Patrick Johansson, tanto en la compilación como los ricos comentarios que aderezan el libro, confirman lo que admite el autorizado prologuista: “debe leerse como la antología comentada más inclusiva disponible sobre el tema”. No es poca cosa para desentrañar la historia de las mentalidades mexicanas, en estos tiempos de despertar y reivindicación de los pueblos vivos, cuando ya nadie se atreve a llamarlos “fieras” ■



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Foto: Heizel de la Cruz

OLAS TEMPRANAS Y OLAS TARDÍAS

Dorsal,

Nadia López García,
Fondo de Cultura Económica,
México, 2022.

Dorsal destaca entre la obra de Nadia López García por ser el único trabajo que no cuenta con traducción al mixteco. La misma Nadia resalta la peculiaridad de la obra sin mucha sorpresa. Para una nota en el periódico *El País*, ella comenta: “Yo a veces bromeo, y digo que lo que he vendido de *Dorsal* en dos años no lo he vendido en no sé cuántos años de todos mis otros libros”.

Nadia Nuu Savi es una persona que refleja sus creencias y filosofías en su quehacer, no sólo literario, sino también pedagógico. Se ha destacado por los talleres que imparte y su labor como programadora de la Feria Internacional del Libro de Oaxaca, entre otras actividades, que se conectan con la noción de llenar a las lenguas originarias, en su caso el mixteco, del goce de la vida. Como ella lo menciona en su ponencia del Vox Orbis a principios del 2024, la posibilidad de “pensar, habitar, soñar el idioma” se convierte en una forma de crear nuevos pensamientos y sentimientos con las lenguas originarias para encontrar otras caras de la condición humana y no-humana.

¿Qué es posible rescatar de esta praxis en el poemario *Dorsal*? Por un lado, está el quehacer literario y el valor de la obra en sí misma y, por el otro, se encuentra las relaciones con la vida de la autora. Nadia Nuu Savi es originaria de Oaxaca y, apenas con un año de vida, se trasladó a San Quintín. No sería sino hasta los ocho años que regresaría a Oaxaca. En *Dorsal* se encuentra el volcamiento de estar fuera de un centro aceptado por las nociones de la sociedad. Aunque la situación de la voz poética y de Nadia no son la misma, el sentimiento de alienación es compartido entre individuos y de los pueblos originarios del país.

Es común escuchar que un autor escribe sobre lo que sabe y, en defensa de *Dorsal*, es notorio que yace parte de la identidad de los pueblos originarios en el escrito. Dicho esto, es importante apuntar que *Dorsal* no necesita ninguna defensa. Es un texto puntual con una mezcla entre la narrativa y la poesía que perfora un pequeño agujero en el pecho del lector y se queda ahí como una pulsión que se niega a salir.

El libro se encuentra dividido en dos secciones: *Primer Movimiento*, *Olas Tempranas* y *Segundo Movimiento*. *Olas Tardías*. El primer movimiento cuenta con 7 poemas titulados con números romanos, mientras el segundo movimiento cuenta con 17 poemas titulados. Uno de los mejores elementos para comprender la voz poética de la historia es la figura del mar. La portada y contraportada utilizan la foto del oleaje, los movimientos hablan sobre dos estados de las olas y elementos del mar que aparecen en la historia. Entre ellos encontramos al hipocampo, la pleamar (el momento en que el mar alcanza su nivel más alto durante el ciclo de las mareas) y la playa.

La voz poética parece sumergirse entre el oleaje. En el primer movimiento se convierte en una amalgamación de dos voces poéticas: la de Estrella o Ícaro (su nombre de nacimiento), que toma el papel de la “protagonista” en el poemario, y una voz que le habla a Estrella: “Los doctores dijeron que naciste con los pulmones llenos de agua...” (pág. 23) o “Tus padres te pusieron Ícaro / porque cuando naciste, / vieron en tus ojos el vuelo / de un pájaro azul” (pág. 19). Estrella reflexiona sobre su identidad como mujer trans, la violencia que recibe de parte de sus padres y cómo se expande en la muerte de otras mujeres trans o la destrucción del mundo. En términos más poéticos se enuncia: “El mundo ensayó una muerte pausada, / se detuvo el tiempo / y una ciudad entera murió.” (pág. 18). La voz de Estrella es una voz singular y plural al mismo tiempo, esto se puede deber a la noción del conocimiento comunitario en la persona. La misma Estrella habla sobre historias de quien ella llama los antiguos: “Cuentan los antiguos / que alguna vez nosotros /

portamos la flor de espuma” (pág. 15) y realiza preguntas sobre el futuro con un “nosotros” y “nuestra”. Estrella también podría estar refiriendo a las otras mujeres trans que han muerto a causa de trans-feminicidios o de Vicente, el hermano de Estrella, que es asesinado.

También toma valor el nombre de Ícaro, que proviene del mito griego sobre el muchacho del mismo nombre, hijo de Dédalo, que utiliza unas alas de cera y plumas para escapar de la isla de Creta, pero, al ignorar la advertencia de su padre de no acercarse al sol, termina cayendo a su muerte en el océano, ya que la cera de sus alas se derritió. La metáfora agarra mayor profundidad cuando los padres de Estrella la comparan con un pájaro dentro de su pecho. Más adelante en el poemario ella encuentra una relación con el caballito de mar, que se vuelve vital para la toma de poder sobre su identidad que Estrella realiza en la historia. El pájaro se convierte en la representación del miedo, con la imagen del pájaro encerrado en la jaula, mientras que el hipocampo, aunque es débil y vive en un lugar hostil como el mar frío, trae consigo el mensaje de la resiliencia y la libertad.

De ahí viene la motivación para la voz poética de adentrarse a los movimientos del oleaje que conforman los textos: el deseo de poder resistir ante la violencia que la rodea y ella encuentra esa resistencia en la escritura, tal como lo dice al final del último poema del primer movimiento: “Escribir es regresar / a donde somos la cara sin máscara / ni atadura, / sin temor / a la destrucción futura” (pág. 27).

Durante el segundo movimiento, los poemas adquieren un enfoque narrativo y el lector empieza a entender la realidad alrededor de Estrella. Primero está la figura de Vicente, el hermano. Su cadáver es encontrado en un lago sin su corazón, riñones o hígado. Esta muerte intensifica la violencia de los padres y la soledad en la que Estrella se encuentra. La voz poética menciona varias veces lo doloroso que es nombrar que Vicente no se encuentre con ella. Se podría considerar estos fragmentos como una metanarrativa en el poemario que Nadia empieza a hilar sobre la

importancia de las palabras para sobrellevar el duelo. Ella misma comentó en la entrega del Premio Mesoamericano de Poesía Luis Cardoza y Aragón que *Dorsal* trata sobre “cuestionarse siempre quiénes somos, quiénes somos ahora: somos recuerdo, somos palabra”. Es curioso, entonces, que tome la voz de Estrella para hablar de la importancia de nombrar a los muertos.

Las figuras de Estrella y Vicente toman un rol como opuestos. Mientras que Estrella es el caballito de mar, Vicente es un caballo blanco. El caballito de mar es una especie marina en la que sólo los machos tienen crías, que puede asemejar a la figura de los hombres trans que tienen la posibilidad de concebir. Por el otro lado, el texto menciona al caballo como “esos corceles lisos de pulcritud y gallardía” (pág. 38), valores que se pueden asociar con la masculinidad que los personajes demandan de Estrella.

La figura del hermano es usada para atacar a Estrella: Vicente es amado por los padres y el estándar que deseaban que ella fuera, lo que le es imposible de alcanzar como mujer trans. El poemario nunca aclara la razón detrás de la muerte de Vicente. Aunque Estrella apunta al crimen organizado y la venta de órganos debido al estado de su cadáver, los personajes culpan a Estrella de la muerte de Vicente: “A tu hermano lo mataron, / porque te andaba buscando a ti, / aquí nadie quiere / a los maricones” (pág. 36). Los personajes utilizan la figura de Vicente después de su muerte como una justificación para una variedad de acciones, como la discriminación a la transexualidad, e incluso la misma Estrella encuentra en Vicente la razón para seguir escribiendo. Lo que lo vuelve un aspecto doloroso de considerar cuando Vicente es el único personaje que acepta con tranquilidad la identidad de Estrella como mujer trans.

Después de la muerte de su hermano, Estrella se queda sola con su madre y su padre. La madre sufre un daño en el hipocampo del cerebro, lo que causa que su percepción se quede atrapada en el pasado, y que no acepte eventos presentes como la identidad de Estrella o el fallecimiento de Vicente. Las interacciones entre Estrella y la madre son a través de los relatos de los sueños de la última. Casi todas sus intervenciones se encuentran en itálicas y empiezan con la frase “Sabes, yo sueño muchas cosas”. Por más que las palabras de la madre suenan amorosas, ella constantemente niega la identidad de Estrella y la compara con su hermano. El dolor ante la violencia lleva su mente hasta el punto en donde ella desea nunca haber sido la madre de Estrella y Vicente. La madre contiene una similitud con la figura de Cassandra de la mitología griega, una mujer que está condenada a saber el futuro y nadie le puede entender. En este caso, la madre está condenada a quedarse en el pasado donde el sufrimiento aún no ha tocado a su familia: “Hace días soñé que tu hermano / estaba dormido en la sala. / ¿Fue un sueño, verdad?” (pág. 56).

Por el otro lado, el padre es una figura sumamente violenta y patriarcal. Sus demandas por tener la familia perfecta se traducen en golpizas hacia Estrella. Sólo existe un momento en donde la voz poética admite que sabe que su padre ha llorado varias veces, pero que él se niega a admitir su debilidad. Esta actitud es consecuencia de la educación sobre la masculinidad que se tiene debajo del patriarcado y se refleja en el deseo de Estrella por complacer a su padre, sabiendo que es imposible renunciar a quien es.

Las relaciones de esta familia se atan a lo largo del poemario de 76 páginas con las temáticas que el libro anota en la contraportada: el origen y la pérdida, lo onírico, su relación a la memoria y a los sueños, el duelo de la pérdida y la aceptación del ser. Es un gran acierto que la pluma de Nadia profundice en dichas temáticas, que rescate parte de su herencia personal e hile un poemario fenomenal en tan sólo 76 páginas ■

MICAELA NEVES

DÄTHE YÁ XI / RÍO DE HOJAS

Rosa Maqueda Vicente
(ñähñú)

Ma di ñudi ya feni
ya noya pe mänthi'tsi
rá hña
ra dätthe yá xi
ha ya xongi mbeni
ma ga 'buihu ma thuuhu
nunä thuuhu bi 'muj ko ra ndähi
ma di ñudi ya feni
rá tsibi
rá zi zänä
ma ga 'buihu
yá thuuhu ra zi ximhai.

Revelemos la memoria
las sílabas ocultas
de la lengua
su río de hojas
deshojados en recuerdos
habitemos nuestro nombre
ese nombre nacido con el viento
revelemos la memoria
de la lumbre
de la luna
habitemos
los sonidos de la tierra.



Aldea con puente y papayo (Vilarejo com ponte e mamoeiro), 1953. Óleo de Tarsila do Amaral

ROSA MAQUEDA VICENTE, investigadora ñähñu y tallerista comunitaria. Cofundadora del Proyecto Cultural *Ya mfeni*. Como escritora y poeta ha recibido el Premio Mujer de Arte (2024) y el Premio Estatal de Poesía Orquídea de Plata (2022). Ha sido traducida al inglés en ediciones trilingües.



Entrevista con Wilma, Centro Comunitario Ukùuchil K Ch'li'lalo'on. Fotograma del documental *Polinizadorxs*. Fotogramas del documental: Sergio F. Cuéllar

LA POLINIZACIÓN COMO UN MANTO DE LUZ

Documental: Polinizadorxs. Resistencia en la Península de Yucatán, 2020-2022, Autogestión, Autoproducciones. Realización y guión: Lilia García Torres. Investigación y producción: Bianca Bachelot. Fotografía: Sergio F. Cuéllar, Eduardo Andaluz, Lilia García y Nute Kuijin, Edición: Sergio F. Cuéllar y Jocelyn Leal Ruíz

Polinizadorxs. Resistencia en la Península de Yucatán
<https://www.youtube.com/watch?v=1zrzPod7eAk>

Es común ahora escuchar cómo actúan los polinizadores y polinizadoras en el tejido de la vida que permite, propicia y emprende el intercambio entre cultivos a veces distantes y que establece un tramado vivo y actuante que le da continuidad a todo.

Pero la sorpresa con este documental (que puntualmente recoge y muestra el pensamiento, las emociones y los sentimientos de una multitud de personas que habitan en la Península de Yucatán) es que entiende la polinización como ese manto de luz que se tiende sobre los valles y quebradas, los coamiles y los bosques, las vegas y los campos florecidos para electrizar y conectar lo que ocurra entre los seres naturales, entre las plantas, al fecundarse unas con otras. Pero ese sentido obvio, el documental lo expande para abarcar la labor paciente y muchas veces invisible que ejercen muchas personas que luego son calificadas de activistas pero que en realidad es gente preocupada por la vida y que conecta unas personas con otras, como hizo este documental al articular las palabras y emociones de todo el grupo de personas que rindió su testimonio. Dice Bianca Bachelot:

La idea de las, los polinizadorxs brotó como hilo conductor entre las diferentes personas que participaron con sus testimonios. Durante el montaje observamos que los testimonios, las palabras colectadas, eran mensajes. Palabras que tenían por vocación volar, mensajes emitidos para esparcirse, y de tal forma sembrarse en otros territorios, en otros sentires, y

dar vida a nuevos mensajes, alimentando de tal forma, tanto el ciclo infinito y continuo de la vida, como el sembrar de la resistencia. Un polinizador de palabras, de conciencia, de lucha, de vida, de resistencia.

El equipo que tejió este documento juega con la hermosa metáfora de que la palabra y la actitud de cuidados son acciones que se proyectan como el trabajo de murciélagos, abejas, avispas, mariposas, colibríes, hormigas, pero aquí para alertar de la vida a quienes viven en esos territorios y se percatan de que está por ocurrir una hecatombe que destruirá su vida entera aunque la gente no muera. Esta hecatombe es el tendido de este megaproyecto y su instalación circundando la Península de Yucatán para conectar incluso con el Corredor Transistmico.

Y entonces el equipo entrevista a mujeres y hombres, jóvenes, grandes, para interrogarles e intentar entender los "sentipensares" que retratan la relación con el territorio de la gente que se opone al megaproyecto.

Mediante una investigación colaborativa se impulsó a la gente a autorrepresentarse y contestar preguntas desde su vínculo con el territorio. Además de pedirles que les llevaran a lugares significativos y que ahí eligieran "algún elemento de la naturaleza con el que quisieran establecer un diálogo".

Con toda claridad, el proceso de creación de este documental atiende la subjetividad y al mundo de emociones de la gente entrevistada. En *Polinizadorxs* la gente interactúa en un diálogo con los lugares o elementos del territorio que eligieron y a partir de ahí se despliega lo que es su entendimiento en sus lugares especiales. Si alguna persona le habla a una cueva, "no solamente es la estructura que se va a construir y que pueda romper tu cuerpo y fragmentarte, sino todo lo que viene detrás".¹

Muy ilustrativo de esta muestra es el fragmento donde Haizel [De la Cruz] comienza su parlamento diciendo: "Golondrina, golondrina: ¿quién ha desviado tu vuelo? Ya no vuelas hacia el Sur, ahora vuelas hacia el Norte. Yo he decidido quedarme a beber el agua de los cenotes y a escuchar los cuentos de las abuelas. Pero hoy, se ve amenazada por la llegada de un tren. Un tren que le han puesto un nombre: maya, si hasta en eso nos han despojado".

Y añade: "Ya no vamos a beber el agua de los cenotes. Estará contaminada. Ya lo hemos visto en Cancún: violencia, narcotráfico, pornografía infantil. Ya los niños no caminan el monte, como yo estoy caminando aquí. Las mujeres, ya no las vemos preparando las tortillas que nos alimentan todos los días. Ahora las vemos lavando baños en los grandes hoteles y los grandes restaurantes".

Entonces la intención se cumple, las y los polinizadorxs van y vienen fecundando la razón, y la justicia, los argumentos, los hilos de historia que la gente va recibiendo.

El documental entonces es un proceso muy enorme de polinización al mundo entero.

Conversamos con Lilia García Torres y Sergio F. Cuéllar para que abundaran sobre la experiencia de idear, investigar, producir y difundir este documental desde la misma polinización que cubre todo el proceso.

Ante la pregunta de por qué este documental, qué lo motiva, Lilia responde: "Pues la urgencia por la vida. Y que en plena pandemia se diera el banderazo de salida y no hubiera información de lo que era el proyecto en términos reales. La única forma en que se puede saber de qué va un proyecto en este país es a partir de la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA). En este caso el banderazo de salida se dio antes de que esta Manifestación se presentara. La intención de ir a la Península era investigar qué es lo que estaba ocurriendo ahí en el territorio.

Era una urgencia no sólo de ir a saber. En el camino nos enteramos que se publicó la MIA. Yo he estado cercana a otras MIAs porque estudié biología, entonces sabía cómo se hacían y supe que ésta no cumplía las características pues lo que hacía era fragmentar y desestimar todas las afectaciones y así no funciona la vida, porque en ella cualquier cosa es, potencialmente, un desequilibrador, y estos desequilibrios se van sumando.

Teníamos muy poco tiempo para hacer el filme, y muy pocos recursos. Entonces en nuestras vacaciones pusimos los aguinaldos y los ahorros para poder hacerla además de que no conocíamos a la gente de la península.

Lo que hicimos fue contactar gente que nos pudiera conectar con personas en las comunidades y conectar entre

ellos para formar una red a la que les preguntamos si querían dar su testimonio en el documental. Les propusimos un diálogo con la naturaleza con tres preguntas abiertas, trataba de subsanar nuestra distancia, nuestro desconocimiento y nuestra ausencia en la Península. Las tres preguntas eran qué relación tenían con el territorio, qué pensaban que lo amenazaba en ese momento (porque no solamente veíamos que era el tren), y qué pensaban que sucedería cuando el tren comenzara a funcionar.

Entonces les propusimos una puesta en escena, para darles la oportunidad de autorrepresentarse, dado que nosotros no los conocíamos y no podíamos pasar mucho tiempo ahí, pensamos que si ellos hablaban desde lo que pensaban y sentían podían llevarnos a un lugar que fuera representativo para ellos y eso podía decirnos más de cada persona participante y representarse como cada quien quisiera, y decirnos como querían estar.

Nos fuimos dos semanas a la Península que se transformaron en tres, y después fueron dos años de edición, igual con nuestros recursos y en fines de semana, con nuestras posibilidades, hasta que les devolvimos a los compañeros y las compañeras que participaron su palabra. Y ellas, ellos nos dijeron “aquí esta cosita, aquí esta otra”, y regresamos, le movimos como nos dijeron y finalmente estrenamos.

“Siempre mantuvimos, mantenemos una relación de diálogo con las personas”, dicen ambos, Sergio y Lilia en la conversación.

Continúa Lilia: “Cuando la estrenamos fue en una casa okupa, la Casa Okupa Chiapas en la colonia Juárez en la Ciudad de México y a todas las y los participantes les hicimos llegar por correo el enlace de la película, una versión casi casi que para compartir en celular. La casa Okupa Chiapas estaba en la ciudad, ya la desocuparon”.

“Desocuparon el Okupa”, interviene Sergio, “era un espacio que antiguamente fue la Representación del estado de Chiapas en México y que a partir de los sismos del 2017 tuvo un daño estructural, se sacó a las personas que laboraban ahí, y el espacio se vació. Un grupo de personas dijo: hacen falta muchos espacios culturales, así que hay que ocuparlo como un espacio cultural. Así se obtuvo temporalmente un espacio liberado que proporcionó la posibilidad de desarrollar diferentes actividades culturales y estrategias, proyecciones, debates, presentaciones de libros, por lo general sobre la defensa del territorio en diferentes latitudes. Eso es como un gran paréntesis de ese espacio: había una cuestión muy simbólica de ocupar un espacio que había sido sede del estado de Chiapas en la capital. Con todas las

repercusiones que esto tiene porque ¿cuántos ojos no están puestos allá?, si uno mira en un momento determinado al EZ y cuántos expedientes clasificados no estuvieron ahí. Se pasó de la labor de espionaje del Estado en contra de los pueblos originarios, en contra de todas las resistencias, a un momento en que la gente ocupó el espacio y lo convirtió en un espacio de encuentro, simbólico de la defensa de los territorios”.

Prosigue Lilia: “Y bueno, cuando se estrenó el documental, se estrenó a las 6 de la tarde y a las 7 ya estaba liberado en redes, entonces, la peli siempre ha sido de acceso libre y todas las personas que colaboraron desde la labor que fuera tuvieron una copia, y pueden hacer con ella lo que decidan hacer. Y lo que pensamos es que era una herramienta de lucha. Y que lo único que podíamos hacer las personas que vivimos lejos del espacio de la Península era ayudar a que las palabras de estas personas, que estaban siendo críticas, o hasta contrarias, pudieran difundirse. La gente se fue radicalizando conforme fue avanzando el proyecto. Cuando nosotros llegamos apenas estaban las primeras etapas de la construcción. Todavía no estaba el escándalo del Tramo 5, que es la parte que más afectó la selva, los cenotes y la red subterránea de ríos. Hay otros documentales que se han hecho y eso es muy importante porque en conjunto, todos estos registros son una memoria de lucha, de resistencia ante un exterminio de la vida. Esta memoria del territorio antes de ser intervenido está en estos documentales. El más reciente es un documental que se llama *Una herida en el sur*, de Pata de Perro Films, que es de compañeros y compañeras que viven en la Península y que dieron un seguimiento de mucho tiempo durante la construcción del tren. Reflexionando con Bianca pensábamos que esto es mucho lo que dice Walter Benjamin de la historia, que ve hacia atrás y a su paso no hay sino destrucción y no hay nada que hacer para poder evitarlo, y eso como documentalistas nos sentíamos así. No podemos hacer nada por evitarla. No pudimos hacer nada, ahí está el desastre llamado progreso y lo único que queda es esta memoria, la resistencia. Ésa era la narrativa que teníamos hasta que un día fuimos a la periferia de la ciudad y una compañera nos dijo, bueno el tren ya está construido pero el daño no es ni el 5% de lo que puede haber en el futuro. Y a pesar de que pensemos que es tarde, nunca es tarde porque puede ser peor si no se detiene”.

Interviene Sergio: “No solamente es la construcción de un tren, porque implica toda una serie de cuestiones progresivas en detrimento de la vida y de las poblaciones originarias y del derecho a un ambiente sano, para las

infancias y las siguientes generaciones, para todas las especies que habitan, no sólo las personas, no sólo los humanos, sino toda la flora y fauna que habita en ese lugar. Simplemente todos esos nodos de desarrollo urbanizan más la selva. Y de eso no nos dicen nada. Pero toman simbólicamente esos elementos de flora y fauna y los vuelven elementos gráficos que nos ponen en los billetes”.

Conversamos de toda la destrucción que avanza, de la intervención de empresas extranjeras y de la militarización de la gestión de todo el proyecto. De las granjas porcícolas, de los transgénicos, las eólicas y las fotovoltaicas. De las inmobiliarias y las maquiladoras. De la conexión de este proyecto con el Corredor Interoceánico, de las ventas inmobiliarias. De cómo fue posible echar a andar el proyecto con el aval de muchas personas de las comunidades que no alcanzan a entender las dimensiones reales que rebasan lo que es la línea del ferrocarril, su trazo.

Prosigue Sergio: “Ahora, si reflexionamos sobre lo que nos desgarró, lo primero fue la necesidad de conocer desde el territorio, con un mal en común (este sistema capitalista) y estas inversiones insertadas en los territorios. Pero lo que nos pegó más fue que al recopilar todas esas experiencias de luchas, pues había la responsabilidad de articular todos esos discursos en esos espacios donde lo viven en lo cotidiano. Porque nosotros fuimos cierto tiempo, nos tardamos mucho en poderlo sistematizar y eso es lo que nos comía la cabeza. La responsabilidad con quien nos hospedó, con quien nos brindó sus testimonios, sus anhelos, su lucha. El tener que tejer eso era latente todo el tiempo, durante esos dos años que duró la edición. Una labor de moldear las fichas del rompecabezas”.

Interviene Lilia: “Pues hay varios momentos de desgarramiento. Primero pensar que la vida como la conocemos se pierde. Que no estamos deteniendo esa pérdida. Tener el dato frío en la cabeza de que es la segunda selva más importante en el continente, y que la va a atravesar eso que le va a acumular más desastre es una idea inconcebible. Y cuando fuimos, nos sentimos realmente acompañados, porque la gente que participó, los compañeros y compañeras, nos abrazaron en ese breve tiempo/espacio que compartimos. El segundo desgarramiento ocurrió cuando fuimos a presentar el documental y ya había ocurrido la tala del Tramo 5. Atravesar ese tramo talado, donde sabíamos, una persona nos había dicho, hace dos días vino el jaguar, se está moviendo porque está huyendo de las máquinas del tren, era la pesadilla hecha realidad. Fuimos a tomar los testimonios en un momento de especulación y dos años después está presente la destrucción anunciada”.

Para ambos, el tercer momento de desgarramiento es cotejar con los testimoniantes que el proyecto avanza y que cada quien está muy sola, muy solo en sus protestas. “Es como irle a poner una gasa a la herida y saber que de todos modos se va a gangrenar”.

Y todos los polinizadorxs son señalados, criminalizados. Y entienden que el tejido social está deshilachado.

Pero sabemos que la polinización cumple su función fecundadora, cubre con su manto de luz a quienes pudieron articularse en sus hilos invisibles y mantienen viva la memoria de lo que puede conservarse para despertar la vida cuando las condiciones sean propicias ■

RAMÓN VERA-HERRERA

NOTA:

1. Ver Bianca Bachelot, “Senti-pensar el territorio para defender la vida, el caso del documental *Polinizadorxs. Resistencia en la Península de Yucatán*”. *Revista Común*, noviembre de 2022.

Fotograma del documental *Polinizadorxs*.



CON M DE MEZCAL

página
final

JUSTINE MONTER CID

Si hablamos de *booms* gastronómicos recientes, el mezcal es lo primero que viene a la cabeza. Y ese referente nos conduce siempre a la bella Oaxaca, meca del mezcal por su variedad genética de agaves. Se ignora, entonces, que hay otras regiones del país, si no es que casi todo el territorio mexicano, que producen variedades de mezcales, por supuesto menos conocidas y muy diferentes a las oaxaqueñas. Además, estas regiones quedan rebasadas por la producción de otras bebidas, como la cerveza, dejando de lado su rica y originaria bebida.

Ante este panorama, tratar de popularizar los otros mezcales resulta difícil, pues aún se sienten las limitaciones. Sin embargo, la lucha se hace presente cuando uno mira el cartel de un popular “MezcalFest” de la colonia Roma en donde se anuncia que sólo habrá mezcales del norte. O cuando el andariego se encuentra a su paso una “Ruta del mezcal” en cualquier estado del país. Esos pequeños detalles delatan el trabajo de aquellos que producen los denominados “otros” mezcales y que ahí la llevan.

Y así uno va a dar a Mascota, un pequeño municipio al oeste de Jalisco caracterizado, además de por su singular nombre, por la producción de un destilado único. Hallamos en Mascota un mezcal muy aromático y frutal y pegador para el hígado. Nocaut de sabor. La raicilla parece competir en las ligas mayores mezcaleras por todas sus virtudes, sin embargo, no es así. Su auge es apenas reciente y parece ser que sólo se consume entre los locales y entre los cataadores que pasan por el pueblo, extraviados o no.

Aunque en la carretera de Guadalajara hacia Mascota se anuncia constantemente una “Ruta de la raicilla”, a la par de una “Ruta del Peregrino”, no abunda en especie. Apenas son algunos restaurantes y vinaterías en el municipio quienes comercian esta bebida espirituosa. Ya no digamos los palenques, que en Mascota se denominan tabernas, tampoco abundan, y si las hay están cerra-



Carta del juego de Lotería Talpa de Allende (Hilo Negro Casa Editorial, 2024)



En la ruta de la raicilla, Mascota, Jalisco, 2025. Foto: Justine Monter Cid

das al público. Incluso el edificio del Consejo Mexicano Promotor de la Raicilla A.C. se mantiene ausente.

Al parecer la raicilla padece toda la convulsión del tequila, su pariente de gran escala. El paisaje más próximo de Mascota son monocultivos de agave *tequilana*. Cientos y cientos por todo el cerro. En uno de los recorridos que marca la “Ruta del mezcal” y que abarca los poblados de El Cimarrón Chico, la Yerbabuena y Navidad sólo se miran palenques tequileros, vacas y milpas secas. El agave lechuguilla¹ parece aguja en el pajar. En este recorrido no es sino hasta el poblado de Navidad que uno puede zamparse unos buenos tragos de raicilla y eso si se encuentra abierto el único barcito del poblado, diminuto también como su agave.

Y aunque la “Ruta de la raicilla” se anuncia con más de 40 tabernas disponibles y variedad de marcas a lo largo y ancho de los poblados de Atenguillo, Talpa de Allende, El Tuito, San Sebastián del Oeste y Guachinango, lo que hay es tequila. Se entiende que la raicilla se esconde en las pequeñas tabernas del centro de Mascota, todo en un entorno de trabajo familiar. O en el teporocho del quiosco, que presume conocer al tío del primo de un amigo que hace raicilla.

Y parece que ése es el encanto de la raicilla, su poca popularidad (todavía), pues uno asume que parte de tomar el destilado es el viaje hacia su encuentro. Y también que no haya explotación de la materia prima y que las ganancias sean entre los pequeños productores y los campesinos.

El mezcal raicilla, desde su denominación de origen en 2019,² pasa a ser uno de los mezcales jaliscienses más ricos y singulares, incluso superior a otros destilados como el tonaya o el mismísimo tequila. Aventurarse a probar no está de más, ya es el paladar de cada quien. Queda, por ahora, escribir mezcal con M de Mascota, Jalisco.

Salud ■

Notas:

1. Según José M. Muriá, se le denomina *lechuguilla* al agave de la raicilla por su parecido muy relativo que tiene con la lechuga. Asimismo, señala que el nombre *raicilla* nació de las frecuentes prohibiciones que han padecido los destilados, de manera que con ella se despistaba a las autoridades sobre la verdadera utilización del agave (*Historia mínima. El tequila*. 2024).

2. Esta denominación de origen la comparte también con el estado de Nayarit.