



Mogajeguihu
Abel Rodriguez M

28/02/2018

Abel
Mora

NÚM. 847, NUEVA ÉPOCA
\$50 ISSN 0185 1330



REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO



cultura UNAM



RECTOR

Dr. Enrique Graue Wiechers

COORDINADOR DE DIFUSIÓN CULTURAL

Dr. Jorge Volpi

CONSEJO ASESOR UNIVERSITARIO

Dra. Rosa Beltrán
Dr. William H. Lee Alardín
Dr. Jorge E. Linares Salgado
Mtra. Socorro Venegas
Dr. Alberto D. Vital Díaz

CONSEJO EDITORIAL

Miguel Alcubierre
Magalí Arriola
Nadia Baram
Roger Bartra
Jorge Comensal
Abraham Cruzvillegas
José Luis Díaz
Julieta Fierro
Luzelena Gutiérrez de Velasco
Hernán Lara Zavala
Regina Lira
Pura López Colomé
Frida López Rodríguez
Malena Mijares
Carlos Mondragón
Emiliano Monge
Paola Morán
Mariana Ozuna
Herminia Pasantes
Vicente Quirarte
Jesús Ramírez-Bermúdez
Papús von Saenger

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Andrea Bajani
Martín Caparrós
Alejandra Costamagna
Philippe Descola
David Dumoulin
Santiago Gamboa
Jorge Herralde
Fernando Iwasaki
Edmundo Paz Soldán
Juliette Ponce
Philippe Roger
Iván Thays
Eloy Urroz
Enrique Vila-Matas

DIRECTORA

Guadalupe Nettel

COORDINADOR EDITORIAL

Javier Ledesma Grañén

COORDINADORA DE REVISTA DIGITAL Y MEDIOS

Yael Weiss

JEFA DE REDACCIÓN

Nayeli García Sánchez

CUIDADO EDITORIAL

María del Mar Gámiz

DIRECTORA DE ARTE

Roselin Rodríguez Espinosa

DISEÑO Y COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA

Rafael Olvera Albavera

INVESTIGACIÓN ICONOGRÁFICA

Carmen Uriarte Acebal

PROMOCIÓN Y VINCULACIÓN

Guillermo Vega Zaragoza

DISTRIBUCIÓN

Graciela Martínez Corona

ASISTENCIA EDITORIAL

Elizabeth Zúñiga Sandoval
y Abril Noriega

FOTOGRAFÍA

Javier Narváez

DISEÑO DE LA NUEVA ÉPOCA

Roxana Deneb y Diego Álvarez

SERVIDORES, BASES DE DATOS Y WEB

Fabian Jendle

IMPRESIÓN

Impresos Vacha, S.A. de C.V.

IMAGEN DE PORTADA: ABEL RODRÍGUEZ, *ÁRBOL NATURAL*, 2018. CORTESÍA DEL ARTISTA Y DE INSTITUTO DE VISIÓN

Teléfonos: 5550 5792 y 5550 5794
Suscripciones: 5550 5801 ext. 216
Correo electrónico: editorial@revistadelauniversidad.mx
www.revistadelauniversidad.mx
Río Magdalena 100, La Otra Banda, Álvaro Obregón, 01090, Ciudad de México

La responsabilidad de los artículos publicados en la *Revista de la Universidad de México* recae, de manera exclusiva, en sus autores, y su contenido no refleja necesariamente el criterio de la institución; no se devolverán originales no solicitados ni se establecerá correspondencia al respecto.

Certificado de licitud de título núm. 2801 y certificado de licitud de contenido núm. 1797. *Revista de la Universidad de México* es nombre registrado en la Dirección General de Derechos de Autor con el número de reserva 04-2017-122017295600-102.



↓ Descarga las bases



librosunam

PREMIO POESÍA JOVEN

UNAM 2019

CONVOCATORIA

La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), a través de la Coordinación de Difusión Cultural (CDC) y la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial (DGPFE), convoca a los **estudiantes inscritos en el bachillerato de la UNAM y escuelas incorporadas, en licenciatura y posgrado, menores de 30 años** al 31 de julio de 2019, a publicar un libro de poemas auspiciado por nuestra institución, con apego a las siguientes

BASES

PRIMERA. Podrán participar con una o más obras originales e inéditas escritas en **castellano o alguna lengua indígena** con su correspondiente traducción al castellano. Ésta deberá incluirse en hoja a la par.

SEGUNDA. Los autores de las obras seleccionadas suscribirán un contrato con la UNAM cediendo en exclusiva los derechos patrimoniales de su obra, recibiendo como contraprestación 10% de los ejemplares de la publicación de la obra impresa. La cesión será por un plazo de tres años incluyendo la publicación en formato impreso y digital.

TERCERA. Los poemarios, de **tema libre**, deberán contar con un mínimo de 56 y máximo de 104 cuartillas (máximo 28 líneas por página). Cada poema iniciará en página distinta.

El manuscrito será firmado con seudónimo y enviado como archivo adjunto a la dirección electrónica premiopoesiajoven@libros.unam.mx

CUARTA. En un sobre cerrado, con el título de la obra y el seudónimo en el exterior, se incluirán los datos de la persona participante: nombre completo, dirección, teléfono de contacto y correo electrónico; fotocopia del acta de nacimiento o del certificado de naturalización, pasaporte o prueba de residencia legal en el país, documento que lo acredite como alumno y una breve semblanza (de 600 a 800 caracteres con espacios). Asimismo, deberá incluirse la declaración de que la obra es inédita y está libre de contrato con editoriales nacionales o extranjeras. Este sobre deberá entregarse o enviarse por correo postal a la DGPFE con atención a la Subdirección de Vinculación, Comunicación y Tecnología, a la Avenida del IMAN núm. 5, Ciudad Universitaria, Tlalpan, 04530, Ciudad de México, México (el matasello no deberá rebasar la fecha de cierre de la convocatoria).

QUINTA. El plazo de presentación de manuscritos finaliza el 24 de mayo de 2019 a las 15:00 horas.

SEXTA. La UNAM, a través de la CDC y la DGPFE, designará un comité de lectura constituido por especialistas, quienes seleccionarán las obras sobre las que deliberará un jurado. Si en la deliberación previa a la votación se considera, por mayoría de sus integrantes, que ninguna de las obras presentadas posee calidad suficiente para su publicación, esta convocatoria podrá declararse desierta.

SÉPTIMA. El fallo del jurado será inapelable y se hará público durante el mes de agosto de 2019.

OCTAVA. Se seleccionarán entre una y tres obras para ser publicadas por la DGPFE de la UNAM en 2019. Las personas ganadoras serán invitadas a presentar sus libros en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara 2019. Los gastos correrán a cargo de los organizadores.

NOVENA. No se devolverán los materiales recibidos. Las obras ganadoras que se publiquen después del término de la vigencia del contrato deberán incluir la leyenda "Premio Poesía Joven UNAM 2019".

DÉCIMA. La participación en esta convocatoria implica la total aceptación de estas bases. El jurado resolverá todos aquellos aspectos no contemplados en las mismas.

Ciudad de México, 24 de febrero de 2019

Próximos temas

RITMOS

EL PACÍFICO

LENGUAJES

MIEDO

INFANCIA

FEMINISMOS

La resistencia, estemos orgullosos de ella o cansados de resistir, configura las relaciones y las experiencias de un mundo ordenado por estructuras de opresión profundamente mezcladas, imbricadas entre sí. Es la prueba evidente de la opresión, pero es también lo que la niega, lo que permite destruirla.

YÁSNAYA ELENA A. GIL

En los últimos dos siglos, ejércitos de antropólogos, historiadores, arqueólogos, aficionados y saqueadores han atracado los cuerpos, conocimientos e historias indígenas, del mismo modo que otros han saqueado las tierras y recursos indígenas.

NICK ESTES

Para nosotros obviamente es importante que el ser humano encuentre bienestar, tranquilidad y felicidad, pero por más que tenga acumulaciones materiales nunca lo va a lograr si no tiene el verdadero buen vivir, que es la conexión con la naturaleza y la Madre Tierra.

PATRICIA GUALINGA

El asunto estaba claro: los pueblos indígenas eran considerados un lastre, un obstáculo para el desarrollo del país, por eso había que integrarlos a la nación y para lograrlo había que terminar con su cultura. El indigenismo tuvo muchas expresiones a lo largo de las décadas, pero al final fracasó: los pueblos indígenas no desaparecieron.

FRANCISCO LÓPEZ BÁRCENAS

Los proyectos del Estado y la tendencia capitalista global siguen exigiendo que dejen de ser indios: lengua y bordados como folclor, sin territorio ni gobierno propio, como siempre.

HERMANN BELLINGHAUSEN

La política indigenista panameña está diseñada con la fórmula genocida española: muerte al indio. Sólo que la matanza no es de orden físico (aunque se produzca de tiempo en tiempo), sino espiritual, y se maneja con parámetros paternalistas. El paternalismo es la expresión más animalésca del racismo.

ARYSTEIDES TURPANA

ABYA YALA

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO

NÚM. 847, NUEVA ÉPOCA

\$50 ISSN 0185 1330

ABYA YALA

¿Cuáles son las formas actuales de resistencia política y cultural de los pueblos originarios de América? ¿Es posible hablar del fin del colonialismo? ¿Existe un nombre que agrupe las luchas sostenidas en el continente? ¿Qué tienen que ver los movimientos indígenas con el cambio climático?

Yásnaya Elena A. Gil • Humberto Ak'abal • Hermann Bellinghausen Jesús Cossio • Majo Delgado Angelina Díaz Suyul • Nick Estes Geocomunes • Auldárico Hernández Candice Hopkins • Margaret Kriz Hobson • Renata Lira • Francisco López Bárcenas • Andrés López Díaz Mapuexpress • Mariana Oliver Fernando Pairican • Lucía Pi Cholula • John Ralston Saul Joca Reiners Terron • Josué Rivas • Alejandro Rosas • Mikeas Sánchez • Irene Tello • Arysteides Turpana • Gladys Tzul Tzul

ENTREVISTA CON
PATRICIA GUALINGA
SOLIDARIDAD CON AYOTZINAPA -
SUECIA

SENCILLAMENTE
NASAS
PROCESO DE LIBERACIÓN
DE LA MADRE TIERRA

EL DERECHO
A SABER O NO
EMILY WILLINGHAM

ENTREVISTA CON
MARIANA ENRIQUEZ
ALEJANDRO MENÉNDEZ MORA

¡No te pierdas ninguno!
Suscríbete: suscripciones@revistadelauniversidad.mx



Visita nuestra plataforma digital:
www.revistadelauniversidad.mx



REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO



culturaUNAM



*Levantarse los ojos, empuñar la mano
y alzar la voz.*

SAMIR FLORES SOBERANES

*Todos comenzamos inocentes.
Todos nos volvemos culpables.*

LEONARD PELTIER

*Trata bien a la Tierra.
No te fue dada por tus padres,
te fue confiada por tus hijos.
No heredamos la tierra de nuestros ancestros,
nos la prestan nuestros descendientes.*

PROVERBIO DEL NORTE DE ABYA YALA

ÍNDICE

4 EDITORIAL

Guadalupe Nettel

DOSSIER

8 PROFETAS

Nick Estes

16 Y NADIE NOS VE

Humberto Ak'abal

18 DECLARACIÓN DE LA MADRE TIERRA

20 RESISTENCIA

Yásnaya Elena A. Gil

28 RESPLANDOR

Angelina Díaz Suyul

34 EL RETORNO

John Ralston Saul

39 ZAPATISTAS, UNA TRANS- FORMACIÓN DE 25 AÑOS

Hermann Bellinghausen

46 ENSUEÑO

Auldárico Hernández

50 EL BUEN VIVIR Y LA SELVA VIVIENTE

58 EL ÚLTIMO HOMBRE DEL MUNDO

Joca Reiners Terron

62 CÓMO SER UN BUEN SALVAJE

Mikeas Sánchez

64 SENCILLAMENTE NASAS

Proceso de Liberación de la Madre Tierra

70 NOS SUSPENDIERON

Andrés López Díaz

74 CONGA

Jesús Cossio

79 EL SUEÑO DEL GUNASDULE

Arysteides Turpana

85 LA REBELIÓN DEL MOVIMIENTO MAPUCHE

Fernando Pairican

89 LA PROHIBICIÓN DE LA VIDA SOCIAL

Candice Hopkins

99 ENTREVISTA CON EL COLECTIVO MAPUEXPRESS

Redacción de la RUM

105 LA FORMA COMUNAL DE LA RESISTENCIA

Gladys Tzul Tzul

112 LA RESISTENCIA POR VENIR: ALERTA EN EL ÁRTICO

Margaret Kriz Hobson

117 LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO

Francisco López Bárcenas

ARTE

124 **STANDING STRONG, DE JOSUÉ RIVAS**

Roselin R. Espinosa

PANÓPTICO

EL OFICIO

134 **LA ESCRITURA COMO EROSIÓN DE LA REALIDAD**

ENTREVISTA CON
MARIANA ENRIQUEZ

Alejandro Menéndez Mora

PALCO

138 **EL ELEMENTO FALTANTE: LA NECESIDAD DE DISENTIR**

Nayeli García Sánchez

ALAMBIQUE

142 **EL DERECHO A SABER O NO**

Emily Willingham

ÁGORA

146 **EL NUESTRO ES EL FEMINISMO DESCOLONIAL: RITA LAURA SEGATO**

Mariana Oliver

PERSONAJES SECUNDARIOS

149 **YURI KNÓROZOV**

Alejandro Rosas

OTROS MUNDOS

153 **LA MADRE, EL MOLE Y PUJOL**

Renata Lira

CRÍTICA

158 **TSUNAMI**

GABRIELA JÁUREGUI (COMP.)

Majo Delgadillo

161 **MUDAR DE PIEL**

MARCOS GIRALT TORRENTE

Lucía Pi Cholula

165 **ACOSO. ¿DENUNCIA LEGÍTIMA O VICTIMIZACIÓN?**

MARTA LAMAS

Irene Tello Arista

168 **NUESTROS AUTORES**



EDITORIAL

A Hermann Bellinghausen y a José del Val, por su complicidad

A nadie se le ocurriría negar que la historia moderna de nuestro continente está basada en un genocidio y en el sometimiento de los pueblos y las culturas que viven aquí desde antes de la llegada de Cristóbal Colón. Aunque la situación ha mejorado, la verdad es que desde el siglo XVI América no ha dejado nunca de estar colonizada. Todos los días se ejerce la discriminación; todos los días se fuerza a los indígenas a que dejen de hablar su lengua y adopten la del opresor; todos los días se amenaza con despojarlos de su cultura, de sus tradiciones y de sus territorios; todos los días, bajo el pretexto de integrarlos a la "modernidad" o al "progreso", se pretende invisibilizarlos. El colonialismo tiene muchas caras. Las acciones extractivistas de las grandes empresas, la intervención del ejército en las comunidades, la ciencia enfocada en obtener recursos de la naturaleza, las escuelas que privilegian a una cultura hegemónica y desprecian a las otras, son sólo algunas de ellas.

La historia de nuestro continente es también la de una larga serie de rebeliones y movimientos sociales. Desde Gerónimo y Tupac Amaru hasta los Protectores del Agua en Standing Rock, pasando por el EZLN y el *Idle No More*, un mismo espíritu de libertad y reivindicación anima a esta tierra. *Abya Yala* es un vocablo guna adoptado como alternativa al colonial *América* por los dirigentes y voceros de la resistencia indígena, desde Alaska hasta la Patagonia.

Hay muchas maneras de llamar a los descendientes de los primeros pobladores de estas tierras. Algunos Estados han elegido *etnias* o *indígenas*, para negarles el estatuto de naciones. Mientras que los mapuche se rehúsan a ser llamados así, los aymara afirman: "si como indios nos conquistaron, como indios nos liberaremos". *Pueblos originarios*, por otro lado, enfatiza su antigüedad y por lo tanto su derecho de suelo, pero soslaya su existencia en la actualidad. Estos pueblos no sólo pertenecen al pasado, como tampoco pertenecen al pasado las injusticias cometidas contra ellos.

No podemos seguir ignorándolo: lo que hemos considerado normal desde hace tantas generaciones es en realidad un motivo de vergüenza. Por eso, en esta ocasión, la *Revista de la Universidad de México* ofrece sus páginas como espacio de diálogo entre intelectuales, activistas, y poetas indígenas de nuestro continente. En vez de volver a los antro-

pólogos que durante años los convirtieron en un curioso objeto de estudio, preferimos leer los textos de la lingüista mixe Yásnaya Elena A. Gil sobre el cansancio que genera vivir en constante resistencia; del poeta guna Arysteides Turpana, acerca de la situación de su comarca; de la activista sarayacu Patricia Gualinga en torno a la filosofía del *buen vivir*, y de la socióloga maya k'iche' Gladys Tzul Tzul, quien narra la campaña de las mujeres de Tzejá en contra del alcoholismo; preferimos escuchar sus versiones, sus demandas, sus propuestas, su poesía. Al leerlos, resulta fácil encontrar puntos comunes: uno es la preocupación por la salud de la Tierra. Otro es la denuncia del incumplimiento por parte de los Estados colonizadores que han firmado con ellos acuerdos de autonomía —como los de San Andrés Larráinzar—, y nuestra apatía para exigir que los gobiernos cumplan esas promesas. Otro es que en muchos países los intentos por cambiar la situación de los pueblos indígenas han sido descritos como *terrorismo* por los medios nacionales de comunicación, como una medida para deslegitimarlos.

Los movimientos indígenas traen consigo cuestionamientos imprescindibles para el mundo moderno. Por una parte, dado que estos pueblos no conciben su identidad separada de un entorno natural sano y en equilibrio, la lucha por la defensa de sus territorios es también por preservar la naturaleza. No sólo la que los rodea sino la de todo el planeta. Por otra, su constante búsqueda de modelos de organización comunitaria cuestiona el capitalismo e incluso la democracia liberal. Finalmente, en un mundo globalizado que nos uniformiza cada vez más, las culturas de estos pueblos constituyen hoy en día un acervo de conocimientos tradicionales invaluable.

John Ralston Saul lo enuncia muy bien: “Los pueblos indígenas [...] seguirán amasando fuerza y poder. La pregunta que cada uno de nosotros debe plantearse es si queremos desempeñar nuestro papel como ciudadanos —como personas que cumplen su palabra—, o si vamos a aferrarnos a nuestros viejos hábitos”. Antes de tomar una decisión, te proponemos, querido lector, que hagas silencio, que escuches o leas lo que aquellos que han sido silenciados durante tantos siglos —*los sin voz*, como dicen en Chiapas— tienen para decir. Quizá descubras que entre sus anhelos y esperanzas hay muchos que también tú suscribirías.

Guadalupe Nettel



Nunavut

Standing Rock

Río Misuri

Gwich'in

Nisga'a

Kwakwaka'wakw

Musqueam

Caracoles
zapatistas

Q'eqchi'

Chontal

K'iche'

Zoque

Tsotsil

Xochimilco

Mixe

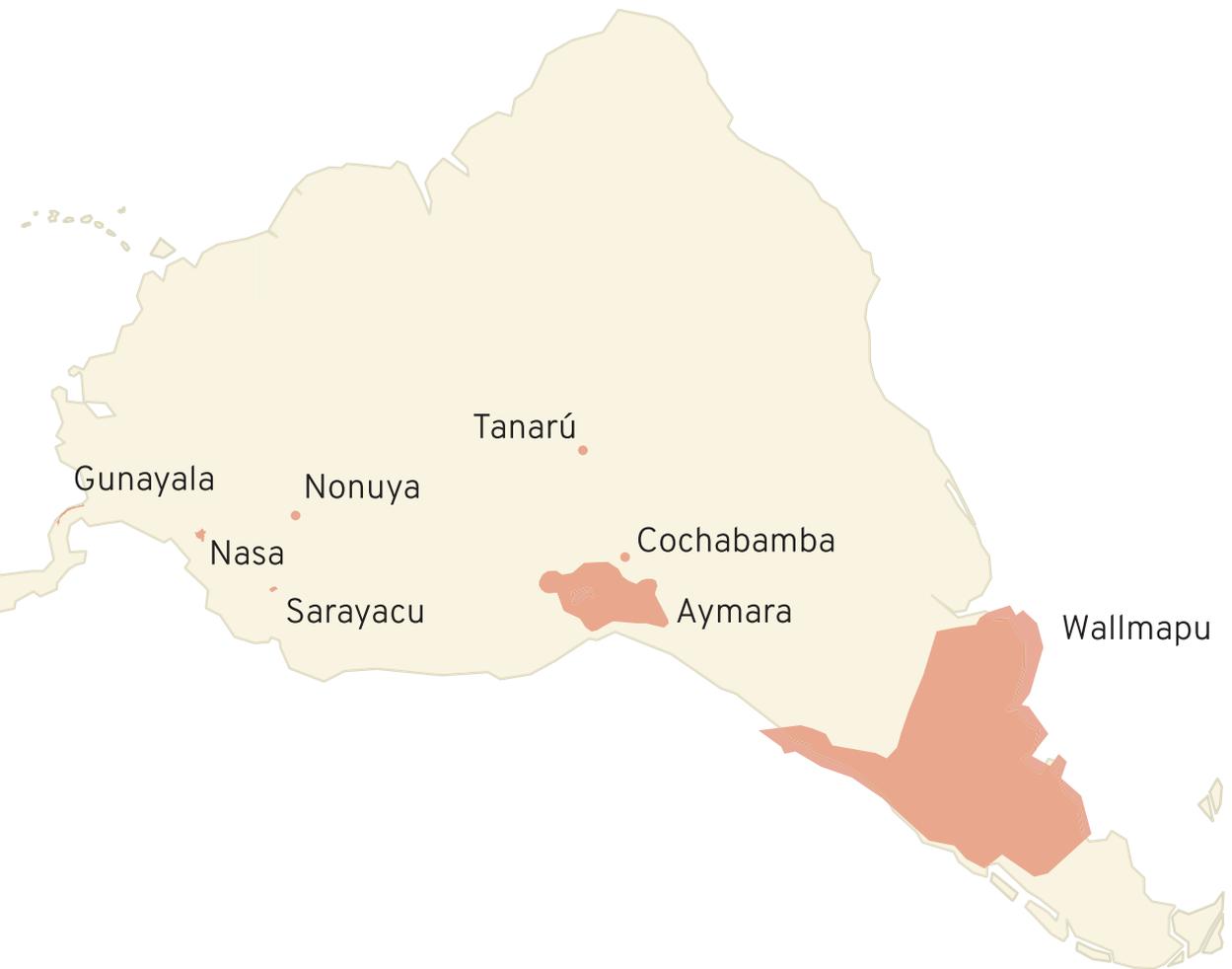
Yaqui

Purépecha

Aguas Blancas

Pericú

ABYA YALA





PROFETAS FRAGMENTO

Nick Estes

Traducción de Darío Zárate Figueroa

El día de Acción de Gracias es la historia de origen nacional por excelencia: la “paz” entre nativos y colonos se logró con pavo rostizado y ñame en Plymouth, Massachusetts, donde los peregrinos del Mayflower establecieron una colonia en 1620. Para coronar la matanza indiscriminada de unos setecientos pequots, en 1637 el gobernador de la colonia de la Bahía de Massachusetts, William Bradford, decretó que se celebrara el día de Acción de Gracias “en honor de la sangrienta victoria, para agradecer a Dios que se ganó la batalla”. La paz en tierra robada surge del genocidio.

Era el día de Acción de Gracias de 2016. Habíamos pasado una noche fría en una gasolinera de Wyoming junto a la carretera I-80, acompañados de los Protectores del Agua, entre media docena de autos cargados de suministros de campamento. Todos nos levantamos antes del amanecer, con la esperanza de que la interestatal se abriera después de la helada nocturna. Había nativos y no nativos del noroeste del Pacífico y la Costa Oeste; llevaban ropa militar y chamarras Carhartt negras y beige, con parches que anunciaban: “EL AGUA ES VIDA”. “Éste es territorio de Trump; ¡tenemos que irnos!”, exclamó uno de los Protectores del Agua, medio en broma, ante el atestado baño de camioneros. Afuera, hombres blancos nos dirigían miradas amenazadoras desde sus pickups de ruedas dobles. Wyoming es un estado productor de petróleo, gas y carbón, y estaba enviando a sus policías a combatir en la moderna Guerra India en la que nos disponíamos a ayudar a la resistencia. Subimos

a nuestros autos y tomamos la carretera hacia Standing Rock.

Era mi cuarto y último viaje al campamento Oceti Sakowin, el mayor de los que existieron entre abril de 2016 y febrero de 2017 en la confluencia de los ríos Cannonball y Misuri, al norte de la reserva india Standing Rock. Al principio, los campamentos se habían establecido para obstruir la construcción del Oleoducto de Dakota Access (DAPL), un oleoducto de 2,755 kilómetros y 3,800 millones de dólares que atravesaba territorio no cedido por el Tratado de Fort Laramie de 1868 y cruzaba Mni Sose (el río Misuri) justo arriba de Standing Rock, amenazando el suministro de agua de la reserva.

No sólo se trataba del agua de Standing Rock: el oleoducto cruzaba el río arriba de la

reserva india de Fort Berthold, transportaba petróleo extraído por la floreciente industria del *fracking* en esa reserva. Pasaba por debajo del río Misisipi en la frontera entre Iowa e Illinois, donde se le oponía una coalición de pueblos indígenas y granjeros, rancheros y ambientalistas blancos. Atravesaba cuatro estados: Dakota del Norte, Dakota del Sur, Iowa e Illinois; pero la resistencia más intensa provenía de Standing Rock y las naciones indígenas aliadas, entre ellas Fort Berthold.

Después de que el gobernador de Dakota del Norte, Jack Dalrymple, declarara el estado de emergencia el 9 de agosto de 2016 para salvaguardar la construcción final del oleoducto, el movimiento se intensificó. Dalrymple llamó a la Guardia Nacional y ejerció poderes conferidos por el Convenio de Asistencia al



Fotografía de Joe Brusky, 2016. CC BY-NC

Manejo de Emergencias (EMAC), que normalmente sólo se usan en desastres naturales como inundaciones, incendios y huracanes. El EMAC también permite que las agencias de seguridad municipales, estatales y federales compartan equipo y personal durante “desórdenes comunitarios, insurgencia o ataque enemigo”. En abril de 2015, el gobernador de Maryland, Larry Hogan, había usado los poderes del EMAC para sofocar un levantamiento de personas negras que exigían justicia para Freddie Gray, un hombre negro asesinado por la policía de Baltimore. Esta vez una nación indígena fue declarada como amenaza.

Los campamentos buscaban más que detener un oleoducto. Hacía más de cien años, o al menos siete generaciones, que no ocurría la largamente esperada reunificación de las siete naciones hablantes de dakota, nakota y lakota, dispersas y aisladas durante la invasión. Oceti Sakowin, llamada “la Gran Nación Sioux” por los colonos, alguna vez ocupó un territorio que se extendía desde las orillas occidentales del lago Superior hasta las montañas Bighorn. Yo sólo había oído historias sobre la reunión de Oceti Sakowin, la hoguera encendida y los siete tipis o cabañas —cada una de las cuales representaba una nación— dispuestas en forma de cuerno de bisonte. Históricamente, esta reunificación había ocurrido en tiempos de celebración, para danzas solares anuales, grandes ferias comerciales entre tribus y cazas de bisontes. Pero la última vez fue también en tiempos de guerra: para resistir la invasión. Ahora, la reunión se había convertido en lo que los pasajeros de nuestro auto —Carolina, una abogada de inmigración indígena, Dina, una escritora indígena, y yo— llamábamos *Ciudad India*; en su momento de mayor esplendor, el campamento fue la déci-

ma ciudad más grande de Dakota del Norte. Su población era de más de 10 mil personas, y quizá llegara a las 15 mil.

Cuando arribamos, el campamento estaba paralizado y completamente rodeado por las agencias de seguridad, que emplearon cientos de kilómetros de alambre de serpiente, barricadas y vigilancia aérea de 24 horas en algo parecido a una ocupación militar. En un esfuerzo por sembrar la discordia, TigerSwan, una agencia de seguridad privada contratada por DAPL para ayudar a las agencias de la ley de Dakota del Norte, se infiltró en los campamentos y plantó en redes sociales y noticieros locales reportes falsos que comparaban a los Protectores del Agua con insurgentes yihadistas. Según afirmaban en documentos revelados por *The Intercept*, el movimiento #NoDAPL era “una insurgencia con motivación ideológica y un fuerte componente religioso”. Los efectos fueron devastadores, y muchas de las historias implantadas continúan circulando como verdaderas; la división que crearon sigue supurando. Y debido a la violenta represión policial de las protestas, incluida la famosa redada del 27 de octubre en el campamento Tratado de 1851, se habían suspendido las acciones directas de alto riesgo, como colocar cuerpos frente a las removedoras de tierra.

Al día siguiente —Viernes Negro¹— fuimos al centro comercial. En Bismarck, Dakota del Norte, los compradores, casi todos blancos, inundaron el centro comercial Kirkwood, ansiosos de aprovechar los descuentos de temporada. Nuestro plan era perturbar las compras del Viernes Negro, en concierto con otras

¹ En inglés “Black Friday”; es el día que se inaugura la temporada invernal de rebajas en muchos establecimientos comerciales.



Fotografía de Joe Brusky, 2016. CC BY-NC

acciones, para que el mensaje de #NoDAPL siguiera en las noticias y el fuego continuara ardiendo en los corazones y en las mentes de la gente. En el campamento me había topado con un amigo de la infancia, Michael, y su pareja Emma, y nos metimos a su auto. El tránsito estaba detenido por completo en la Autopista 1806, la ruta más rápida hacia las poblaciones de Mandan y Bismarck, colindantes con la reserva; los puestos de control militar obstaculizaban la entrada de clientes al casino Prairie Knights —una importante fuente de empleos y de ingresos para Standing Rock— y entorpecían el acceso de los residentes a trabajos y compras fuera de la reserva. Nuestro camino fue entre 30 y 45 minutos más largo debido a lo que parecía un embargo económico y, en otras circunstancias, podría considerarse un acto de guerra contra una nación soberana.

El centro comercial estaba abarrotado de gente. Policías de Bismarck, todos blancos,

custodiaban las entradas con rifles AR-15. Una vez dentro, nuestro objetivo era formar un círculo de oración en el amplia área de comida del centro comercial, sin que nos capturasen; eso significaba que tendríamos que “camuflarnos”, lo cual era bastante difícil para unos nativos en un mar de gente blanca.

Nos descubrieron. Una mujer blanca gritó: “¡Huelen a fogata!”. Los clientes del centro comercial se detuvieron a mirarnos. Ella señaló a un grupo de mujeres de rostros curtidos por el viento y el sol y faldas sin lavar, que se dirigían a los baños. Dos policías, con los AR-15 colgados del hombro, se acercaron a una mujer y le torcieron el brazo. La mujer tenía piel oscura y el cabello negro peinado en una pulcra trenza que le llegaba a la cintura. Yo esperaba oír el crujido de su brazo al dislocarse o fracturarse mientras el policía la tiraba de cara sobre la delgada alfombra.

—¡Sólo quiero ir al baño!

—¡Cállate, carajo!

El olor de las fogatas, un aspecto fundamental de la vida en el campamento [...], las había delatado.

Pronto las cuatro mujeres estuvieron sentadas en el suelo con las manos atadas con sujetadores de plástico a sus espaldas, y los policías se las llevaron a rastras. El olor de las fogatas, un aspecto fundamental de la vida en el campamento —para las ceremonias, la planeación, la cocina, la comida, el sueño, las canciones, las historias y para mantener el calor—, las había delatado. Nada raro si consideramos que en la frase *Oceti Sakowin*, el primer término significa “el fuego del consejo”. En otro tiempo las habrían acusado de “oler como indias”, porque el fuego es fundamental en la vida ceremonial lakota; pero ahora, el humo también indicaba que venían de los campamentos de #NoDAPL.

Finalmente logramos formar un círculo de oración... hasta que los policías comenzaron a derribarnos, golpearnos y patearnos. Le quitaron las muletas a un hombre, que renqueó sobre un pie mientras otro policía lo tiraba al suelo. Los hombres blancos de la multitud comenzaron a sujetar a los Protectores del Agua o lanzarlos hacia la fila de policías.

—¡Vuelvan a su reserva, negros de las praderas! —nos gritó a la cara uno de ellos.

Nos encogíamos de miedo cada vez que arrancaban a uno de nosotros de entre la multitud, en espera del ya familiar baño de gas CS o gas pimienta: otro olor que se mezclaba con el humo y que, con un solo ataque, podía embotar el sentido del olfato de una persona por días, y a veces semanas. Sin embargo, la presencia de clientes blancos y sus familias —daño colateral indeseable— nos protegió de que nos dispararan o nos rociarán. En vez de eso, los policías usaron sus manos

y sus pies. Arrestaron a 33 personas. Después de escapar, Michael, Emma y yo nos reunimos en el auto.

Michael se volvió hacia mí; le temblaban las manos.

—Ahora sé cómo se siente que te cacen.

En el campamento, el olor de las fogatas nos remitía a otro mundo: un mundo más viejo, un mundo indígena que siempre parecía estar al borde de la extinción; un lugar familiar para los nativos y radicalmente extraño para los colonos. En las horas del crepúsculo, los Protectores del Agua contaban historias y compartían visiones proféticas de un mundo mejor; no sólo del pasado, sino uno que estábamos construyendo en ese momento, mientras el humo gris purpúreo llenaba los espacios entre los tipis, las tiendas y las hileras de autos y camiones.

A menudo, las élites políticas y los medios de comunicación han pintado a los blancos pobres y los nativos pobres como enemigos irreconciliables que compiten por recursos escasos en zonas rurales con depresión económica, sin tener nada en común. Sin embargo, la defensa de la tierra nativa, del agua y de los tratados nos unió. Aunque no era perfecto, el campamento de *Oceti Sakowin* fue un hogar para muchos, durante varios meses, y los vínculos fueron duraderos a pesar del horroroso historial que obraba en su contra.

Durante los últimos 200 años el ejército de los Estados Unidos ha librado una guerra incansable contra *Oceti Sakowin*, así como contra sus familiares, *Pte Oyate* (la Nación de los Bisontes) y *Mni Sose* (el río Misuri). Lo ocurrido en *Standing Rock* fue la batalla más reciente de una guerra contra los indios que nunca termina. Originalmente, se planeaba que el DAPL cruzara el río Misuri arriba de



Fotografía de Dark Sevier, 2017. CC BY-NC

Bismarck, una ciudad cuya población es 90% blanca. Sin embargo, el Cuerpo de Ingenieros del Ejército lo reubicó para que cruzara río abajo; las razones que adujeron fueron una ruta más corta, menos cruces por el agua y menor proximidad a zonas habitadas. Ahora, el oleoducto cruzaba el río muy cerca de una zona residencial 84% nativa; esto fue por sugerencia no de Dakota Access, sino del Cuerpo de Ingenieros del Ejército, que incluso llegó a aconsejar a las compañías que financiaban el oleoducto la creación de estudios ambientales que indicaran que no había “riesgos desproporcionados para una minoría racial”.

Mis antepasados fueron historiadores tribales, escritores, intelectuales y nacionalistas indígenas tenaces en una época en la que se suponía que los indios no podían ser más que borrachos, estúpidos o muertos. También fueron Protectores del Agua, defensores de los tratados y gente humilde de la tierra, y cuidaron y defendieron a Mni Sose lo mejor que

pudieron. Mis antepasados jamás habrían podido imaginar que un día miles, o quizá millones, se movilizarían para defender a nuestra pariente Mni Sose, el río. Hace medio siglo no había protestas masivas contra las represas que aún causan estragos en nuestro río, una historia sobre la cual he hablado y escrito durante más de una década, ante el desinterés del mundo exterior.

En septiembre de 2016, mientras marchábamos en una protesta #NoDAPL en Chicago, cayó una llovizna.

—¡Dime cómo se ve la profecía! —entramos.

—¡Así se ve la profecía!

Y sí era una profecía. Hablaba de Zuzeca Sapa, la Serpiente Negra que se extendía sobre la tierra y ponía en peligro toda la vida, comenzando por el agua. Desde su cabeza, o sus muchas cabezas, escupiría muerte y destrucción. Zuzeca Sapa es el DAPL, y todos los oleoductos que violan el territorio indígena.

Pero aunque la Serpiente Negra presagia la ruina, también presagia una resistencia histórica y el resurgimiento de historias indígenas que no se han visto en varias generaciones. Para proteger a Unci Maka, la Abuela Tierra, pueblos indígenas y no indígenas tendrán que unirse para repeler a las fuerzas que la destruyen: el capitalismo y el colonialismo. Sin embargo, los profetas y las profecías no predicen el futuro ni son ocurrencias místicas y desligadas de la historia. Simplemente son diagnósticos de los tiempos que vivimos, y visiones de lo que tenemos que hacer para liberarnos. En el pasado, la juventud seguía los consejos de los ancianos indígenas; pero en estos tiempos proféticos, son los viejos quienes siguen a los jóvenes líderes del movimiento #NoDAPL, entre ellos Zaysha Grinnell, Bobbi

Jean Three Legs, Jasilyn Charger, y Joseph White Eyes, quienes llevaron al mundo el mensaje de la Serpiente Negra en carreras de relevos de 1,500 kilómetros entre abril y julio de 2016. Para Oceti Sakowin, profecías como la de la Serpiente Negra son teoría revolucionaria, una manera de ayudarnos a pensar en nuestra relación con la tierra, con otros seres humanos y no humanos, y con la historia y el tiempo. Pero las nociones indígenas del tiempo consideran que el presente está completamente estructurado por nuestro pasado y nuestros ancestros. No hay separación entre pasado y presente, lo cual significa que un futuro alternativo también está determinado por nuestro entendimiento del pasado. Nuestra historia es el futuro. Conceptos como el de *Mni Wiconi*, "agua es vida", podrán ser nue-



Fotografía de Joe Brusky, 2016. CC BY-NC

vos para algunas personas, pero al igual que la nación a la cual pertenece el concepto, Mni Wiconi antecede a imperios de supremacía blanca como los Estados Unidos, y continúa existiendo a pesar de ellos.

Los manifestantes se llamaron *Protectores del Agua* porque no sólo estaban en contra de un oleoducto, sino que defendían algo más grande: la continuidad de la vida en un planeta assolado por el capitalismo. Esto reflejaba la filosofía lakota y dakota de Mitakuye Oyasin, que significa "todas mis relaciones" o "todos estamos emparentados". Los Protectores del Agua dirigieron el movimiento con disciplina, con lo que los lakotas llaman *woceyike*, que significa "honrar las relaciones". Para el mundo exterior, esto tiene el aspecto de "orar", fumar la *canupa* o pipa sagrada y ofrendar tabaco, ceremonias y canciones a la vida humana y no humana.

Para Oceti Sakowin, Mni Sose, el río Misuri es uno de estos parientes no humanos; es hembra, está viva, y es parte de Mni Oyate, la Nación del Agua. No es propiedad de nada y, por tanto, no puede ser vendida ni confiscada (¿cómo se vende a un pariente?). Y proteger a nuestros parientes es parte del acto de practicar el parentesco y ser un buen familiar, o *wotakuye*, lo cual incluye protegerlos de la amenaza de contaminación proveniente de un oleoducto; en otras palabras, de la muerte. Esto también conllevaría la muerte de Oceti Sakowin y sus parientes no humanos. De este modo, el grito de guerra "Mni Wiconi" es también una afirmación de que el agua está viva. Josephine Waggoner, historiadora hunkpapa, ha sugerido que la palabra *mni*, "agua", es una combinación de las palabras *mi*, "yo", y *ni*, "ser", lo cual indica que también contiene vida.

Mni Wiconi y estas formas indígenas de relacionarse con la vida humana y no humana existen en oposición al capitalismo, que transforma a humanos y no humanos en mano de obra y mercancías para la compraventa. Estas formas de relacionarse existen también en oposición al hermano gemelo del capitalismo, el colonialismo, que pide la aniquilación de los pueblos indígenas y sus parientes no humanos. Esto es distinto de la noción romántica de los pueblos y culturas indígenas, popular entre los no nativos, y que ha sido fortalecida por disciplinas como la antropología, la cual nos ha arrebatado un futuro viable al atraparnos en un pasado que nunca existió. En los últimos dos siglos, ejércitos de antropólogos, historiadores, arqueólogos, aficionados y saqueadores han atracado los cuerpos, conocimientos e historias indígenas, del mismo modo que otros han saqueado las tierras y recursos indígenas. Sus historias indígenas distorsionadas y mal interpretadas son irrelevantes y extrañas para los pueblos reales, y los despojan de su poder.

La resistencia indígena se nutre de una larga historia que se proyecta hacia atrás y hacia adelante en el tiempo. Mientras los historiadores tradicionales interpretan el pasado, los historiadores indígenas radicales y los guardianes del conocimiento indígena buscan cambiar el presente colonial e imaginar un futuro descolonizado al reconectarse con sitios e historias indígenas. Para que esto ocurra, las prácticas suprimidas deben abrir una grieta en la historia. **U**

Fragmento editado de Nick Estes, *Our History Is the Future*, Nueva York, Verso Books, 2019. versobooks.com/2953-our-history-is-the-future

Y NADIE NOS VE

POEMA EN K'ICHE'

Humberto Ak'abal

La llama de nuestra sangre arde,
inapagable
a pesar del viento de los siglos.

Callados,
canto ahogado,
miseria con alma,
tristeza acorralada.

¡Ay, quiero llorar a gritos!

Las tierras que nos dejan
son las laderas,
las pendientes,
los aguaceros poco a poco las lavan,
y las arrastran a las planadas
que ya no son de nosotros.

Y aquí estamos,
parados a la orilla de los caminos
con la mirada rota por una lágrima...

Y nadie nos ve.

MAJ JUN KOJILOWIK

Ri q'aq' re ri qakik'el kaporonik,
maj kachupik
puneta ojer kaq'iq' chirij.

Maj kojch'awik,
jiq'om ri qab'ix,
meb'ayil k'o uk'ux,
b'is kojon pa ko'k.

¡Way, kinwaj kinraq nuchi!

Ri ulew ri kikiyakan chaqe
are ri', ri paqal taq ulew,
ri siwan ulew,
are k'ut ri jab' no'jim kuch'ajo,
kuchararej pa taq taq'aj
ri man qe ta chik.

Chi oj k'o wi,
oj tak'al chi uchi' taq b'e
raqrob'inaq ri qab'oqoch rumal ri oq'ej...

Xane man k'ota jun kojilowik.

PROPUESTA DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DE LA MADRE TIERRA

Cochabamba, Bolivia, 22 de abril de 2010

PREÁMBULO

Nosotros, los pueblos de la Tierra:

Considerando que todos somos parte de la Madre Tierra, una comunidad indivisible vital de seres interdependientes e interrelacionados con un destino común; reconociendo con gratitud que la Madre Tierra es fuente de vida, alimento, enseñanza, y provee todo lo que necesitamos para vivir bien; reconociendo que el sistema capitalista y todas las formas de depredación, explotación, abuso y contaminación han causado gran destrucción, degradación y alteración a la Madre Tierra, colocando en riesgo la vida como hoy la conocemos, producto de fenómenos como el cambio climático; convencidos de que en una comunidad de vida interdependiente no es posible reconocer derechos solamente a los seres humanos, sin provocar un desequilibrio en la Madre Tierra; afirmando que para garantizar los derechos humanos es necesario reconocer y defender los derechos de la Madre Tierra y de todos los seres que la componen, y que existen culturas, prácticas y leyes que lo hacen; conscientes de la urgencia de tomar acciones colectivas decisivas para transformar las estructuras y sistemas que causan el cambio climático y otras amenazas a la Madre Tierra; proclamamos esta Declaración Universal de Derechos de la Madre Tierra, y hacemos un llamado a la Asamblea General de las Naciones Unidas para adoptarla, como propósito común para todos los pueblos y naciones del mundo, a fin de que tanto los individuos como las instituciones se responsabilicen por promover mediante la enseñanza, la educación, y la concientización, el respeto a estos derechos reconocidos en esta Declaración, y asegurar a través de medidas y mecanismos pronto y progresivos de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universal y efectivos, entre todos los pueblos y los Estados del Mundo.

ARTÍCULO 1: LA MADRE TIERRA

La Madre Tierra es un ser vivo.

La Madre Tierra es una comunidad única, indivisible y autorregulada, de seres interrelacionados, que sostiene, contiene y reproduce a todos los seres que la componen.

Cada ser se define por sus relaciones como parte integrante de la Madre Tierra.

Los derechos inherentes de la Madre Tierra son inalienables en tanto derivan de la misma fuente de existencia.

La Madre Tierra y todos los seres que la componen son titulares de todos los derechos inherentes reconocidos en esta Declaración sin dis-

tinción de ningún tipo, como puede ser entre seres orgánicos e inorgánicos, especies, origen, uso para los seres humanos, o cualquier otro estatus.

Así como los seres humanos tienen derechos humanos, todos los demás seres de la Madre Tierra también tienen derechos que son específicos a su condición y apropiados para su rol y función dentro de las comunidades en los cuales existen.

Los derechos de cada ser están limitados por los derechos de otros seres, y cualquier conflicto entre sus derechos debe resolverse de manera que mantenga la integridad, equilibrio y salud de la Madre Tierra.

ARTÍCULO 2: DERECHOS INHERENTES DE LA MADRE TIERRA

La Madre Tierra y todos los seres que la componen tienen los siguientes derechos inherentes:

- derecho a la vida y a existir;
 - derecho a ser respetada;
 - derecho a la regeneración de su biocapacidad y continuación de sus ciclos y procesos vitales libres de alteraciones humanas;
 - derecho a mantener su identidad e integridad como seres diferenciados, auto-regulados e interrelacionados;
 - derecho al agua como fuente de vida;
 - derecho al aire limpio;
 - derecho a la salud integral;
 - derecho a estar libre de contaminación, polución y desechos tóxicos o radioactivos;
 - derecho a no ser alterada genéticamente y modificada en su estructura amenazando su integridad o funcionamiento vital y saludable;
 - derecho a una restauración plena y pronta por las violaciones a los derechos reconocidos en esta Declaración causados por las actividades humanas.
- Cada ser tiene el derecho a un lugar y a desempeñar su papel en la Madre Tierra para su funcionamiento armónico.
- Todos los seres tienen derecho al bienestar y a vivir libres de tortura o trato cruel por los humanos.

ARTÍCULO 3: OBLIGACIONES DE LOS SERES HUMANOS CON LA MADRE TIERRA

Todos los seres humanos son responsables de respetar y vivir en armonía con la Madre Tierra;

Los seres humanos, todos los Estados, y todas las instituciones públicas y privadas deben:

- actuar acorde a los derechos y obligaciones reconocidos en esta Declaración;
- reconocer y promover la aplicación e implementación plena de los derechos y obligaciones establecidos en esta Declaración;
- promover y participar en el aprendizaje, análisis, interpretación y comunicación sobre cómo

vivir en armonía con la Madre Tierra de acuerdo con esta Declaración;

- asegurar que la búsqueda del bienestar humano contribuya al bienestar de la Madre Tierra, ahora y en el futuro;

- establecer y aplicar efectivamente normas y leyes para la defensa, protección y conservación de los Derechos de la Madre Tierra;

- respetar, proteger, conservar, y donde sea necesario restaurar la integridad de los ciclos, procesos y equilibrios vitales de la Madre Tierra;

- garantizar que los daños causados por violaciones humanas de los derechos inherentes reconocidos en la presente Declaración se rectifiquen y que los responsables rindan cuentas para restaurar la integridad y salud de la Madre Tierra;

- empoderar a los seres humanos y a las instituciones para defender los derechos de la Madre Tierra y todos los seres que la componen;

- establecer medidas de precaución y restricción para prevenir que las actividades humanas conduzcan a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o alteración de los ciclos ecológicos;

- garantizar la paz y eliminar las armas nucleares, químicas y biológicas;

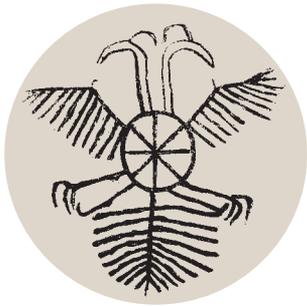
- promover y apoyar prácticas de respeto a la Madre Tierra y todos los seres que la componen, acorde a sus propias culturas, tradiciones y costumbres;

- promover sistemas económicos en armonía con la Madre Tierra y acordes a los derechos reconocidos en esta Declaración.

ARTÍCULO 4: DEFINICIONES

El término "ser" incluye los ecosistemas, comunidades naturales, especies y todas las otras entidades naturales que existen como parte de la Madre Tierra.

Nada en esta Declaración podrá restringir el reconocimiento de otros derechos inherentes de todos los seres o de cualquier ser en particular. **U**



RESISTENCIA

UNA BREVE RADIOGRAFÍA

Yásnaya Elena A. Gil

Para Mardonio Carballo, un ariete en el asedio

“Como pueblos indígenas, estamos orgullosos de nuestros quinientos años de resistencia”, escuchamos hace ya tiempo en una charla ofrecida en el marco de un congreso internacional. Una amiga se dirigió a mí y, susurrando, me dijo: “Yo, sobre todo, más que orgullosa estoy cansada de resistir”. Determinamos después hacer un ejercicio de imaginación en el que nos planteábamos mundos donde los motivos que nos obligaban a la resistencia simplemente no existían. No llegamos, en ese entonces, demasiado lejos. Nos dimos cuenta de que la resistencia era una narrativa que configuraba de raíz nuestra experiencia de habitar el mundo como pueblos indígenas y que, de resistir una y otra vez, los escenarios radicalmente utópicos habían abandonado nuestra imaginación. Mis utopías se hallaban configuradas casi siempre dentro de los límites que implica tener en cuenta la existencia omnipresente de los sistemas de opresión: fantaseaba con cambios legales, radicales si se quiere, pero siempre inscritos dentro del marco del Estado, por citar un ejemplo. Me pareció entonces un ejercicio urgente reconquistarle a la tierra de la utopía un valle de posibilidades inefables hasta ahora. Sin embargo, paradójicamente, tratar de imaginar esos escenarios radicales se convirtió en otra especie de resistencia narrativa. Parecía atrapada.

Necesitaba imaginar mundos radicalmente distintos porque incluso las narraciones que me atraviesan funcionaban para evitarlo. Resistía

imaginando no resistir, imaginando no tener que resistir. Resistía queriendo escapar a las narrativas de resistencia que eran siempre moldeadas a modo de respuestas a los sistemas de opresión. Entendía, por ejemplo, que la existencia de una bandera mixe (tricolor también), de un escudo propio, de un himno ayuujk y de una ceremonia en la que se le rinde honores significaba un desafío simbólico a la bandera tricolor del Estado mexicano, a su escudo, a su himno, a sus rituales; la existencia de estos símbolos cimbraba los cimientos mismos de la narrativa nacionalista mexicana, pero, al imitarlos, replicaba su estructura y era esta narrativa la que vencía: un mundo en el que los símbolos de una nación, como la mixe en este caso, deben ser bande-

ras, escudos e himnos. ¿Hay otras maneras de simbolizar? Buscar otras alternativas se convertía entonces en una reacción, en un acto de resistencia a la creación de símbolos propia de una categoría de opresión, como lo es el Estado mexicano para los pueblos indígenas. ¿Es imposible obviar la resistencia porque siempre es imposible obviar la opresión?

En este tipo de ejercicios aprendí a apreciar el inventario léxico y los mecanismos gramaticales que me ofrece una lengua radicalmente distinta a ésta en la que ahora escribo: la diferencia entre *indígena* y *mestizo* es una oposición que ni siquiera está captada de manera léxica en mi lengua materna: el ayuujk, también conocido como *mixe*. No hay palabras que correspondan a esas categorías ni remota-



Asamblea de Artistas Revolucionarios de Oaxaca, sin título, 2013



Tlacolulocos, *Para entrar al barrio*, Tlacolula de Matamoros, Oaxaca, 2017. Cortesía de los artistas

mente; la diferencia, y no es la primera vez que lo apunto, se relaciona con ser *ayuujk jä'äy* (mixe) y ser *akäts* (no mixe) que parte el mundo de las identidades colectivas de un modo bastante distinto al que *indígena* y *mestizo* lo hacen. Aprecio que mi lengua me provea de breves espacios utópicos, léxicos y gramaticales, que no sean necesariamente una reacción a categorías de opresión y donde se puede parcelar el mundo con categorías léxicas distintas; sin embargo, en este contexto, incluso hablar mi lengua materna es ya un acto de resistencia considerando las políticas de castellanización forzada que fueron ferozmente impuestas.

La resistencia, estemos orgullosos de ella o cansados de resistir, configura las relaciones y las experiencias de un mundo ordenado por medio de estructuras de opresión profundamente mezcladas, imbricadas entre sí. Es la prueba evidente de la opresión, pero es tam-

bién lo que la niega, lo que promete destruirla. En la actualidad los pueblos indígenas resistimos el racismo, los intereses capitalistas que nos despojan de nuestros territorios y fuentes de vida, y al Estado que ha implementado una política integracionista que procura borrar nuestra existencia como naciones distintas de la mexicana que el mismo Estado creó a golpe de nacionalismo.

¿De qué maneras resistimos? Me parece ingenuo tratar de clasificar los tipos y los modos de resistencia de los pueblos indígenas, dado que, si los sistemas de opresión están tan profundamente imbricados entre sí que es casi deshonesto analizarlos por separado, las resistencias de los pueblos indígenas se hallan también entretejidas y crean una red compleja que se opone dinámicamente a los sistemas de opresión. El resto de las líneas de este texto sería una demostración de esta ingenuidad.

Indio es una etiqueta que testimonia 500 años de opresión y 500 años de resistencia.

LA RESISTENCIA FRONTAL

Escribo estos párrafos en los días en los que se conmemoran 500 años de la llegada de Hernán Cortés a lo que hoy llamamos México. No hay manera aséptica de nombrar este desembarco. Lo que le siguió fue la guerra y el comienzo del orden colonial que se extiende hasta la actualidad. Los pueblos y naciones que habitaban estas tierras quedaron desde entonces clasificados, racializados y colocados dentro de las categorías que entonces surgieron. Antes no había indios, sino una multitud de pueblos, naciones, estructuras sociales en relaciones complejas y en constante cambio y reconfiguración. La categoría *indio* se sostiene a partir de las oposiciones que surgieron y que se relacionan también estrechamente con el comercio de esclavos desde el continente africano: español (y más tarde criollo), negro y el sistema de castas que crearon a partir de ello. *Indio* es una etiqueta que testimonia 500 años de opresión y 500 años de resistencia; esta ambivalencia permite que sea rechazada como categoría de opresión en la misma medida que es reivindicada como una de resistencia. En el libro *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Francesca Gargallo apunta que “las y los mapuche se niegan a ser llamados *indios* y rechazan el apelativo de *indígenas*, pues son mapuche, una nación no colonizada, pero las y los aymaras afirman que ‘si como indios nos conquistaron, como indios nos liberaremos’”.¹ Esto sucede también con otras categorías que, surgidas de la opresión, oscilan entre el rechazo y la reivin-

dicación cuando son enunciadas desde la categoría del oprimido: *joto*, *negro*, *indio*.

Dentro del nuevo ordenamiento, las resistencias al proceso de colonización fueron frontales. Pero no es posible afirmar que la llamada Guerra de Conquista haya concluido en algún momento. A lo largo de 300 años de Colonia, la resistencia violenta y las rebeliones fueron fenómenos frecuentes. En 1662, la población mixe que había visto su territorio partido en tres alcaldías mayores bajo el gobierno español protagonizó motines y asaltos a las sedes españolas desde las cuales se ejercía el control de su territorio. En 1692 el escritor Carlos Sigüenza y Góngora describió el gran motín que protagonizó la población indígena en la Ciudad de México: “¡Ea, señoras!, se decían las indias en su lengua unas a otras, ¡vamos con alegría a esta guerra, y como quiera Dios que se acaben en ella los españoles no importa que muramos sin confesión! ¿No es nuestra esta tierra? Pues ¿qué quieren en ella los españoles?”. Entre 1734 y 1737 se llevó a cabo la Rebelión de los Pericúes dentro del actual territorio de Baja California Sur para liberarse de los abusos de los españoles. Nombres como el del maya Jacinto Canek, el zapoteco Gerónimo Flores, o el caxcán Francisco Tenamaztle no tienen un lugar preponderante en la historia oficial que se decanta por hablar del comienzo de un mestizaje necesario que justifica el posterior establecimiento del Estado mexicano, mayoritariamente. Casi siempre, quienes encabezaron estos alzamientos fueron castigados ejemplarmente y en muchos casos sus restos fueron desperdigados en lugares públicos para mayor escarmiento.

¹ F. Gargallo, “Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico”, francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental

Las rebeliones de pueblos indígenas contra el Estado mexicano a lo largo de su existencia son numerosas. La Guerra de Castas en la península de Yucatán que comenzó en 1847; la llamada Rebelión de Chamula en Chiapas en 1869 y la Guerra del Yaqui en Sonora, que duró entre 1870 y 1880 son algunos ejemplos. El Estado no fue menos violento en la manera en que sofocó y castigó estas rebeliones que se oponían al sistema de opresiones establecido. Estas resistencias armadas pueden rastrearse hasta llegar al muy reciente levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994.

sa minera o al Ejército para resistir el despojo implica poner el cuerpo. En la última década más de 83 indígenas fueron asesinados por defender sus territorios, sin contar a aquellos que han sido hostigados, secuestrados, encarcelados, torturados o desaparecidos.

LA RESISTENCIA INSOSPECHADA

En un sistema opresor que trabaja por que desaparezcas, seguir existiendo es ya resistencia. Para lograrlo es posible capitular en apariencia y utilizar las estructuras impuestas para subvertirlas y convertirlas en medios para resistir. Con el gradual desmantelamiento

La comunidad como unidad de resistencia ha subvertido la estructura de cabildo colonial para luego insertarse en la figura estatal del municipio y resistir desde ese lugar.

Estos modos de resistencia cuestionan la definición misma de ella: ¿puede llamarse sólo *resistencia* a un levantamiento armado que pretende subvertir el orden establecido de la manera más inmediata posible? Aun con el peso de las terribles represiones que han sufrido las rebeliones de los pueblos indígenas, éstas siguen manifestando vocación por la lucha armada en un choque directo contra las estructuras de opresión; una lucha que, ante un combate frontal, castiga brutal y ejemplarmente al modo colonial. En la lava caliente de la resistencia cotidiana, las rebeliones y la confrontación abierta son el borboteo que se desborda, quema y horada por más efímero que sea. En las resistencias actuales ni siquiera es necesario el uso de la fuerza o de las armas. Cualquiera, abierta y frontal, por más pacífica que sea, pone en riesgo la vida misma. Enfrentar directamente al Estado, a la empre-

to de muchas estructuras sociopolíticas del mundo mesoamericano, especialmente en lo que hoy llamamos Oaxaca, surgió una estructura que, en apariencia, era la aceptación de una institución traída por los colonizadores: el cabildo. Los pueblos indígenas de la Sierra Norte, en particular, poco a poco fueron tomando estos elementos mientras creaban y fortalecían uno de los sistemas de resistencia más importantes en la actualidad: la comunalidad, bautizada y descrita detalladamente por el antropólogo mixe Floriberto Díaz y el antropólogo zapoteco Jaime Luna.

Las comunidades tienen como máxima autoridad una asamblea general conformada por sus habitantes, que poseen la tierra de manera comunal, y utilizan el apoyo mutuo institucionalizado para gestionar la vida en común. En Oaxaca, y particularmente en ciertas comunidades de la Sierra Norte, es posible ob-

servar la bisagra que une las categorías del Estado con las de resistencia insertadas en el mismo sistema al que se oponen: las autoridades comunitarias elegidas en asambleas son también autoridades municipales. Son al mismo tiempo una unidad de gobierno propio y un nivel de gobierno reconocido en la Constitución Política del Estado Mexicano. Esta situación tiene como consecuencia que este tipo de municipios funcione de manera distinta: no existen partidos políticos que se disputen el poder, por lo que no hay campañas para la elección, los funcionarios municipales son a su vez autoridades comunitarias que no reciben salario por su servicio y responden directamente a la asamblea. Buscar activamente ser parte del cabildo suele levantar sospechas y es socialmente sancionado. Estos municipios cuentan, pues, con un sistema normativo propio, distinto al del resto de los municipios del país. La comunidad como núcleo de resistencia ha subvertido la estructura del cabildo colonial para luego insertarse en la figura estatal del municipio y resistir desde ese lugar. Esta doble articulación como cabildo tradicional que responde a la comunidad y como ayuntamiento municipal que pareciera responder al Estado al mismo tiempo permite crear una resistencia constante dentro del propio sistema, pero lo expone también a las dinámicas oficiales. Por un lado, le permite un margen de acción, pues como comunidad indígena con sistema normativo propio tiene el control de la institución municipal, pero por el otro, recibe las presiones a las que esta institución se ve sometida. Muchas comunidades indígenas de otras regiones del país pertenecen a municipios con cabeceras municipales mestizas que eligen a sus funcionarios por medio del sistema de partidos políticos y que



Kosme García Máximo, *Montaña sagrada*, 2012. Cortesía del artista

en muchos casos perpetúan el colonialismo estatal sobre las comunidades indígenas de manera férrea. En el caso de muchos de los pueblos serranos de Oaxaca es la comunidad la que se ha convertido también en municipio.

Esta estrategia que evita la confrontación directa suele presentar aspectos muy interesantes, pues retoma elementos impuestos por el orden colonial y por el Estado y los usa a su favor. A través de la historia, tal estrategia ha sido utilizada para enfrentar ataques a la propiedad comunal de la tierra, por mencionar uno de los más frontales. Dentro de las Leyes de Reforma del siglo XIX en México, la Ley Lerdo supuso la desamortización de las tierras comunales que en su mayoría eran propiedad de las comunidades indígenas. En muchos casos, diversas comunidades implementaron medidas para acatar en apariencia las nuevas disposiciones y volvieron a adquirir sus

tierras como pequeña propiedad en las orillas del territorio para mantenerlas en el interior como propiedad comunal. Cuando el control del Estado sobre las finanzas de las comunidades-municipio en Oaxaca pretende ser absoluto mediante la fiscalización hacendaria, estas comunidades mantienen ciertos recursos económicos propios fuera de su control a través de diferentes mecanismos que le permiten seguir conservando su autonomía. Las estrategias que suponen un acato simulado al Estado son muy comunes en diferentes ámbitos de la resistencia de las comunidades y protegen de la represalia que una confrontación directa podría acarrear y en la que la correlación de fuerzas nos pone en desventaja. Este ardid, que implica desacatar acatando, ha sido una de las estrategias de resistencia más importantes, duraderas y exitosas. La negociación constante de aquello que se acata, la búsqueda de las estrategias para evitar la obediencia a aquello que nos supone una afrenta requiere una gran creatividad y un esfuerzo sostenido que ha dado buenos frutos de resistencia. Este modo de resistir explica, en gran parte, la existencia continua de los pueblos indígenas en un país que se ha empeñado durante siglos en integrarnos y desaparecer nuestras organizaciones sociopolíticas, territorios, lenguas, culturas y formas de vida. Sin embargo, siempre queda una duda sobre los efectos que esta negociación constante puede tener sobre los pueblos indígenas y en qué medida al tomar los elementos del sistema opresor, éstos no impactan en las estructuras propias. Este tipo de resistencia puede volverse abierta y de confrontación cuando las circunstancias lo ameritan, cuando está en peligro la integridad del territorio, por ejemplo. Esto explica que las mujeres de Magdale-

na Teitipac, un pueblo de los valles de Oaxaca, hayan enfrentado a la minera que envenenaba sus tierras poniendo el cuerpo para evitar que las maquinarias entraran a su comunidad cuando ya no quedaba otra opción.

LA RESISTENCIA COMO INCLUSIÓN

Insertarse dentro del sistema legal del Estado para, desde ahí, utilizar sus propios mecanismos y obligarlo a respetar a los pueblos indígenas ha sido una de las estrategias más importantes en los últimos tiempos. El activismo judicial ha logrado que leyes, tratados y cambios a la propia Constitución Política de México se hayan convertido en medios de defensa de los pueblos y los territorios. Sin embargo, la duda acompaña también estos procesos: ¿de qué manera implican un fortalecimiento del aparato estatal? ¿Hasta qué punto estas medidas deben plantearse como un mecanismo necesario sin que el reconocimiento legal se convierta en el único horizonte posible que sacrifique otras utopías más radicales?

En ciertas ocasiones los sistemas de validación de la estructura opresora admiten y celebran la inclusión de individuos. El caso de Yalitza Aparicio, protagonista de la película *Roma* nominada al Óscar como mejor actriz, y el reconocimiento que esta nominación supone dentro del sistema de producción cinematográfica occidental puede leerse, como toda resistencia, de maneras ambivalentes. Por un lado, su inclusión abre debates necesarios que de otro modo no se plantearían en ámbitos privilegiados y, por el otro, fija en el imaginario que los sistemas de validación importantes son los que plantea la cultura opresora que excluye sistemáticamente, pero incluye de manera individual de vez en cuando.

La inclusión individual parece sugerir que estos sistemas cerrados de validación pueden cambiar, que pueden desmontarse usando los micrófonos y los reflectores que ofrecen, pero también parece afirmar que los sistemas de validación no occidental son inexistentes o irrelevantes. Resistir implica también sostener y crear sistemas alternativos de validación. El estruendo de la inclusión individual en sistemas de validación occidental oculta la exclusión colectiva en la generación de estos sistemas y en eso reside su riesgo. Infiltrarse en el sistema que ejerce la opresión como acto de resistencia entraña el peligro, inminente siempre, de ser utilizado para legitimarlo.

Las resistencias políticas, culturales, lingüísticas o de cualquier tipo se pueden llevar a cabo por confrontación, por acato aparente o por infiltración, pero es verdad que nunca han sido de un solo modo y que son complejas, se tejen y se ejercen al mismo tiempo de formas contradictorias, dinámicas, creativas y muchas veces inconscientes. Nuestra existencia como pueblos indígenas ya es resistir.

En un mundo ideal la resistencia no existe porque no existen las opresiones que la motiven. En un mundo ideal nunca existieron. Tratamos de imaginarlo, detalladamente. Y eso también es resistencia. **U**



Edgardo Aragón, *Zona federal*, 2007. Cortesía del artista y de la Galería Neri Barranco

RESPLANDOR

POEMA EN TSOTSIL

Angelina Díaz Suyul

UNO

La joven mujer se sueña:
hila el ch'ulel¹ de su hijo,
teje una suave y diminuta enagua,
minúsculas prendas en canastos abraza.
Engalana las plumas de un ave
Cuando rayos de luna llena la alumbran.

La acechan los legadores del sufrimiento,
"ladrona de ch'ulelal",² le dicen,
le irrumpen su hogar los jti' o'ntonetik.³

Nueve plenilunios,
trece agradecimientos invocados
al corazón del cielo y la tierra,
nueve granos de inciensos ofrendados,
evitarán el robo del presente concedido,
el vientre ocupado no le vaciarán.

DOS

Grisáceo Coyote, a ti nos dirigimos,
te sostienen y alimentan tus resplandecientes ojos,
en la cercanía de la muerte, virtuoso eres en anunciarle a la tierra;
aproxímate a nuestro pequeño,
adhiera en su respiro tu respiro,
conjuguen sus ojos, conjuguen sus pasos
que su sombra sea una.
Jaguar de sombras y luz,

¹ La esencia del ser; a la vez se traduce en alma o espíritu; es la conciencia, el carácter. En el caso de los niños es en especial la esencia, conforme crece, obtiene *ch'ulel*-conciencia, *ch'ulel*-carácter.

² La esencia, la conciencia, el carácter, adaptados a un ser.

³ Personas o seres intangibles que sienten envidia de la existencia de una persona.

XOJOBAL OSIL

SBA

Ta svachinta sba tsebal ants:
syak ta snaubel sch'ulel yol,
chabtelan sjalel bik'it tsekil,
tspet smochal bik'tal k'u'iletik.
Chch'albe sk'uk'umal bik'it k'uk'um
k'alal chjape ta sxojobal syijil jme'tik.

Pa'ibil ta potslom jti'valetik,
"j-elek' ch'ulelal" xi sk'oplal,
up'ul jti' o'ntonetik ta sna.

Baluneb syijil jme'tik,
oxlajunkoj tojbel ta vokol
yo'nton banomil vinajel,
balunbej montonil sat pom
yo' mu xbat ta elk'anbel smoton,
muuk xokobtasbat sk'un ch'ut.

SCHIBAL

Ta jtaotkutik ta k'oponel yaxal ch'ul Ok'il,
tsots sxojobal asat ta sakti'inel aba,
oy ta ti' yalbel banomil k'alal chno-paj lajel;
nopajan tstojo! jk'oxkutik un,
nap'ano tal avich'ob ik' ta yich'ob ik',
jmojuk asatik, jmojuk axanobalik,
junuk anak'obalik.
K'utum Bolom,

llegan nuestras palabras ante ti;
tus ojos atestiguan lo que la tierra y el cielo guardan,
en la hondonada de tu corazón mora tu ímpetu;
al ser de nuestro hijo empalma tu velocidad,
deja que more tu fortaleza en su corazón,
concédenos licencia de acompañarlo
donde se halle noche y día,
el manantial donde beben sea uno,
que sus pasos sean uno solo,
una sola huella y un solo sueño.

Congregados, los creadores carcajean,
alistan sus bastones de mando, sus sombreros enlistonados
en la tierra de los ch'ulelaletik.⁴
Sentadas en sus bancos de madera en fila,
las abuelas estrenan sus huipiles brocados.
Atareados nombran los vayijeletik⁵
del niño que verá la luz.
En un instante organizan en el cielo cirros y cirrocúmulos.
Coyote y jaguar reciben juramentos como animales compañeros.

⁴ Plural de *ch'ulelal*.

⁵ Animal compañero, también denominado *chon*-, literalmente "animal".

tstaot ta tijel jk'op ka'yejkutik;
sbainoj asat k'usi sch'amoj vinajel banomil,
nakal avip ta syolil avo'nton;
nupino avanilajeb ta stakopal ko-lolkutik un,
nakano atsatsal ta yo'nton,
cha-abolaj chachi'inbun
ta yalel muyel xmal sakub;
jch'ojuk avuch'ob vo'ik,
jyomuk abeinelik,
junuk yav avokik, avaichik.

Xvolvunik, xtse'lajetik xa jtotiketik,
tschapan svaxtonik, slixton pixolik
ta yosilal ch'ulelaetik.
Jit'ilik xa chotol ta sts'omolik,
tstaj yach' luchal chilik jme'tiketik;
skotolik xyaketik tst'ujbel svayijeltak
ti olol po'ot xil sakubel osil.
Ta jlikel tspacek siom tok, ch'ilom tok.
Ok'il, bolom syakilik ta vtsnupel svayijelalik.



Para escuchar el poema en su lengua de origen, escanee el código con su dispositivo móvil o encuentre la grabación en nuestra edición web.

Población y lenguas indígenas en el territorio mexicano

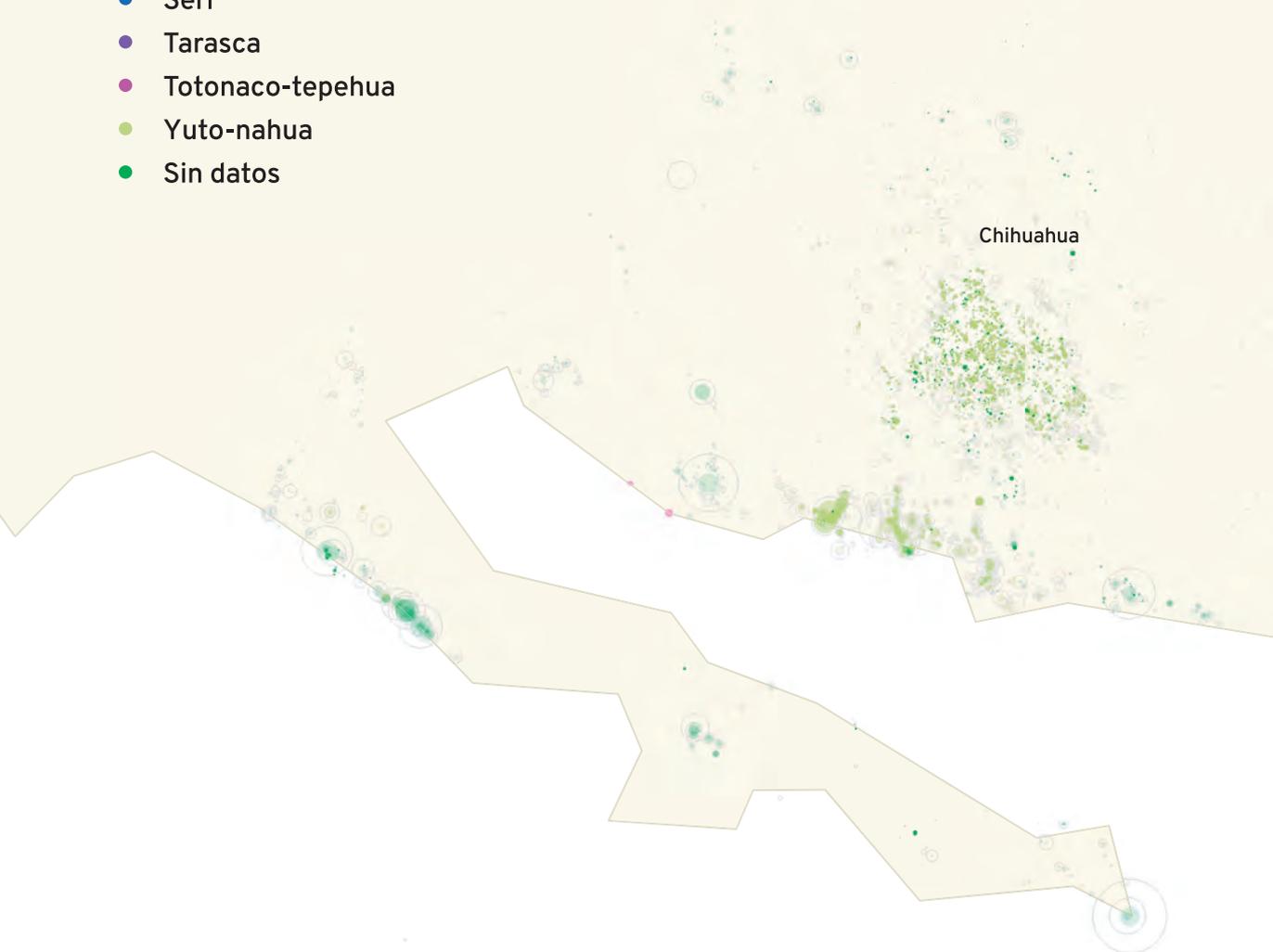
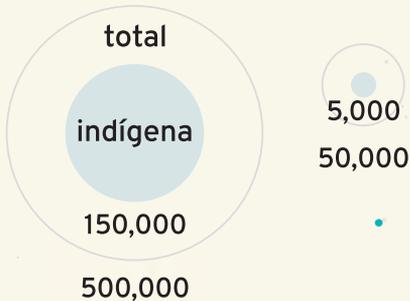
Familia lingüística

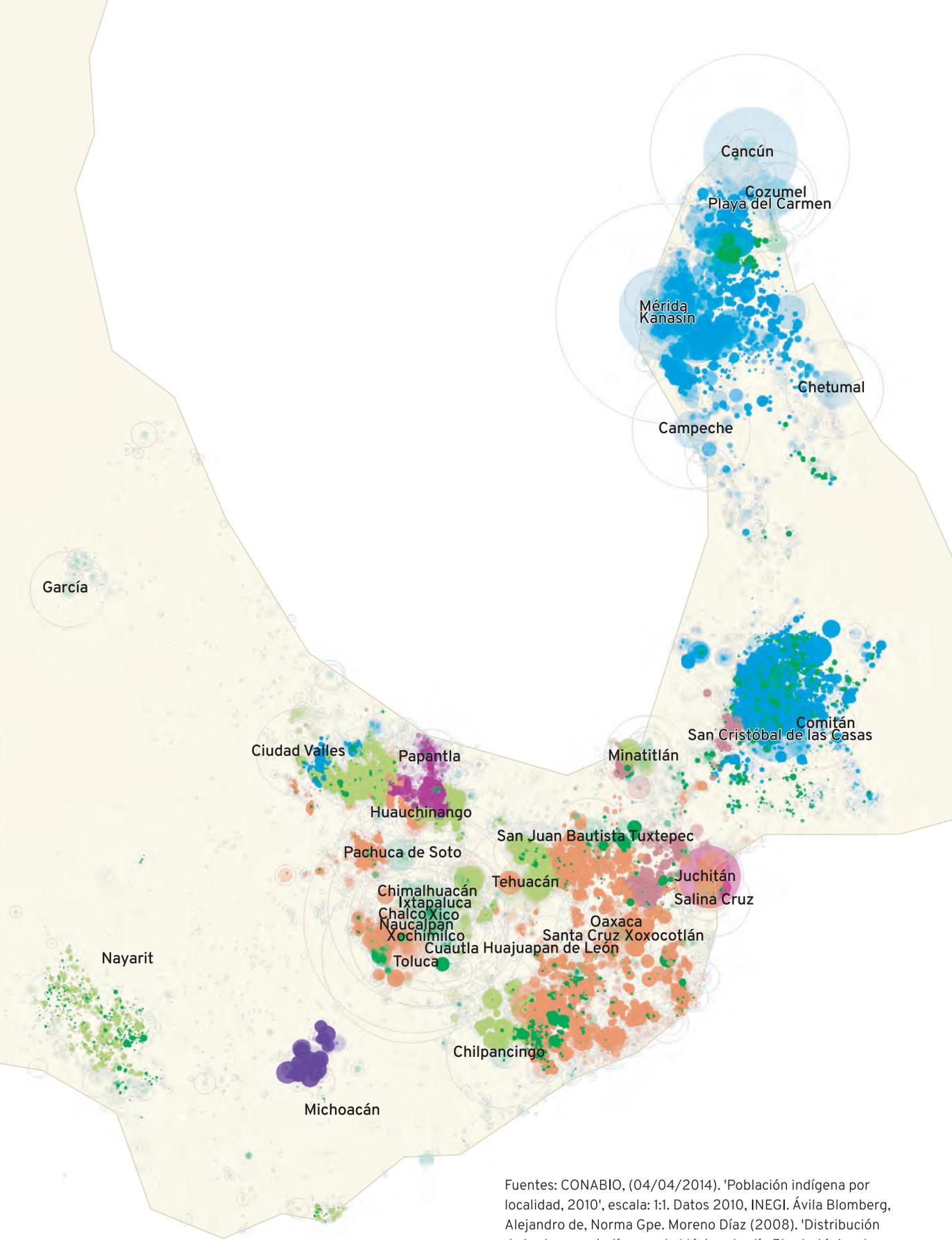
- Algica
- Chontal-oaxaca
- Cochimi-yumana
- Huave
- Maya
- Mixe-zoque
- Oto-mangue
- Seri
- Tarasca
- Totonaco-tepehua
- Yuto-nahua
- Sin datos

Hablan lengua indígena

- 2-20%
- 21-40%
- 41-60%
- 61-80%
- 81-100%

Población





Fuentes: CONABIO, (04/04/2014). 'Población indígena por localidad, 2010', escala: 1:1. Datos 2010, INEGI. Ávila Blomberg, Alejandro de, Norma Gpe. Moreno Díaz (2008). 'Distribución de las lenguas indígenas de México, Jardín Etnobotánico de Oaxaca-Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, México, D.F.



EL RETORNO FRAGMENTOS

John Ralston Saul

Traducción de Víctor Altamirano

Permítaseme regresar a lo que la mayoría de los canadienses no aborígenes consideran el problema central de la situación de las comunidades indígenas: la familia y la desintegración social.

En primer lugar, es importante determinar a los culpables. Esto no siempre es así, con frecuencia es mejor dejar el pasado en el pasado; sin embargo, la responsabilidad a largo plazo da forma a lo que puede —y debería— suceder en la actualidad. Debemos saber qué se ha hecho, quiénes lo hicieron y si tuvieron algún tipo de permiso para hacerlo. Nuestra sociedad necesita entender todo esto para asumir verdaderamente su responsabilidad y luego actuar de forma distinta. Este proceso determinará en quién están dispuestos a confiar los pueblos de las naciones originarias, con quién negociarán y con quién trabajarán.

La realidad es que los problemas sociales, familiares y políticos en los que tanto nos enfocamos son resultado, casi en su totalidad, y de forma directa o indirecta, del comportamiento prolongado del gobierno federal y de los gobiernos locales, y esa conducta es consecuencia de actitudes socialmente aceptadas en la ciudadanía.

Pensemos en cómo se reveló en julio de 2013 que niños mal nutridos de las naciones originarias habían sido usados como conejillos de indias en pruebas de salud. Pensemos en el rechazo continuo de los gobiernos a enfrentarse a las implicaciones del asesinato y la desaparición de mujeres indígenas. ¿A quién se protege?, ¿a las fuerzas policiales?, ¿a las élites locales?, ¿la reputación de las comunidades?, ¿la imagen que



Marcha *Idle No More* de febrero de 2013. Fotografía de Domenico Musella. CC BY-NC

como canadienses desearíamos tener de nosotros?, ¿la que queremos proyectarles a otros?

También el sector privado ha sido —muy a menudo— parte transgresora, pero en buena medida se debe a que las leyes o las regulaciones lo posibilitaron o porque la policía o los administradores públicos colaboraron haciendo que la transgresión fuera posible. ¿Eran corruptos?, ¿cómplices? Un ejemplo sencillo de esto es la manera en que los servidores públicos facilitaron la remoción de tierras musqueam con el fin de permitir que los habitantes de Vancouver construyeran el club de golf de Shaughnessy Heights.

Las naciones originarias insisten tanto en ratificar tratados en buena parte porque uno de los dos firmantes (nosotros) ha quebrantado los acuerdos de modo constante y consciente.

Claramente esto no libra a los aborígenes de la responsabilidad de sus actos y la mayoría tampoco busca evadirla, pero el pasado da forma a lo que la mayoría de los individuos

considera posible en la actualidad, y esta idea es difícilmente controversial.

Por consiguiente, insisto, la sociedad canadiense y sus instituciones de gobierno deben asumir su culpa y su responsabilidad claramente.

En segundo lugar, y extrañamente con más importancia, los aborígenes no consideran que sus dificultades sean el problema central; no se ven como el daño que propicie la culpa llena de confort en muchos canadienses. Como ya dije, no los oigo pedir que se les reconozca como víctimas. A pesar de sus dificultades, la atmósfera predominante entre las naciones originarias, los métyis y los inuit, es optimista. Saben cuán duro han tenido que pelear durante el último siglo, primero para sobrevivir como pueblos y culturas, y luego para reconstruir su posición.

Pensemos en sus esfuerzos:

El reclutamiento más grande *per capita* en las dos guerras mundiales: una declaración



Marcha de *Idle No More* en Windsor Ontario en enero de 2013. Fotografía de Groff Robins. CC BY-NC

de confianza propia. Interminables cartas, peticiones, protestas, provocaciones, manifestaciones, rechazos. La carta que los jefes de la Columbia Británica le presentaron a Wilfrid Laurier¹ es sólo un ejemplo entre miles. Además, están todos esos casos en la corte, uno tras otro, que se extendieron durante años, que por lo general perdieron en los tribunales de primera instancia y luego pelearon hasta llegar a la Suprema Corte. Dos comisiones reales. La primera, de 1974 a 1977, supuestamente se refería a un oleoducto. Después de todo se llamó Investigación sobre el Oleoducto del Valle Mackenzie. No debió ser un interrogatorio de cuatro años en torno a las prácticas establecidas del gobierno/industria ni uno de los puntos de partida del nuevo movimiento indígena; sin embargo, su director, el juez Thomas Berger, entendió que su función era abrir un espacio para la nueva generación de líderes aborígenes y sus consejeros. De ahí el título del informe final: *Frontera norte, patria norte*.

Después vino la Comisión Real Erasmus-Dussault, dirigida por el exjefe de la Asamblea Nacional de Comunidades Indígenas, George Erasmus, y el juez René Dussault. Los gobier-

nos posteriores han intentado ignorarla, pero su informe de 1996 es una combinación notable de investigación y análisis. En sus cuatro mil páginas, la verdadera naturaleza del papel de los aborígenes en Canadá se devela por completo y se reafirma; sus recomendaciones tienen una importancia gigantesca. La investigación que representó, junto con los volúmenes resultantes de textos históricos, basta para hacer a la comisión invaluable. Se había barrido con 140 años de negación, engaños, tergiversaciones y simple reescritura histórica por parte de un gobierno tras otro, de un historiador tras otro, de un grupo de interés tras otro. Estas dos comisiones investigadoras instituyeron la base intelectual, social y política, de la ola actual del renacimiento indígena.

Luego, por supuesto, están las negociaciones y renegociaciones de tratados que nuestros gobiernos prolongaron intencionalmente. Tan sólo la negociación con los *nisga'a* se extendió 25 años, ocasionó un gasto innecesario de los *nisga'a* y de los contribuyentes, y consumió la vida de toda una generación. Sin embargo, no se dieron por vencidos.

En efecto, somos hoy testigos de un retorno continuo y de su fortalecimiento.

Y, en efecto, los no aborígenes tienen que decidir. Podemos seguir permitiendo que los gobiernos, y los sistemas de poder y las corporaciones ralenticen este regreso de los pue-

¹ W. Laurier fue el primer franco-canadiense en ser nombrado jefe del poder ejecutivo de su país. Desde su cargo impulsó la creación de una comunidad de estados independientes.

Las naciones originarias insisten tanto en ratificar tratados en buena parte porque uno de los dos firmantes (nosotros) ha quebrantado los acuerdos de modo constante y consciente.

blos fundadores a su verdadero lugar, o podemos intentar detenerlo o deformarlo, o podemos aprender a escuchar y entender lo que ocurre. Solo así podremos dejar de ser nosotros el problema.

En otras palabras, creo que sin importar qué hagan los gobiernos canadienses, sea positivo o negativo, los pueblos indígenas de Canadá seguirán amasando fuerza y poder. La pregunta que cada uno de nosotros debe plantearse es si queremos desempeñar nuestro papel como ciudadanos —como personas que cumplen su palabra—, o si vamos a aferrarnos a nuestros viejos hábitos —sin importar cuánto los disfracemos de empatía o ignorancia o dificultades técnicas, legales o presupuestales— y así seguir traicionando así nuestras obligaciones como ciudadanos canadienses.

¿Qué nos evita —le evita a usted— sacar con su voto a personas del Parlamento, quitarles su cargo, por su rechazo a actuar en torno a cuestiones indígenas? ¿Qué nos evita —le evita a usted— elegir con su voto a personas en el Parlamento en cuyo plan de acción exista un compromiso justo y urgente con las cuestiones indígenas?

¿Cómo destruimos estas barreras?

Podemos empezar por ser consistentes con el pasado. Hemos acordado que las leyes importan. Deben obedecerse. La división constitucional de los poderes importa. Estas normas con 150 años de antigüedad definen la manera en que funcionan el gobierno federal y los de las provincias. Las leyes de propiedad básica tienen siglos de antigüedad. Las seguimos. Louis-Hippolyte LaFontaine y Robert Baldwin formalizaron nuestro sistema actual

de tribunales entre 1848 y 1851. En la medida en que se deja de percibir que las leyes sirven a la justicia, las reformamos. Sin embargo, respetamos la continuidad, la realidad del pasado.

La Suprema Corte ha emitido una serie de fallos en los últimos treinta años que confirman la posición, los derechos y los poderes de los aborígenes. ¿Por qué permitimos que nuestros gobiernos ignoren estos fallos, aun cuando tienen las respuestas a una gran parte de lo que no funciona para los aborígenes? ¿Aun cuando confirman la realidad de la posición indígena?

No podemos funcionar como sociedad si seleccionamos sólo los fragmentos de justicia de nuestro pasado que nos convienen. Esto no es justicia. Tampoco refleja nuestra realidad. Así que tenemos una obligación —cada uno de nosotros— de dejar esto claro. A nosotros mismos y a quienes ostentan el poder.

Existe un principio básico en la relación entre los pueblos indígenas y los recién llegados que data de 1600. “En el sistema político y legal indígena el concepto y la práctica de la reciprocidad tiene una importancia fundamental”. La práctica del “intercambio”, según escribe el historiador occidental Jean Friesen, tenía “aspectos mágicos, sociales, religiosos, políticos, individuales y morales”. “Obligación mutua”. “Reciprocidad equilibrada”.

Equilibrio y reciprocidad. Una buena parte de lo que funciona en nuestra sociedad se basa en el equilibrio y la reciprocidad. Las prestaciones sociales. La seguridad social. El único

grupo que no se beneficia de esto es el grupo que en efecto instaló este concepto de gobernanza. Una vez más, para cada uno de nosotros como ciudadanos se trata de una cuestión de honestidad con nosotros mismos. Debemos actuar para asegurar que el equilibrio y la reciprocidad se apliquen en las relaciones indígenas, como se acordó en los tratados.

Esto no ocurrirá mientras exista el Departamento de Asuntos Indios, al menos en su forma actual. Este departamento necesita perder sus poderes como "custodio del Estado". En lo que concierne a los abogados del Departamento de Justicia, la solución más sencilla para eliminar la atmósfera de confrontación, casi violenta, sería transferirlos a otro sitio y traer a abogados que tengan experiencia en la reconciliación y la mediación. En la actualidad no faltan abogados en Canadá que entiendan cuestiones de tratados, que entiendan la necesidad de llegar a un acuerdo rápidamente y que simpaticen con las ideas de restitución, reconciliación, equilibrio y reciprocidad.

En términos romos, el gobierno federal, los de las provincias y sus abogados parecieran estar determinados a fingir que los fallos repetidos de la Suprema Corte nunca ocurrieron, pero hay muchos otros abogados que respetan a la Suprema Corte y entienden estos fallos.

Quitarle a este departamento su poder y cambiar el contorno legal del gobierno no es más que un primer paso. Vuelve posible la acción. Esa acción requiere una consulta masiva y urgente: pero no del tipo que no comienza por la decisión corporativa de excavar un pozo o construir un oleoducto.

Sin embargo, el mismo gobierno admite que no tiene "un protocolo o política de consulta consistente que proporcione una guía a las

provincias y a las compañías en relación con el nivel de consulta y las formas de acuerdo requeridos por el deber constitucional de consulta". ¿Por qué? Porque el gobierno federal mismo no tiene un protocolo o política adecuados. James Anaya, al escribir sobre la situación indígena en Canadá para el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 2014, señaló lo siguiente: "El gobierno pareciera considerar que el interés general de los canadienses es adverso a los intereses de los aborígenes, en vez de unirlos".

No obstante, la urgencia de la situación exige un enfoque general. Pensemos en la manera en que dimos la vuelta a la situación de los francófonos y de la lengua francesa hacia las décadas de 1960 y 1970 con diversas estrategias: prestaciones sociales, juntas escolares de minorías francófonas, clases de francés en las escuelas públicas, servicios gubernamentales bilingües, políticas públicas sobre contratación y habilidades lingüísticas. Nos arriesgamos. Inventamos enfoques completamente nuevos. El resultado ha tenido un éxito notable. Pensemos en la manera en como dotamos de energía y de equilibrio a nuestras políticas de migración y ciudadanía con el sistema de puntos, una multitud de programas de apoyo, cursos de idiomas, programas de sociedad. Una vez más: tomamos riesgos, inventamos, invertimos. El resultado fue un sistema y concepto novedoso de la ciudadanía.

Entendemos que en estas dos áreas nos enfrentamos a la elección de actuar o sufrir consecuencias muy reales. Así que actuamos. El efecto ha sido extraordinario. **U**

Fragmentos tomados de John Ralston Saul, *The Comeback*, Ontario, Viking, 2014; libro inédito en español, de gran relevancia para un análisis de las residencias indígenas del norte de Abya Yala.



ZAPATISTAS, UNA TRANSFORMACIÓN DE 25 AÑOS

Hermann Bellinghausen

TEORÍA DE LA JÍCARA

Nos hicieron creer que México era una suerte de jícara grande, madura, reluciente y sólida, de exportación. El gobierno encabezado por Carlos Salinas de Gortari, obsequioso y gallardo extendía la jícara en bandeja de plata al socio de oro, y de ahí al global mercado libre del hemisferio norte. Qué lisa y brillante parecía la jícara, también llamada *morro*. Y entonces, en la fecha y la hora señaladas, el *plop* de la champaña se volvió un *gulp* de incredulidad atronadora en las gargantas de los gobernantes que celebraban. La noche de año nuevo de 1994 la preciosa jícara se cuarteó. Inoportuna rajadura que reventó en un reclamo de elocuencia sin precedentes, un "hoy decimos basta" gritado con fusiles en el puño y caras mal tapadas desde el último rincón de la patria, en las montañas de Chiapas.

Por la cuarteadura brotaron incontenibles las palabras de la Primera Declaración de la Selva Lacandona y las imágenes incomprensibles de un ejército campesino e insurrecto que ocupó las sedes de gobierno en algunas ciudades del sureste. Era una declaración de guerra con todas sus letras. Y aquel ejército *que no podía ser* anunció que avanzaría hasta la capital de la República para derrocar al mal gobierno, con base en el artículo 39° de la Constitución y acogiéndose a las Leyes sobre la Guerra dictadas en la Convención de Ginebra. Parecía un chiste. Un mal sueño. Muchos hubieran querido reír, pero no pudieron. Por la rajadura de la jícara se asomaron en definitiva los pueblos indígenas re-



La comandanta Esther en San Lázaro. Fotografía de Pedro Mera, 2001 / CUARTOSCURO

clamando su lugar en la nación y en la Historia. Aún hoy parece increíble lo que lograron en una sola noche, cuando declararon:

Somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de setenta años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias. Son los mismos que se opusieron a Hidalgo y a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que trajeron un príncipe europeo a goberarnos, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la expropiación petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que hoy nos quitan todo, absolutamente todo.

Y al pueblo de México le dijeron:

Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última, pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nues-

Suman muchos millones, quizá veinte o más, aunque oficialmente los censos rebajan las cifras en una suerte de genocidio estadístico, propio del método desde siempre. Y aún así son la cuarta parte.

tro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático.

Nadie se había atrevido a hablarle así al Estado en décadas. Y tratándose de indígenas, en siglos. El nombre del grupo insurrecto, Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), quedaría tatuado para siempre en la piel del Estado mexicano. Indígenas. De inmediato precisaron ser mayas tsotsiles, tzeltales, tojolabales y choles. Y zoques. Ya de ahí podrían ser cualesquiera de los pueblos originarios mexicanos. Despertaron de un campanazo, y con él despertaron al país entero. Y al mundo.

¿Saben qué? México resulta ser el país con mayor población originaria en el continente: al menos 25 por ciento del total en las Américas. Suman muchos millones, quizá veinte o más, aunque oficialmente los censos rebajan las cifras en una suerte de genocidio estadístico, propio del método desde siempre. Y aún así son la cuarta parte.

El presidente Salinas, todavía pálido días después del año nuevo, en aquel largo enero del 94 y visiblemente disminuido, declararía que los indígenas desafectos al régimen eran unos cuantos. Procedían de tres o cuatro municipios de Los Altos y que ya se estaba atendiendo la situación. Ajá, desplegando millares de efectivos militares en la región, convoyes kilométricos cargados de tropas, aviones, tanques y helicópteros que disparaban y bombardeaban a un blanco que se había esfumado.

Así como aparecieron de la noche, volvieron a ella. Se los tragó la selva. Ahora, el gobierno estaba en guerra contra indígenas mexicanos, cuyas razones sonaron convincentes, al menos para que todos voltearan a mirar. Por la grieta de la jícara seguiría saliendo un baño de realidad cual luz (Carlos Monsiváis admitiría que “los zapatistas nos enseñaron a hablar con la realidad”) que nadie pudo contener; al contrario, crecía. La jícara agrietada arrojó una luz nueva, muy nueva, sobre el debate nacional. Y un flamante actor central: los pueblos originarios. Más aún, pareció la resurrección del sueño libertario que había sepultado el muro de Berlín pocos años atrás cuando las grietas acabaron por derrumbarlo. Si Leonard Cohen cantaba que las grietas son por donde entra la luz, el fulgor indígena vino del interior de México mismo, el “profundo”, y nadie pudo decir que no lo había visto.

Por mucho que falte todavía, en 2019, para la reivindicación plena de los pueblos originarios, el arco abierto por los neozapatistas de Chiapas ha derribado como naipes cantidad de prejuicios, negaciones, discriminaciones e impunidades. Hoy son visibles y “políticamente incorrectos” el racismo explícito, la discriminación contra la mujer indígena y contra las lenguas originarias. No quiere decir que ya no existan, pero se estrecharon los márgenes para la hipocresía de la sociedad mayoritaria. La jícara se quebró definitivamente.

NUNCA MÁS UN MÉXICO SIN SUS PUEBLOS

La estela del alzamiento, su impacto en los propios pueblos originarios del país, es un asunto poco atendido por los analistas. Se recordará que la sorpresa de aquel año nuevo había sido anunciada. A mediados de 1993, medios



Encuentro de mujeres en La Garrucha, Chiapas, 2008. Fotografía de Jonh Gibler

nacionales y agencias internacionales reportaron un choque del Ejército federal con algún tipo de guerrilla en las cañadas de Ocosingo, cerca de Chalam del Carmen, a las puertas de la selva Lacandona de los tzeltales. El gobierno lo minimizó inmediatamente, el Ejército negó la existencia de guerrillas, y esto sin contar que el nuevo secretario de Gobernación había gobernado autocráticamente la entidad hasta pocos meses antes. El Estado suponía que la situación estaba bajo control. El año siguiente habría elecciones y el peligro cardenista pareció conjurado al incorporarse la izquierda al sistema electoral y quedar en su "tamaño real". Nadie previó que los vientos del cambio vendrían de tan abajo. ¿De cuándo acá los indios representaban un desafío real para el Estado? Eran clientes, nada más.

Pero los vientos no previstos sí venían soplando allá abajo. En el otoño de 1993 la casualidad, si acaso existe, me llevó de San Cristóbal de Las Casas a la cañada tojolabal de Las Margaritas, hasta una comunidad, entonces semirremota, llamada Cruz del Rosario. Que a visitar unos cafetales. No yo, mis acompañantes. Yo iba "de gorra". Y allá vamos en un camioncito de redilas cañada adentro. En Cruz del Rosario, nuestro anfitrión, un poblador tojolabal, nos contó de sus cacerías de quetzales en la montaña, de a cuánto los vendía, sobre todo vivos. Con la misma falta de pudor narró el tránsito de "guerrilleros", que venían del rumbo del Tepeyac (Guadalupe Tepeyac, que en pocos meses devendría famoso) y a los que se les conocían dos mandos: uno alto, un poco pelirrojo; otro chaparrito, "indígena pero no de por aquí". Con el tiempo sería fácil deducir que se trataba del subcomandante Pedro y el mayor Moisés del EZLN. No recuerdo que los aprobara ni desaprobara.

Prevalecía un peculiar nerviosismo en todas partes. En San Cristóbal y Ocosingo los comerciantes caxlanes sufrían visiones apocalípticas. Días atrás en Jovel, durante el vigésimo aniversario de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) desairada por el gobierno salinista al cual se había entregado su dirigencia, la poderosa organización de productores indígenas, aún indivisa pero ya mermada, pasaba escalofríos. "Nos están quitando a nuestros muchachos" se lamentaban dirigentes y asesores caxlanes con paternalismo galopante y cálculos políticos sin fundamento.

Abundaban los signos de "algo" grave. Cada vez más radicalmente indígena en su orientación, la diócesis encabezada por Samuel Ruiz García vivía asediada, los coletos "auténticos" y los ganaderos de la región les traían ganas al obispo, a sus párrocos y catequistas, a las comunidades liberadas, al novel Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, que hoy apodamos *Frayba*. En las organizaciones y uniones históricas (Confederación Nacional Campesina [CNC] Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos [CIOAC] y la ARIC) la conmoción interna era evidente. Los católicos "tradicionales" de San Juan Chamula apenas habían depuesto las armas criminales contra las "sectas protestantes", con lo que provocaron el éxodo de más de 30 mil chamulas a San Cristóbal y la frontera. En tanto, la telaraña del secreto crecía en los barrios, las cañadas, las escuelas y los conventos.

Luego del casi autocrático dominio del gobernador Patrocinio González Garrido hasta pocos meses atrás, cuando su primo político, el presidente Salinas, le acortó la rienda trayéndolo a Gobernación, Chiapas parecía estar sin gobierno o tenerlo en otra parte (un síndrome recurrente en la entidad).

Su base, su todo residía en la fuerza telúrica de miles de indígenas encapuchados, armados, en rebeldía.

Nada permitió prever el tamaño del impacto que tres meses después tendría la irrupción del que resultó ser Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Inmediato, profundo, mundial, sorprendió a los insurrectos, a la Iglesia católica y al gobierno. Extasió a los medios. Las semanas posteriores al primero de enero de 1994 revelaron un movimiento amplísimo, organizado y disciplinado, pleno de sentido, de ideas y experimentos, de gravedad política y humor inéditos. Su base, su todo residía en la fuerza telúrica de miles de indígenas encapuchados, armados, en rebeldía.

Muchos fueron los efectos imprevistos de la rebelión que movilizó multitudes en el país entero, generó redes de solidaridad de nuevo tipo e inspiró ríos de tinta, fotografía, video (en internet, por entonces incipiente, los comunicados del EZLN se traducían el mismo día al inglés, italiano, alemán, francés y otras lenguas), cuyos mensajes propiciaron la creación de géneros musicales y artes propagandísticas que Europa y las Américas volteaban a ver con asombro.

Menos evidente, ignorado por todos, el impacto de mayor calado ocurrió en los propios pueblos originarios. Comunidades e individuos de todo México aprendieron que sin miedo se podía. Abrazaron sus lenguas. Las mujeres se supieron aludidas como nunca antes. Los jóvenes vislumbraron otra modernidad posible: un mundo donde cupieran muchos mundos. Donde cupieran ellos. Las montañas y la selva Lacandona se abrían a una experiencia de gobierno y lucha en evolución. Los rebeldes se legitimaron en sus acciones y su

lenguaje. Con la palabra de su lado, los indígenas llevaron la batuta por primera vez en la historia de México.

UN PAÍS MUY OTRO

Hay triunfos que parecen derrotas: el movimiento estudiantil de 1968, el fraude de 1988, la huelga del Consejo General de Huelga en 1999. Por distante que parezca el 94 en 2019, sigue aquí ese México de rapiña capitalista, regocijo liberal y baños de realidad repentinos y brutales. Aquel evento dio origen a nuevos sueños sociales. También a una guerra intestina "de baja intensidad", la cual, *mutatis mutandis*, continúa hoy en esas mismas montañas de Chiapas y en muchas montañas y llanuras de la república. El gobierno de Ernesto Zedillo Ponce de León inauguró la era moderna de masacres y matanzas, y renovó la palabra *genocidio*. Desde el 9 de febrero de 1995, la ruta que traza el Estado es contener militarmente, sitiar y, sobre todo, traicionar sistemáticamente sus acuerdos y compromisos. Otorga a los indígenas el estatuto de enemigos del Estado. En Aguas Blancas, Guerrero, vimos el primer zarpazo en junio de 1995.

Así, se construye metódicamente una contrainsurgencia fratricida entre choles en la zona norte de Chiapas, mientras dialoga con los comandantes rebeldes en la selva tzeltal y en San Andrés Larráinzar. Se apilan los muertos para bloquear los diálogos, pero en abril de 1996 se firman unos primeros acuerdos. Fue notable la participación en los diálogos de representantes de pueblos indígenas de todo el país. Le gustara o no al gobierno, el asunto era nacional y debía plasmarse en la Constitución. Zedillo decidió no cumplir, descaradamente. Agudizó la contrainsurgencia y la extendió a Chenalhó en la región tsotsil.

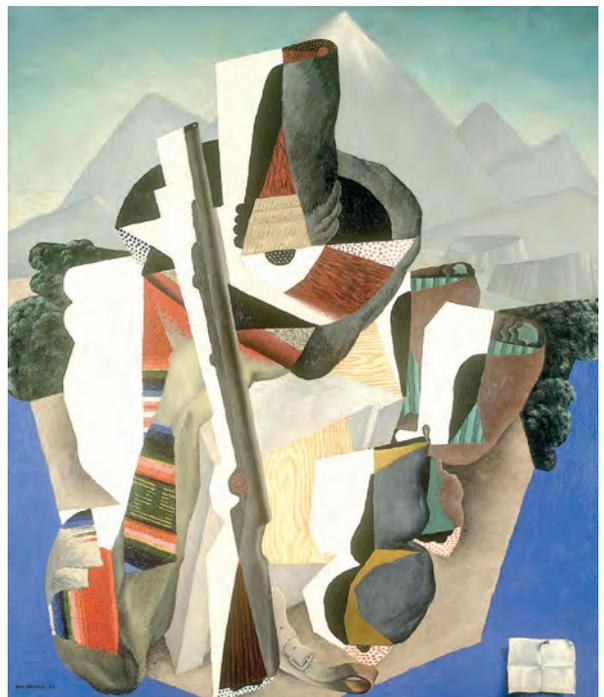
Más muertos, hasta llegar a la masacre de Acteal el 22 de diciembre de 1997, y luego, durante 1998, las de El Bosque por ahí mismo en Los Altos, El Charco (otra vez Guerrero) y la ofensiva contra los zapotecos de la región loxichas, Oaxaca.

Resulta que los indios importan, y para el Estado no por las mejores razones. Una y otra vez Zedillo intenta rebasarlos, ignorarlos, negarlos. Deja militarizado Chiapas y entrega el gobierno a doce años de derecha confesional, aún más impotente para enfrentar el desafío de los indígenas. No obstante, la "guerra" contra el crimen organizado desatada por Felipe Calderón Hinojosa en 2007 tiene como primer efecto arrinconar militar y paramilitarmente, no ya a los rebeldes del sur y el sureste, sino a buena parte de los pueblos originarios. Eso paralizó proyectos de autogobierno y movimientos nacionales como el Congreso Nacional Indígena, fundado en 1996 bajo inspiración zapatista. Pocos lo percibieron, los medios no lo registraron: Calderón logró llegar al 2010 con el país en llamas y los indios arrinconados. En Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Chihuahua y Chiapas siguieron muriendo comuneros, y el centenario de la Revolución no pudo ser el campanazo que muchos esperaban, un poco a la manera de 1992, cuando el fracaso celebratorio del v centenario atizó la erupción definitiva de los indígenas continentales.

Un cuarto de siglo después del alzamiento zapatista, y a la vista de sus innumerables consecuencias, es evidente que mucho cambió. Los pueblos se alzaron en el sentido cultural, de organización, simbólico y hasta lingüístico. Desde inicios del siglo XXI se ha desatado en el país una febril escritura literaria en las lenguas mexicanas, con obras y autores que merecen un lugar. Hace 25 años eso no exis-

tía, ni era previsible. La literatura como señal de vida.

El Estado se presenta hoy como liberal de los de antes, nacionalista, y vuelve a topar con la piedra ineludible de los pueblos originarios, sus derechos, territorios y gobiernos propios. Andrés Manuel López Obrador promete desarrollar, no reprimir; consultar, no imponer. Para él, los pobres son primero, y como los indios son "pobres" por antonomasia, pues primero los indios, que dejarían de ser pobres. Sólo que los proyectos del Estado y la tendencia capitalista global siguen exigiendo que dejen de ser indios: lengua y bordados como folclor, sin territorio ni gobierno propio, como siempre. Pero hace ya 25 años que para los pueblos originarios las cosas dejaron de ser "como siempre". **U**



Diego Rivera, *Paisaje zapatista*, 1915

ENSUEÑO

POEMA EN CHONTAL

Auldárico Hernández

Niño

hermanito Jaguar

casta

espíritu

de mística indomable

tu fuerza será de la tierra

el sol

el agua

el aire

y el fuego emergen de tu pecho

de tus ojos y de tus manos

El poderío de tu alma

viene de las estrellas

donde habita la fábula

de tus primeros sueños

duerme

duerme

duerme con el vuelo de las garzas

con el silencio de la selva

con el arrullo que nos dan los ríos

eleva tu sueño en las nubes

y desde los picachos de las cumbres

detente y mira a tus hermanos

Niño

hermanito Jaguar

ya es hora que despiertes

aquí los tambores y tuncules

están llamando

ven con el colibrí

viajarás en los pueblos

y hallarás en cada hermano

NAJA

Ch'ok

P'i'itz'in baläm
yäkälkäji
pixan
ta ch'u'ul te'eli
a muk' uxe tuba nika'
ni k'in
ni ja'
ni ik'
jini k'ak u yitz'e ta' t'oz
tu jak'o a jut täka a k'ä'
a pak'in muk'ute ta' pixan
ute ta ni ek'o'
bajka ayan ni tz'aji
ta a najtäl najajo'
wäyen
wäyen
wäyen d'ok u yile aj t'o'
d'ok y ch'ijkäban te'e'
do'k u ch'okan u yä'benonla pao'
tä'zen a najatan bukajjo'
tanantitu ni'nuktz'iko'
taj kolen Chänen a zäkuno'

Ch'ok

p'i' itz'in baläm
a k'oti p'ixleket
idani joveno' d'ok tz'ujteo'
chen jok'omo'
Laix d'ok ni tz'unu
a bixe tan käjjo'
ja pojlen tajuntu zäkun

una mirada de tristeza
sumido en el insomnio
de una derrota ancestral

Tú ya no bajas la mirada

despierta...

despierta...

únete a las olas

únete al viento

elévate con las águilas

habla con otros jaguares

toma el hacha

el machete

haz con ellos la libertad

de tus hermanos

pide con ello

tu Justicia

mi Justicia

nuestra Justicia...

chanä tak'uxle pixan
tama ni ak'äbi
ta un p'e buya zätkiba
A neba mach ani'jäksen ajut
p'ixen...
p'ixen...
yoloaba d'oknikoja'
yoloaba d'ok ik'
t'äben d'ok mut aj k'ux chan
Chen t'an d'ok balämo'
Ch'ä naj tajte'
ni machit
Chen d'okjinijo' buya k'a ajniko' utz
na zäkumo'
K'atän Ka'jini
na utzule
Kä utzule
Kä utzulela...



Para escuchar el poema en su lengua de origen, escanee el código con su dispositivo móvil o encuentre la grabación en nuestra edición web.



EL BUEN VIVIR Y LA SELVA VIVIENTE

ENTREVISTA CON PATRICIA GUALINGA

Redacción de la RUM
Solidaridad con Ayotzinapa-Suecia

Esta entrevista ocurrió en abril de 2017, en el marco del ciclo de conferencias Earth Rights realizado en Sigtuna, Suecia, al que asistió Patricia Gualinga como representante de las mujeres organizadas de Sarayacu, Ecuador. Su caso es representativo, debido a que la Corte Interamericana de Derechos Humanos falló a favor del pueblo indígena kichwa de Sarayacu en 2012, en su alegato contra el Estado de Ecuador por haber realizado una concesión territorial a una empresa petrolera privada en 1990 sin previa consulta ni consideración alguna de los habitantes. La CIDH comprobó una serie de violaciones a los derechos humanos de la comunidad y recomendó mecanismos para "garantizar la participación efectiva de los integrantes de un pueblo o comunidad indígena en los planes de desarrollo o inversión dentro de su territorio", con lo que la lucha de Sarayacu sentó un precedente en la consideración de los pueblos indígenas como sujetos colectivos dentro del derecho internacional.

Estamos con Patricia Gualinga, quien trae a Gotemburgo un mensaje muy importante desde la Amazonía del Ecuador.

Vengo de la Amazonía y se me ha pedido que hable sobre el buen vivir: para los pueblos indígenas es nuestra filosofía de vida pero, para tratar de explicarle a la sociedad occidental por qué no queremos industrias extractivas en nuestros territorios y por qué hay tantos pueblos indígenas en el mundo luchando para evitar no sólo



Sarayacu. © Selvas Producciones

las violaciones a los derechos humanos, sino a la naturaleza y a la vida misma, hemos intentado explicar a nuestra manera buscando generar una conciencia. De ahí sale todo lo que es el *buen vivir* y los derechos de la naturaleza. Como pueblo sarayacu hemos lanzado una propuesta que se llama la *selva viviente*.

La gira aquí en Suecia abarca los mismos temas, pero con distintas conversaciones. Quieren que hable sobre la visión de los pueblos indígenas. ¿Qué es el *buen vivir* para nosotros? Se confunde mucho con el bienestar material, con la acumulación de riqueza, con toda la fantasía superficial, aunque es algo distinto. Para nosotros obviamente es importante que el ser humano encuentre bienestar, tranquilidad y felicidad, pero por más que tenga acumulaciones materiales nunca lo va a lograr si no tiene el verdadero *buen vivir* que es la conexión con la naturaleza y con la Madre Tierra. Muchos la llamarán espiritual, pero el ser humano tenía esa conexión y en algún momento la perdió,

se rompió y se sigue rompiendo. Lo que intento explicar es que el *buen vivir* está conectado con la Madre Tierra, con la naturaleza, y está continuamente en comunicación con ellas. Hay muchas enfermedades desconocidas que están apareciendo y se deben a la ruptura de todo esto. En cambio, nuestros gobiernos extractivos, los gobiernos latinoamericanos, tratan de convencernos de que nosotros somos pobres, de que necesitamos mucha infraestructura, tener una calidad de vida y aprender de la sociedad occidental.

¿Entonces lo que ustedes vienen a mostrar es que no necesariamente esa visión es la más adecuada para todo el mundo?

Sí, les venimos a decir que, aunque no les estamos pidiendo que vivan como nosotros, hay un peligro inminente para la supervivencia del ser humano, y que no necesariamente la acumulación de riquezas genera felicidad y que los pueblos indígenas no tenemos ninguna pobreza.



María Sosa, *Formas de uso*, 2018. Fotografía de Alberto Rubí. Cortesía de la artista y de PARQUE Galería

En la Amazonía, por ejemplo, donde por el calor tenemos casas de hojas, se cocina con leña y los niños andan descalzos y saltan al río, se trata del contexto en el que estamos viviendo, no significa que seamos pobres. Que usemos menos ropa, dentro de nuestro contexto, no significa que necesariamente estemos sufriendo de pobreza. Alguna vez discutía con una persona que me decía: "Ustedes son pobres, están sentados sobre la riqueza, no dejan explotar los recursos, son un impedimento para el desarrollo del país y son una piedra en el zapato"; obviamente, con tantas acusaciones, nosotros tenemos que responder.

Todo depende de cómo veas la pobreza: ¿quién es más feliz, el indígena o el

que vive en la gran ciudad, sobresaturado con que si no tiene casa, con pagar la renta, la luz, el teléfono, los impuestos y todo, y llega al final del mes totalmente exhausto?, ¿en qué momento tiene la oportunidad de conectarse? ¿O el indígena que está en el Amazonas, en un territorio vasto, limpio, sin químicos o comiendo comida orgánica, cazando en el agua o en las montañas, recolectando frutos y al final del día duerme tranquilamente? O sea, ¿en qué medida nosotros estamos hablando de qué es *buen vivir*?

Tal vez convenga vivir bajo el concepto de que lo que tienes es suficiente, de que usas los recursos que realmente necesitas y no más, porque dentro de esta acumulación de bienes que tú mencionas pues también tenemos hoy en el mundo una desproporcionada inequidad: hay mucha gente que acumula cosas y otra gente que se muere de hambre. Entonces, de alguna forma tiene que haber un poco de reflexión sobre la medida de las cosas que utilizamos, de lo que realmente podemos acumular y lo que no, que todo se mantenga en un equilibrio con los recursos que la Madre Naturaleza nos da.

Sí, y además hay que estar conscientes de que la energía que están utilizando muchas veces provoca violaciones a derechos humanos en territorios de pueblos originarios. Nosotros, por ejemplo, en el Ecuador, nos denominamos *pueblos de origen*. Estuvimos ahí desde antes de todo esto. Entonces, la discusión del *buen vivir* pasa netamente por la resistencia de los pueblos indígenas para que existan los bosques primarios. Nosotros tenemos 135 mil hectáreas, de las cuales 96% era bosque

¿Cómo llegamos al corazón de esta gente que no entiende?, ¿cómo llegamos al corazón de los gobiernos tomadores de decisiones?, ¿cómo llegamos a la conciencia mundial?

primario. Ahí entra lo que muchos denominan *espiritual*, y podría decirse que sí, que es nuestra manera de vida, de relacionarnos con la naturaleza, con la Madre Tierra, con las cosas que son parte de nuestro hábitat y que somos nosotros mismos de alguna manera. Como pueblo sarayacu hemos tratado de explicar el concepto de *buen vivir*, que claramente tiene que ver con el equilibrio espiritual y natural, no sólo con los recursos materiales o con el desapego total. Después pensamos: el concepto de *buen vivir* lo utilizan tantos gobiernos y ahorita ya es un caos el concepto: el *buen vivir* de la margarita, el *buen vivir* de la pizza o cosas así. Se ha prostituido el concepto, ya lo utiliza todo el mundo.

Sí, para obedecer a ciertos estándares del mercado —que es lo que ahora está regulando las políticas— la forma en que socializamos todo está mediada por ese mercado que pone algunos valores en dinero, desafortunadamente.

Sí y, por ejemplo, constituciones como la de Ecuador, que aprueban los derechos de la naturaleza, para nosotros hacen algo muy normal. La naturaleza tiene derechos por sí misma y los hemos respetado: no cazamos en exceso; con mucho respeto recogemos los peces, las plantas; no nos burlamos, tratamos de entender que la planta está viva, que no se puede golpear, que hay que pedirle permiso, que hay que utilizar lo necesario del bosque. Ahora, sobre la Constitución, aprobamos los derechos de la naturaleza no porque los pueblos indígenas necesitemos tener derechos sobre ella —porque, para nosotros, ya los

tenía, mucho más allá de nosotros— sino para tratar de darle una idea a la sociedad que no entiende.

Entonces, como pueblo, dijimos: ¿cómo lo explicamos?, ¿cómo llegamos al corazón de esta gente que no entiende?, ¿cómo llegamos al corazón de los gobiernos tomadores de decisiones?, ¿cómo llegamos a la conciencia mundial?

Y de los países como éste, que están invirtiendo fondos de pensiones, de grandes empresas para ir a hacer esos proyectos extractivos en otro país, en este caso en tu país o en el mío. Ése es el problema, que nuestros gobiernos les permiten llegar con esos proyectos y ¿quiénes se ven más perjudicados? Los pueblos originarios; ésa es la parte que la gente no ve.

Porque aquí las leyes son otras, las empresas o las inversiones de países como Suecia, su comportamiento en el tema de derechos cambia completamente si va una minera al Ecuador... Suecia tiene invertido en minería: Lundin Gold ha invertido en la Amazonía.

Y entonces nosotros abrimos como pueblos indígenas nuestra parte sagrada, porque hemos avanzado, estamos avanzando en el *buen vivir* y nadie nos entiende y les dijimos: nosotros la denominamos *selva viviente*, muchos traducen *kawsak sacha* como *living forest* en inglés, y nos preguntan por qué le decimos así. Nosotros res-



Fotograma del documental *The Amazonian Tribespeople who Sailed Down the Seine* de Mark Silver, Emiliano Battista y Charlie Philips, 2015

pondimos: porque la selva está viva, no solamente porque el árbol está vivo, la laguna también está viva; porque no han entendido que para que haya esa regeneración hay seres de la naturaleza o guardianes de los bosques que regeneran los ecosistemas que la industria extractiva destruye. Ellos no están ahí para luchar con lanzas y armas, eso es cosa de los humanos; su función vital es regenerar la naturaleza, es sanar a la Madre Tierra. Y son muchos, no hay uno solo. Dentro de nuestro conocimiento está el del bosque, el de la laguna, el de la montaña, el pequeño guardián, etcétera. Todo un contexto que cuando se pierde el ecosistema perece o huye buscando algún otro lugar. Aquellos espacios vitales de la humanidad, que son como oasis y todavía están dando un cierto equilibrio al planeta, están amenazados; si desaparecieran sería el caos mundial a nivel climático. Nosotros lo interpretamos así y ya han desaparecido muchos. El ser humano ha desaparecido.

En varias partes del continente desaparecen espacios vitales para que el planeta pueda seguir subsistiendo sanamente, pero todavía quedan los últimos y muchos están en el Amazonas, pero podrían estar en el Ártico, en distintas partes del mundo conectados por hilos invisibles.

Por eso, como nosotros somos de la Amazonía lo hemos dicho: la selva viviente es la parte fundamental del conocimiento de nuestros ancestros y esos espacios tienen que ser reconocidos por el mundo como vitales para la humanidad. No me estoy refiriendo a un parque nacional de conservación, a una reserva de la biósfera, a un bosque protector, porque todos ellos para fines prácticos son limitados por las industrias; me estoy refiriendo a una categoría sagrada, de territorios sagrados, de bosques libres de extracción a perpetuidad que sirvan para que esta humanidad pueda tener la oportunidad de seguirse regenerando. Y ésta es en esencia nuestra propuesta como pueblos.

Cuando no nos entendían no decíamos: “bueno ya”; les seguíamos y les seguimos diciendo: “les compartimos algo de lo que no se ha hablado fácilmente, que se ha quedado ahí porque era difícil de explicar, porque se burlaban”; les estamos ofreciendo debates a gobiernos que no nos quieren entender, pero nos dimos cuenta en este proceso de que había muchos pueblos indígenas del mundo que hablábamos idiomas y con estructuras completamente diferentes pero que teníamos la misma concepción. Ellos le llaman los espacios sagrados y nosotros le llamamos nuestra selva viviente. Si no se respeta lo vital de estos espacios ni la tierra, ni siquiera nosotros tenemos esperanza. Sin eso se acabó el concepto de *sumak kawsay*, se acabaron todo tipo de derechos porque el ser humano no ha entendido que parte de la naturaleza también somos nosotros, aunque seamos depredadores.

Hemos abierto esto un poco a discusión. Lo hemos presentado a otros pueblos. Estamos luchando para tratar de generar esa conciencia, que no sólo es una filosofía —nosotros lo vivimos, lo sentimos, lo miramos— es la vida de nosotros dentro de los bosques. Pero también estamos conscientes de lo que ello implica: un cambio profundo dentro del pensamiento del ser humano, en las decisiones políticas, en las ciencias naturales, en el sistema económico, en lo social; pero es importante empezar a hablar y no solamente del tema de los indígenas o los activistas, sino también desde las distintas religiones que en realidad son una sola pero se dividen en distintas ramas y desde las diversas nacionalidades, para lograr

al final de un largo proceso un punto común. No sabemos cuándo llegaremos a ese punto, pero por el momento nuestro rol es seguir hablando para tratar de explicarnos de todas formas, decirle a la Iglesia católica, a las *yachaks* de Ilumán; a la humanidad, que en todo este proceso en que nosotros armamos el conflicto entero es momento de unirse.

Sí, las divisiones, las fronteras y todas esas categorías en las que se nos ha dividido a los seres humanos son nuestras, en realidad no son de la naturaleza. Bajo la lupa de ésta todos somos realmente lo mismo.

Sí, entonces para nosotros eso es el *buen vivir*, eso es la *selva viviente*; para nosotros la naturaleza tiene derechos desde el inicio de los tiempos. Ahorita lo que estamos intentando es que el ser humano entienda y vuelva a su raíz, que no significa volver a la Edad de Piedra; significa volver a luchar no solamente para que tengan compasión de los pueblos indígenas porque sus derechos humanos son violentados, sino también porque se está afectando su vida.

Entonces ya no es una lucha de Patricia Gualinga o del pueblo sarayacu o de los pueblos zapatistas o de Bolivia, es una lucha de todos; no se salva nadie, no tiene por qué descuidarse a nadie. Es una lucha de los altos, de los que tienen plantales, de todos, porque es una sola lucha y es una lucha con nosotros mismos, es una lucha para nosotros cambiar. **U**

Este artículo es una transcripción editada de la entrevista realizada a Patricia Gualinga en Gotemburgo, Suecia, y disponible en YouTube en bit.ly/patriciagualinga.

Reconfiguración de

El mapa muestra algunos de los principales ejes de infraestructura en América Central y que, en su mayor parte, no han sido diseñados pensando en la población de estos países. Sin embargo, los pueblos indígenas son particularmente vulnerables en estos territorios por proyectos neoeextractivos.

Las complejidades de medir lo indígena

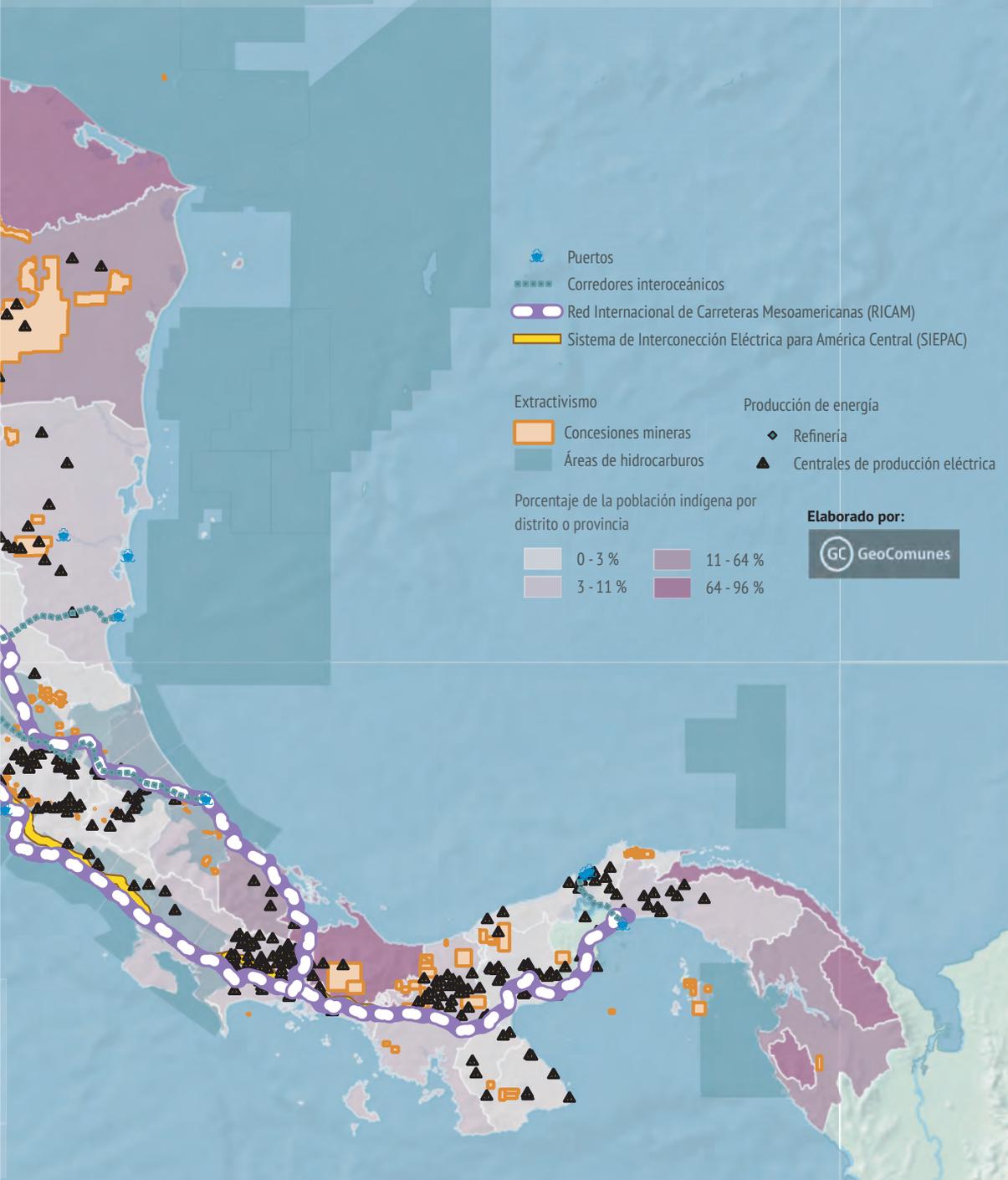
En América, la noción de indígena, heredada del periodo colonial, no siempre se ha definido de la misma manera. Polisémicas y cargadas de una historia de abusos y de luchas de afirmación identitaria, las nociones de indígena y de pueblos indígenas hablan de un abanico de pueblos vivos, complejos y muy distintos entre sí a los que es difícil englobar en un término. La racionalidad censal y demográfica del Estado moderno, cuando no se ha propuesto censurar este carácter étnico de su población, se ha inventado varias formas de medirlo: la lengua, los rasgos físicos, o incluso los patrones de consumo y vestimenta, han sido asociaciones para identificar lo indígena en pueblos caracterizados por su diversidad y heterogeneidad étnica. Con el advenimiento del reconocimiento institucional de los derechos de los pueblos indígenas por parte de los Estados y la firma de tratados internacionales que lo respaldan, los países de América Latina han retomado la medición de este carácter étnico, y progresivamente han adoptado el parámetro de la autoadscripción como el más adecuado para reconocer lo indígena, así como lo afro y otras varias identidades vivas en los pueblos.

Nota: La información de la población indígena por distrito o provincia, se construyó con los datos oficiales de cada país. Los casos de Panamá, Costa Rica y Nicaragua corresponden al año 2010 y fueron obtenidos del documento de la Comisión Económica para América Latina, *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio*, Santiago de Chile, 2014. En los casos de Honduras, Guatemala y Belice, la información se obtuvo del último censo de población de cada país (realizados en 2013, 2002, 2010, respectivamente). Se omite el dato de El Salvador porque existe una importante controversia en relación a la cifra presentada en el último censo de población realizado en 2007, que registró a 11,488 indígenas, el equivalente a apenas .2% de la población total de ese país, el porcentaje más bajo de toda América Latina.

Fuentes: Toda la información georreferenciada de la infraestructura que se muestra en el mapa ha sido elaborada por el colectivo Geocomunes y puede ser consultada y descargada libremente desde la página <http://geocomunes.org/Visualizadores/Centroamerica/>

El capital en la Centroamérica indígena

Los principales proyectos de infraestructura que sostienen el actual modelo de acumulación en América Central hacen sino profundizar el carácter subordinado que esta región tiene frente al mercado mundial. Esto no solo dobla la explotación de los bienes comunes y la sobreexplotación de los trabajadores, afecta a toda la población, pero, además, esta afectación general también ocurre de manera particular en cada sector de la población. En particular, los sectores más afectados puesto que además de ser utilizados como fuerza de trabajo, ven invadidos sus territorios por actividades extractivistas como los mineros, los de producción de electricidad, las plantaciones agroindustriales, etcétera.





EL ÚLTIMO HOMBRE DEL MUNDO

Joca Reiners Terron

Traducción de Paula Abramo

Es el último vivo de su tribu, dicen, el hombre más solitario del mundo, y me mandaron aquí para que lo vigilara, porque quieren matarlo, dicen, un indio solo no puede tener derecho a tantas tierras, dicen, los hacendados, taladores y acaparadores de tierras lo dicen, los gobernantes y políticos y curas y milicos lo dicen, esta zona es crucial para defendernos contra el enemigo, dicen, contra los enemigos, porque son muchos, están por todas partes, dicen, la frontera de este país es vasta, tenemos demasiados vecinos y todos nos odian, dicen, así que ve y vigila al indio pero ten cuidado, no te vaya a soltar uno de esos flechazos, porque los suelta, ten cuidado, porque quiere seguir solo, no quiere tener vecinos, es violento porque hace más de veinte años mataron a sus seis últimos compañeros, dicen, y todo este tiempo ha vivido solo, no sabemos cómo se llama su pueblo, no conocemos su lengua, nunca tuvo contacto con los blancos, dicen, ni con los indios, pues el indio más cercano está a más de cinco mil leguas al sur y arriba sólo hay río y más río, ocho días de barco en el río, y luego otro país, y otro más, vecinos que nos odian y han de odiar hasta a ese indio solitario, ese indio que duerme en una choza al lado de un agujero, nadie sabe para qué sirve el agujero, dijeron, así que fíjate bien en el agujero porque queremos saber para qué sirve, unos dicen que es una trampa para capturar acaparadores de tierras, porque fueron los acaparadores los que una noche de hace veinte años asesinaron a sus últimos compañeros, y a su mujer, y a su hijo, dicen, pero a mí eso no me convence, porque



Abel Rodríguez, *La maloka*, 2018. Cortesía del artista y de Instituto de Visión

esos indios aislados casi nunca tienen hijos, dicen, cuando les nace un hijo lo celebran y toman de esos venenos que hacen con hierbas, tanta es su alegría cuando les nace un hijo, dicen, y hablando de hierbas y venenos, ten cuidado, dijeron, ten mucho cuidado, no vayas a andar por ahí mordisqueando lianas y tallitos de hierbas porque allá hay un chingo de venenos y uno no sabe nada de esas plantas, y luego ya sabes, dijeron, capaz que te envenenas y te mueres solo allá en el monte, solo como ese indio, más solo que un tenista que gana un partido por W.O.,¹ dijeron, en los tres meses que vas a pasar allá no va a aparecer nadie, dijeron, ni un misionero o indigenista o soldado, dijeron, pero puede que aparezcan garimpeiros, acaparadores, taladores, hacendados o animales, todos asesinos, así que aguas, dijeron, porque la caballería no va a ir a rescatarte a ese fin del mundo, para llegar hasta allá se necesitan dos días en un helicóp-

tero de la Fuerza Aérea Brasileña, dijeron, más un día en barco porque ahí no hay claros para que aterricen los helicópteros, así que ponte pilas, si no, te come un jaguar, o te mata un garimpeiro o el indio del agujero te dispara una flecha, y si andas piradito porque te comiste alguna hierba, ahí sí que ya valió, carnal, ahí sí te conviertes en chicharrón pa' los predadores, así que no te vayas a comer ningún hierbajo, eh, ni te vayas a hacer té con las lianas, me entiendes, porque si no te chingaste, carnal, vas a salir dando de tumbos por el monte y te vas a caer en el agujero del indio, que dicen que es una trampa para garimpeiros asesinos, dijeron, un agujero para atrapar a los acaparadores asesinos que mataron a su familia hace veinte años y que todavía quieren matarlo, porque quieren sus tierras, unas tierras que ni él sabe que tiene, porque para un indio solo me imagino que la propiedad no existe, dicen, y cómo saber si la india entiende qué es la propiedad, no hay manera, pero nosotros sí que entendemos, y si no vigilamos a ese indio solitario, a ese indio

¹ W.O. significa en el ámbito deportivo ganar por "walkover", es decir, por la ausencia del contrincante [N. del E.].

latifundista, como dicen los del agronegocio, si no le sacamos fotos y lo filmamos y grabamos los ruidos que hace en la selva cuando caga, pesca, caza, se hace puñetas, se trepa a los troncos o mea, cantar sí que no, eso no lo hace nunca pa' que no lo encuentren, dicen, ese indio es solitario pero no es pendejo, quiere vivir y seguir solo, más vale solo que mal acompañado, ha de pensar ese indio, pero cómo saber qué piensa un indio, para colmo un indio que no sabemos ni qué lengua habla, y si no conocemos su lengua, tampoco sabemos qué piensa, dijeron, así que cuidado con el agujero, mucho cuidado con las flechas y más cuidado con los venenos de la selva, dijeron, porque a veces sale uno por ahí, dando brinquito en el yucal y corta una flor bien chula y se mete la ramita en la comisura de la boca y se va todo contento y se tropieza y se traga la pinche ramita ésa y a los cinco minutos se da cuenta de que la ramita está ponedora, dicen, y los viajes en el monte están cabrones, se te revuelven todas las ideas y estar podrido en la selva es una mierda, dicen, te tripeas bien feo, acabas yéndote directito al agujero, así que concéntrate en la misión, en la chamba, en la vida cotidiana del indio, en el diario, en el telescopio, en la cámara, en el dron, que esa chingadera hace un pinche escándalo que casi acabé con una flecha en el culo por su culpa, dijeron, porque por el ruido de las hélices el indio cachó que yo andaba por ahí, dicen, y se puso a echar flechas hacia donde estaba, y eso que estaba como a trescientos metros del pinche indio, pero igual una de sus flechas me arrancó pulpa del trasero, me agarró de refilón, y todo por el aparato ése, chingá, y también por la hierbita *veri creizi* que me tragué, qué predicamento, carnal, dijeron, así que tú no la vayas a cagar igual, tú

mantente firme, ponte buzo y sigue tu rutina, siempre lejos del indio del agujero y del agujero del indio, las dos cosas son importantes, dicen, y lejos de los vecinos del indio, que también son nuestros vecinos y nos odian casi tanto como a él, al indio encovado, dijeron, tú encárgate de tu vidita de hueva, cómete tus frijolitos enlatados sin prender fogatas porque si el indio ve el humo, ya valió, ahí sí se te echa encima, machete en mano, o *tacapé*² en mano, o palo en mano, que en mano de un indio un palo sirve para todo, dicen, y ahí sí que ya te chingaste, carnal, entonces concéntrate en los registros, en las fotitos y videitos y grabacioncitas porque necesitamos todas esas madres para probar que el indio sigue solo y vivo y firme y fuerte, y sólo así vamos a poder preservarlo en la reserva sin que esos garimpeiros, acaparadores, taladores, gobiernistas, políticos, curas y milicos, sin que éstos invadan la reserva del indio del agujero, la reserva particular de ese pinche indio, dicen todos, ese indio millonario de mierda que no más usa sus ocho millones de hectáreas para cagar y plantar maíz y yuca y hacer agujeros y chaquetearse contra el tronco de un plátano, ese indio hijo de puta, dicen todos, ese indio hijo de la chingada que está impidiendo, él solito, el progreso de la patria, ese *fokin* indio que ni picha ni cacha ni deja batear, dicen todos ellos, así que lo que quiero decirte es: tú haz tus registros del indio bien bonitos para que podamos probar que esas tierras todavía tienen dueño y a lo tuyo, no comas hierbitas ponedoras, plantitas del chamuco, no te echas tecitos de liana, que te va a ir bien, me entiendes, loco, y bien abusado con las flechas del indio, mi buen, y en tus ratos libres fíjate en

² Especie de palo toscamente labrado [N. de la T.].

el agujero del indio, a ver si descubres para qué chingados sirve, porque quién hace una choza y abre un agujero al lado, mira, ese indio está solo desde hace un chingo de tiempo, seguro ya se le botó la canica, no hay más, porque yo llevo veinticinco años partiéndome el lomo en la Fundación Nacional del Indígena y conozco dos mil tribus diferentes, pero ni una que haga agujeros al lado de sus casas, nomás a este indio le da por eso, dicen, a ningún otro, dijeron, y por eso lo llaman el indio del agujero, dicen, pero, pa' que lo sepas, yo acá tengo mis teorías, porque yo ya cumplí con mi etapa de vigilante, de monitoreo, como dicen los gabachos de las ONG, y ya pasé tiempo venadeando al indio ése, y también hice de las mías, dicen, y me puse a comer hierbitas que no debía, dicen, y me hice el perdedizo, dicen, y casi me petateé en esa selva del demonio, dicen, pero he aquí que en el acelere del pasón, cuando estaba yo bien loco, no mames con el viaje, carnal, desarrollé mi teoría sobre el indio del agujero pero más que nada sobre el agujero del indio, dicen, y es la siguiente: ese indio no hace el agujero junto a su choza para cazar animales, tampoco hace el agujero para atrapar garimpeiros y acaparadores asesinos, para vengarse, como dicen, lo que yo creo es que a ese indio le arrastra el colmillo y lo que hace es cavar su propio agujero, el agujero adonde va a caer muerto, el agujero hacia el que va a rodar muerto cuando lo asesinen, o cuando se muera de enfermedad, un agujero para él y para nadie más, su agujero asignado, personal e intransferible, porque ese indio es el hombre más solitario del mundo, como dicen, y es el último hombre del mundo, y como lo sabe, como sabe que es el último y se acuerda de que enterró a sus compañeros muertos, también sabe que no



Gilvan Samico, *Julia e a chuva de prata*, 2005. Fotografía de João Liberato. Cortesía de la Galeria Estação

habrá nadie para enterrarlo a él, así que carga con su agujero por la tierra, carnal, arrastra su propio agujero por el mundo, y en eso es bien distinto de nosotros, dicen, porque nosotros sabemos que alguien nos va a enterrar cuando nos llegue la hora, dicen, y él, en cambio, no quiere que lo entierre su enemigo. No quiere que lo entierre su propio asesino.³ U

³ Este cuento está basado en hechos reales. El indígena “del agujero” sigue vivo y aislado desde hace más de veinte años en la tierra indígena Tanarú, en el estado de Rondônia, Brasil, en una zona que gracias a su sola existencia sigue preservada en medio de extensiones de tierras explotadas por la tala y el agronegocio. Es el último sobreviviente de su grupo. Desde que Jair Bolsonaro asumió el gobierno de Brasil, la Fundación Nacional del Indígena, que venía monitoreándolo desde 1996, se encuentra en manos de un ministro de medio ambiente que tiene estrechos vínculos con los intereses del agronegocio. [bbc.com/mundo/noticias-44907978](https://www.bbc.com/mundo/noticias-44907978) [N. de la T.].

CÓMO SER UN BUEN SALVAJE

POEMA EN ZOQUE

Mikeas Sánchez

Mi abuelo Simón quiso ser un buen salvaje,
aprendió castilla
y el nombre de todos los santos.
Danzó frente al templo
y recibió el bautismo con una sonrisa.
Mi abuelo tenía la fuerza del Rayo Rojo
y su nagual era un tigre.
Mi abuelo era un poeta
que curaba con las palabras.
Pero él quiso ser un buen salvaje,
aprendió a usar la cuchara,
y admiró la electricidad.
Mi abuelo era un chamán poderoso
que conocía el lenguaje de los dioses.
Pero él quiso ser un buen salvaje,
aunque nunca lo consiguió.

JUJTZYE TÄ WÄBÄ TZAMAPÄNH'AJÄ

Simón, äj' atzpä'jara sutu' wäbä tzamapänh'ajä,
kyomujsu castilla'ore
teserike mumubä dä' nhkomis' näyiram.
Ejtzu' masanh'däjkis wynanh'omo
teserike' mpyäkinh'dyzyoku' sijkpa' te' näyayokiuy.
Äj' atzpä'jarais nä' ijtayuna' tzabas'Mää'is pyä'mi,
nhkyojama kak'dena'.
Äj' atzpä'jara kedgäkätäbyabä'pänhdena
teis' muspana' tyä' tzoka tyziame'jinhdam.
Te' sutu' wäbä' tzamapänh'ajä,
myuspäjkü jujtzye yajk' yosa' te' käjztäjkuy',
teserike' nhyenhtuyu' te' nhkirawais'ñoaram.
Äj' axpä'jara musobyabä' pänh'dena,
teis' muspana' nä' tzapiaä pyeka'nhkiomiram.
Äj' axpä'jara sutu' wäbä tzamapänh'ajä,
tese' ja' myuskubyakä jujtzye' tzyäkä.



Para escuchar el poema en su lengua de origen, escanee el código con su dispositivo móvil o encuentre la grabación en nuestra edición web.



SENCILLAMENTE NASAS

Proceso de Liberación de la Madre Tierra

Pueblos de México y del mundo, gentes de todas las edades y colores: Ésta que les vamos a contar es la breve historia de una lucha. La hacemos desde un rincón llamado Norte del Cauca, en Colombia. Decimos que hacemos esta lucha no sólo por nosotras y nosotros, también por ustedes. Ustedes dirán. Y decimos que tiene raíces en lo más hondo de los tiempos. Veremos. Se las vamos a contar al modo y al tono nuestro. Si no, dejaríamos de ser nosotras, nosotros. Porque también se lucha desde la forma de hablar, desde la forma de escribir. No sólo se lucha, se es. Verán, la lucha viene luego. Y sin más, nuestra breve historia, la breve historia de nuestro ser y de nuestra lucha. Una de tantas de nuestra amada Abya Yala, en una de tantas formas de narrar una lucha. La cosa empieza así:

UMA KIWE

Cuentan que al principio dos corrientes de viento andaban dándose un vueltón por las veredas del espacio. Una andaba lo más de linda y llevaba un manojito de lana. El otro andaba de buen vestir y con una vara de oro en la mano paseaba sin rumbo, igual que ella. Se vieron de lejos y algo les atrajo. Empezaron a danzar y se fueron acercando hasta formar un gran remolino. Cruzaron palabras: "Yo soy Uma, la mujer que teje la vida", le dijo ella. "Yo soy Tay, el hombre que construye la vida", le dijo él. Y cuentan los que cuentan que se enamoraron y formaron pareja. Cuentan que Uma y Tay nos dieron la vida.

Uma y Tay, la madre creadora, el padre creador, dieron cuerpo físico a todo lo que antes era energía, espíritu, movimiento. Así crearon a todos los nasas, es decir, todos los seres que existen. Los seres empezaron una algarabía que ni se imaginan. El desorden fue tal que se pisaban unos a otros, se invadían sus casas. Uno de los creadores habló:

Ustedes me dan vergüenza, miren cómo se comportan, miren cómo se pisan los corazones. Ahora, si quieren tener una casa deben abrazarse, deben quererse... Inmediatamente todos los seres se abrazaron hasta formar una sola masa, como un solo puño y así se formó Kiwe, la "Tierra", la casa de todos.

Kiwe fue tomando forma. Por aquí aparecían las montañas, por allá los peñascos, por allá las lagunas. Kiwe lucía cada vez más bella. Los creadores eligieron a Sek, el Sol, como compañero de Kiwe. Así nacieron todas las hijas, todos los hijos de la Tierra, todas las especies.

Kiwe habló: "Cada uno de ustedes es hijo mío, y ahora tienen su sitio para que lo vivan. No olviden ustedes que son criados con el mismo seno, ustedes están prendidos de mí, prendidos del mismo ombligo".

Y así cada ser ocupó su casa y el desorden se tornó en armonía. Claro, con problemas de cuando en cuando, ser planeta no es cosa fácil. Lo cual no quita lo obvio: cada ser es porque otros seres son: somos, luego soy.



Abel Rodríguez, *Terraza alta*, 2018. Cortesía del artista y de Instituto de Visión

Pasan miles de millones de años desde la primera danza y la palabra *resistencia* no se asoma en el canto del pájaro, en el vuelo de la garza, en la raíz del árbol, en el zumbar de la abeja.

LA GAITANA

Con el tiempo, a Kiwe la nombramos también Uma, la Madre Tierra. Anda ella de lo más campante, llena de dicha, dándose la gran vida con todos sus hijos e hijas, hasta cuando el canto del pájaro augura malas noticias. “Viene gente extraña y mala”, dijo en sus silbos. Una mañana de 1535 llegan a Popayán los enviados de Francisco Pizarro —conquistador del imperio inca—, un ejército compuesto por soldados españoles e “indios”. Empieza la campaña conquistadora en el Cauca. Nace la resistencia. Colombia aún no existe, le quedan casi trescientos años de gestación.

Al día siguiente ya somos indios, pecadores, sin alma, desnudos, pobres, mitayos, encomendados, mano de obra. Por la región de Timaná, al otro lado de la cordillera, un joven desobedece la orden del conquistador y éste lo tortura hasta matarlo. No sabe con quién se mete. La mamá del joven jura vengarse. Recorre pueblo por pueblo hablando con los caciques yalcones, guayaberos, nasas, andaquíes, pijaos, hasta reunir un ejército de veinte mil guerreros. Era mamá Gaitana, que de ese modo levanta en 1538 una resistencia armada que sostenemos durante 120 años.

Unos 27 años antes del levantamiento, en 1511, Antonio de Montesinos, señalando a los nativos de una isla del Caribe, le escupe en la cara al imperio: “Éstos ¿no son hombres?”. Mamá Gaitana no entiende de humanismo. Por 120 años más, la resistencia que ella empieza nos permite seguir siendo nasas, yalco-



Abel Rodríguez, *Ganagucha*, 2018

nes, guayaberos, pijaos, calocotos, tunubíos. El imperio no logra separarnos del ombligo de Uma Kiwe.

Hacia el año 1700 nuestros caciques, ante la superioridad militar del imperio español, deciden aprovechar las Leyes de Indias y crear los “resguardos indígenas”: un encierro donde se puede ser libre. Y, sobre todo, recuperarse de más de un siglo de guerra y epidemias. Por fuera, empieza la dominación, el imperio se instala allí. En territorio nasa, ahora llamado Norte del Cauca, instala las grandes haciendas, planta ingenios azucareros en el valle del río Cauca, instala fincas con trabajo forzado y pago de impuesto, hace surgir indios cargueros de señores españoles, construye



Cortesía del artista y de Instituto de Visión

ciudades al modelo de las ciudades españolas, con calles lineales, parque e iglesia. El imperio cambia el rostro de Uma Kiwe.

COLOMBIA

Por allá en 1819 nace Colombia. Unos meses después, el 20 de mayo de 1820, el recién nacido congreso de Colombia, con la firma de Simón Bolívar, decreta el fin de los resguardos. Ya se ve por dónde va la cosa. Después los restituyen, después los extinguen, después... Los ricos criollos invaden nuestros territorios e instalan en ellos lo que no ha logrado el imperio español: su modelo de civilización y desarrollo. Explotando el árbol de quina para el mercado farmacéutico, acaban el bosque

de la montaña, insertan la ganadería y el cultivo de café. A la tierra plana le amplían las plantaciones de caña. Por fin, una ley nos reconoce. Ocurre en 1890 con la ley 89, que nos restituye los resguardos, nos declara "menores de edad" y nos somete en adelante a "reducirse a la vida civilizada". La tienen clara: su civilización nos reduce. Aunque lo que quieren decir en realidad es que nuestro destino es "blanquearnos". Y en mucho lo logran, el cordón umbilical empieza a romperse. Para eso ha nacido la república.

Casi cien años después de que nace Colombia, en pleno siglo XX, la vida en los resguardos es de entera dominación. La ley los declara baldíos, sin propietario, disponibles. Los terratenientes instalan sus haciendas y dominan a sus anchas. Cobran terraje o impuesto en trabajo, maltratan. Imponen un feudo. Un joven nasa que ha servido en el ejército de Colombia vuelve a su tierra en el Cauca, y ya sabiendo leer y algo de leyes, conoce la ley 89. Va de pueblo en pueblo, de vereda en vereda, de chichería en chichería hablando a la gente: "esta tierra es nuestra y no debemos pagar terraje". Es Manuel Quintín Lame.

A partir de esa lucha, la "Quintinada", y más tarde con nuestra organización indígena del Cauca, logramos recuperar las tierras y ampliar los resguardos, vuelven a brotar de los vientres hombres y mujeres libres en nuestros territorios. En ésas andamos cuando en 1991 Colombia abre sus fronteras. Es cuando llega el neoliberalismo y se hace la nueva constitución política. Allí quedamos también como pueblo nasa, dentro de ese acuerdo político. Diez años después ya es evidente que hemos caído en la trampa, que ahora luchamos contra el gobierno, pero somos parte del Estado. Se nos olvida recuperar tierras. Para enton-

Al primer intento, fallamos. Once días después, firmamos con el Estado colombiano un acuerdo para la entrega de esa finca, y aprendemos que el Estado firma lo que le pidan para ilusionar y no cumplir.

ces, ya en todo el mundo el neoliberalismo va dejando su huella de exclusión y exterminio.

De nasas a indios, de indios a encomendados, a resguardados, a colombianos, a menores de edad, a civilizados, a ciudadanos, a explotados, a excluidos, a exterminados... Es el destino manifiesto que nos otorga Occidente.

LA LIBERACIÓN DE UMA KIWE

Un día decidimos volver a recuperar las tierras. Ya a esas alturas vemos de frente los frutos del capitalismo: calentamiento global, extinción, hambre, dolor. Con decirles que en este país 0.4% de los propietarios es dueño de 41% de la tierra; 25 millones de hectáreas son solicitadas para minería; los glaciares han perdido 85% de su hielo; el bosque seco tropical, el bosque andino y el bosque alto andino están en extinción. La caña ocupa 330 mil hectáreas de suelo en el valle del río Cauca y gasta 25 millones de litros de agua por segundo. Por eso decimos:

Nuestra Madre no es libre para la vida. Lo será cuando vuelva a ser suelo y hogar colectivo de los pueblos que la cuidan, la respetan y viven con ella... Todos los pueblos somos esclavos, junto con los animales y los seres de la vida, mientras no consigamos que nuestra Madre recupere su libertad.

Entonces nos lanzamos a liberar a la Madre Tierra desde el Norte del Cauca entrando

en la finca La Emperatriz. Es el 2 de septiembre de 2005.

Al primer intento, fallamos. Once días después, firmamos con el Estado colombiano un acuerdo para la entrega de esa finca, y aprendemos que el Estado firma lo que le pidan para ilusionar y no cumplir. Aprendemos y volvemos. Aprendemos, por ejemplo, que los poderosos vienen a raspar la olla. Y lo que hay en el culo de la gran paila no es nada despreciable: oro, petróleo, muchos minerales, gas, agua, oxígeno, biodiversidad. Es mucho, pero es lo último. Es tanto que se les abre de la codicia, es tanto que reventará sus cuentas bancarias. Pero es lo último. Es su cuenta bancaria o la vida. Es cumplir el placer de su codicia o la vida como la conocemos.

El 14 de diciembre de 2014, con la experiencia acumulada de cinco siglos, le cogemos la cola al diablo: entramos en las fincas —o a su servicio— del hombre más rico de Colombia, Carlos Ardila Lülle, que las tiene esclavizadas con caña para producir agrocombustible y azúcar. Pasamos a la ofensiva. Al amanecer del 15 de diciembre la historia da un giro: de explotados y excluidos a liberadores y liberadores de la Madre Tierra.

Ahora muchas familias nasas, nueve en total, vivimos en estas fincas y vienen más. Aquí estamos echando raíces, ombligándonos con Uma Kiwe. Construimos cambuches con cocina, letrina, baño, techo para reuniones; cortamos la caña, sembramos maíz, plátano, yuca, frijol; dejamos enmontar la tierra, vemos que regresan los animales silvestres; pastoreamos vacas, patos, gallinas; enfrentamos al Ejército y al Esmad [Escuadrón Móvil Antidisturbios] en cerca de trescientos infructuosos intentos de desalojo; afrontamos docientos órdenes de judicialización; nos cuida-



Carolina Caycedo, *Yuma se come a Bolívar*, 2015. Cortesía de la artista y de Instituto de Visión

mos de casi dieciséis sentencias de muerte por parte de los grupos paramilitares contra nuestro proceso; lloramos el asesinato y guardamos la memoria de nueve liberadores de la Madre Tierra desde 2005; compartimos la cosecha lograda —cuando no la destruye el Estado, contratado por Ardila Lülle, que paga los intentos de desalojo— con procesos de base en las ciudades.

Así cruzamos 481 años confrontando imperios. Caminando a nuestro modo, danzando a nuestro modo, hablando a nuestro modo, escribiendo a nuestro modo. Así vamos haciendo un nido por fuera del Estado, por fuera del capitalismo. Mucho es lo que hemos caminado en estos cinco siglos. Muchas escuelas y muchos pensamientos han surcado nuestra historia. Esa experiencia nos da la certeza del camino por el que ahora andamos: que es nuestro propio saber, la raíz nasa, la que nos

permite seguir recorriendo el Cosmos comiendo, bebiendo, sembrando, tejiendo, ofrendando, pescando, danzando con todos los seres de la vida, al ritmo del seno y del ombligo de Uma Kiwe. Sencillamente, siendo nasas.

Hasta aquí, pueblos de México y del mundo, gentes de todas las edades y colores, una breve historia del tiempo, la breve historia de nuestro ser y nuestra lucha. ¿Qué hora es? Estamos a 13,800 millones de años desde la primera danza. Nos quedan, según las cuentas, otros cinco mil millones hasta que se apague el Sol. Tal vez cien años, si el ritmo de destrucción del modelo de desarrollo capitalista sigue como ahora. Entonces, veremos si las resistencias desde Abya Yala y las gentes de todas las edades y colores y rincones nos encontraremos dentro de un siglo. Es hora de un café. Vamos al cambuche de la cocina. **U**

NOS SUSPENDIERON

POEMA EN TSOTSIL

Andrés López Díaz

Nos suspendieron en el tiempo,
suspendieron el ciclo de nuestra vida,
nos crecieron la noche, tétrica y fría,
nos cubrieron de polvo los ojos y el alma,
nos cortaron los diez dedos de las manos,
y los diez dedos de los pies.

Nos suspendimos en el vacío,
en las cuevas ocultas,
en los escombros de la guerra,
en las piedras edificadas.

Nos suspendimos en el salvajismo,
en las oraciones a los santos,
en los ojos de los sacerdotes,
en el discurso de los gobernantes,
en las armas de la esclavitud.
Nos suspendieron en la historia.
Sin materia, sin deseo, sin alivio.

Suspendidos estamos en las hojas del sueño,
en el aroma de flores que muerden corazones,
en la esencia de la oscuridad silenciosa.

Nos suspendieron en el día olvidado del amor:
una tormenta de dioses extraños
invadió nuestra viva visión del universo,
un veneno invadió nuestra sustancia.

LA SPAJESOTIK

La spajesotik ta k'ak'al,
la spajesotik ts'ts'unel jkuxlejaltik,
li sike, li xi'ele, li ak'obale la smuk'ibtasbotik,
li jsatike, li xchuletike, la smakbo-tik ta pukuk,
la setbotik lajuneb sni' jkobtik,
la setbotik lajuneb ni' kakantik.

La spajesotik ta xokolal,
ta sukulal ch'entik li jkom,
ta skomilal pas k'op li jkom,
ta latsbil tonetik li jkom.

Ta te'tikal vinik la spajesotik,
ta yiloltael santoetik,
ta sbek' sat paleetik,
ta ya'yejal ajvaliletik,
ta yabtejob mosobiletik.
La spajesotik ta yech'omal sbe kuxlejal.
Ch'abal ch'ulelal, ch'abal yut o'ntonal, ch'abal kolemal.

Ta yanal vayel pajesbilotik,
ta yik' nichimetik ta sti' ko'ntontik,
ta xch'ulel sts'ijlel ak'obal oyotik.

La spajesotik ta sk'ak'alil bajbil o'ntonal,
la spojbotik sbijil sat jkuxlejtik ta vinajel,
jkoj sutub yik'al sat yan o jtotike-tik,
la stani batel spukujil ta jch'uletik.

Nos suspendieron
como polvo en el espacio:
diminutos y separados volamos en el vacío
como humo sin cuerpo,
insignificantes, fríos y callados.

¿Unirán su estrella al jaguar
con el fuego de nuestra sangre
o seguirán muertos nuestros ojos en esta tierra?
¿O seguiremos suspendidos sin más tiempo
que el pasado sin presencia?

La spajesotik
k'ucha'al li pukuk pajem ta osiltike:
ni ch'inotik, tanijemotik, xijvilet ta xokolal osiltik
k'ucha'al ch'ail,
ch'abal sbek'tal, ch'abal stu, siku-neb, tsinil.

¿Mi ta van xtosob to sba sk'analil ti bolome
xchi'uk ti xk'ixnal jch'ich'eltike
o mi jech o van chamen ti jsatik ta sba ti banomile?
¿O mi mu'yuk xa van jal staj'o yav pajemotik
jech k'ucha'al yech'omal kuxlejal ti ch'abal xa li'e?



Para escuchar el poema en su lengua de origen, escanee el código con su dispositivo móvil o encuentre la grabación en nuestra edición web.

NOVELA GRÁFICA

CONGA

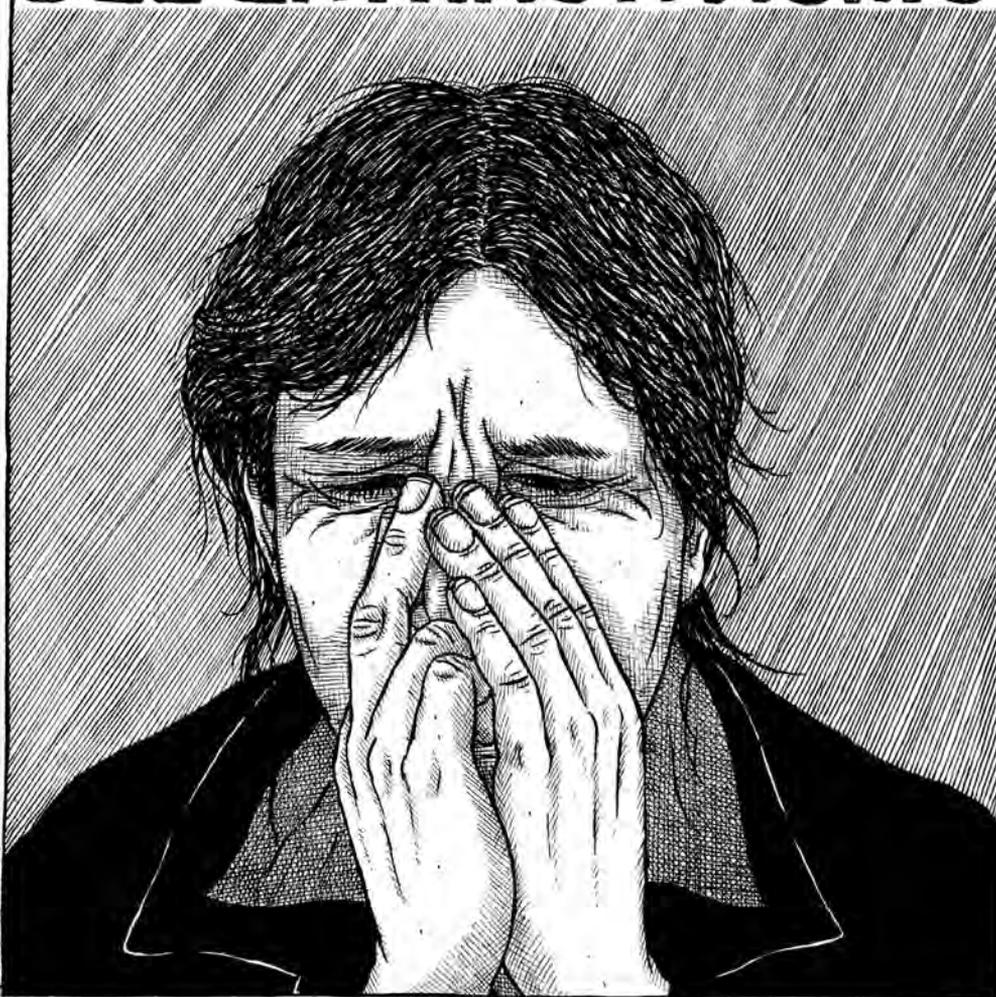
Jesús Cossio

Conga es una novela gráfica documental sobre el conflicto minero del "Proyecto Conga", situado en Cajamarca al norte de Perú, que ha sido administrado por el conglomerado Minera Yanacocha: integra a las empresas Newmont Mining Corporation, Compañía de Minas Buenaventura y Corporación Financiera Internacional, e intenta explotar un yacimiento de oro en tajos abiertos a lo largo de una importante zona de recursos hídricos en Perú. Actualmente "Conga" está en pausa. La Minera Yanacocha mantiene estos territorios bajo su control y hostiliza a los pobladores que reclaman los límites del proyecto. Jesús Cossio realizó este trabajo en tinta china sobre papel, en un diálogo potente con el estilo del cómic de Joe Sacco, *Matanza de Uchuraccay*, otra obra que versa sobre defensa del territorio peruano. **U**

Dibujos y guion de Jesús Cossio, con investigación del Grupo Cometa. Publicado por primera vez en *Cometa*, núm. 3, 2013.

CONGA

**VIDA Y MUERTE EN TIEMPOS
DEL EXTRACTIVISMO**



VERIS DOSSIO/2013

PARTE UNO: TODO PUEDE SER REEMPLAZADO



PROYECTO CONGA: UN PLAN DE MINERA YANACOCHA PARA EXTRAER ORO Y COBRE DE UNOS TERRITORIOS, ZONA DE LAGUNAS, EN CELENDÚ.

ESTO IMPLICA SECAR UNA LAGUNA PARA CONVERTIRLA EN UN TAJO ABIERTO Y USAR OTRAS COMO RELAYES. LA MINERA HA PROMETIDO RESERVORIOS EN REEMPLAZO.

¿CÓMO VAN A SER UNOS RESERVORIOS IGUALES A NUESTRAS LAGUNAS, PUES?

¡VAMOS A DEFENDERLAS!

NO QUEREMOS QUE VENGAN A IMPONER NADA...



LOS CAMPESINOS DE VARIAS ZONAS AFECTADAS SE OPONEN AL PROYECTO POR COMPLETO.

SEÑALAN QUE LA ZONA ES MUY VULNERABLE AL SER CABECERA DE CUENCA, UN SISTEMA DE LAGUNAS Y RÍOS CONECTADOS.

SI LA PRESENCIA DE LA MINA TIENE UN IMPACTO GRAVE EN LA CUENCA, EL ABASTECIMIENTO DE AGUA SE VERÍA SERIAMENTE AFECTADO PARA CULTIVOS Y GANADOS.

DE ESTAS AGUAS DEPENDE NUESTRA MANERA COMO VIVIMOS...

EN ESTAS LAGUNAS HAY PECES, AVES, PLANTAS. ES COMO SI ESTUVIERAN VIVAS, NO SON SÓLO BARRO Y AGUA QUE QUITAR.



LOS HABITANTES DE LA ZONA CUESTIONAN EL PROCESO DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y LA APROBACIÓN DEL ESTUDIO DE IMPACTO AMBIENTAL.

TAMBIÉN CUESTIONAN LA TRANSPARENCIA DE YANACOCHA POR SUS ANTECEDENTES EN RELACIÓN A OTROS PROYECTOS MINEROS, QUE REGISTRARON INCIDENTES AMBIENTALES.

LA AUDIENCIA PÚBLICA NO PUE REALIZADA EN LOS DISTRITOS DE MAYOR A REA NI CON MÁS POBLACIÓN.

¿Y SI PASA COMO EN CHORDAMPAMPA? ALLÍ LA MINERA YANACOCHA DERRAMÓ MERCURIO, CUÁNTA GENTE MURIÓ.

PARTE DOS: TODO PUEDE SER COMPRADO O VENDIDO

EL PROYECTO CONGA ES DEFENDIDO POR LOS GRANDES MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE LIMA, QUE ACUSAN A LOS POBLADORES LLAMÁNDOLOS "ANTIMINEROS" Y DE ESTAR INFILTRADOS POR EL MOVADef (ACTIVISTAS PRO-SENDERO LUMINOSO).

EL PRESIDENTE HUMALA, SIENDO CANDIDATO, SE OPUSO AL PROYECTO CONGA, INCLUSO ANUNCIÓ QUE APOYARÍA DESDE SU EVENTUAL GOBIERNO LOS RECLAMOS DE LOS MOVIMIENTOS ANTIMINEROS O DE AQUELLOS QUE BUSCAN RENEGOCIAR LAS CONCESIONES.

YA COMO PRESIDENTE, HUMALA DEFIENDE LAS INICIATIVAS PROMINERAS Y EL PROYECTO CONGA.

VARIOS GRUPOS DE POBLADORES ORGANIZAN MARCHAS A LAS LAGUNAS Y EN CELENDÍN Y CAJAMARCA. EL GOBIERNO Y LA MAYORÍA DE LA PRENSA ATACAN ESTAS MARCHAS ACUSANDO LAS DE "ESTAR CONTRA EL PROGRESO DEL PAÍS."

EL MARTES 4 DE JULIO DEL 2012, LOS FRENTE DE DEFENSA ANTI-CONGA ORGANIZAN UNA GRAN MARCHA EN LA PLAZA DE CELENDÍN. UN GRUPO ATACA EL AYUNTAMIENTO. EL EJÉRCITO Y LA POLICÍA DISPARAN PERDIGONES Y BALAS.



TRES POBLADORES MUEREN ESE DÍA.

ELEUTERIO GARCÍA ROJAS (48)

EL RESPONSABLE ES EL PRESIDENTE HUMALA...



FAUSTINO SILVA SÁNCHEZ (35)

LOS DIRIGENTES DE CELENDÍN SON LOS RESPONSABLES



CÉSAR MEDINA AGUILAR (17)

CON UN BALAZO EN LA CABEZA... A-ASÍ LO HAN MATADO A M-MI HIJITO...



EN LOS SIGUIENTES DÍAS, DOS MANIFESTANTES MÁS FALLECEN POR HERIDAS CAUSADAS POR LA REPRESIÓN ESTATAL: JOSELITO VAÍSQUEZ Y JOSÉ ANTONIO SÁNCHEZ.

SOBRE ESTA SITUACIÓN, EL PRESIDENTE HUMALA SE PRONUNCIA AFIRMANDO QUE "QUIENES NO RESPETEN LA PROPIEDAD PRIVADA TENDRÁN QUE ATENERSE A LAS CONSECUENCIAS".

PARTE TRES: TODO PUEDE SER EXPLOTADO

LUEGO DE LOS HECHOS DE VIOLENCIA EN CELENDÍN, EL GOBIERNO DECLARA EL ESTADO DE EMERGENCIA EN TRES PROVINCIAS DE CAJAMARCA. POSTERIORMENTE, EL GOBIERNO ANUNCIA LA EVALUACIÓN DEL PROYECTO CONGA.

PERO EN DICIEMBRE DE 2012, YANACCHA RETOMA LA CONSTRUCCIÓN DE LOS RESERVIORIOS EN LA CUENCA DE LAS LAGUNAS.



DURANTE UN PLANTÓN DE PROTESTA POSTERIOR A LA MARCHA DEL 4 DE JULIO, ALGUIEN GRABÓ A LOS POLICÍAS DESALOJANDO MANIFESTANTES.



(DEDICADO A JULIO POLAR)



EL SUEÑO DEL GUNASDULE

FRAGMENTO

Arysteides Turpana

Para la ideología racista del colonialismo interno, nosotros, los *indios*, somos el epítome del atraso, es decir, *los sin cultura*. Uno más de *los nadies*, de Eduardo Galeano. La política indigenista panameña está diseñada con la fórmula genocida española: muerte al *indio*. Sólo que esta masacre no es de orden físico (aunque se produzca de tiempo en tiempo), sino espiritual, y se maneja con parámetros paternalistas. El paternalismo es la expresión más animalesca del racismo. Panamá, como todos los países iberoamericanos, a partir de la década de los cuarenta empezó a servirse de una semántica completamente colonialista. A las pintadas de “civilización y cristianización”, grito de guerra heredado de la genocida madrastra patria, España, se les yuxtapuso “asimilación, aculturación, integración, incorporación”. A la fuerza ni los zapatos entran. Sin embargo, ninguno de estos hechos sociales se explica sin su contrario. Según algunos teóricos de la antropología cultural, la asimilación ocurre durante los contactos que se dan entre las “culturas iletradas” y la “civilización”. Es preciso subrayar que la palabra *asimilación* se deriva del latín, *asimilare* (“simular, fingir, aparentar, hacer semejante, imitar, copiar”). Hay que recalcar y saber que cada pueblo tiene su propia cultura, así sean pueblos ágrafos o letrados. Pero cuando una nación es asimilada por otra, comienza a reproducir en su seno la cultura ajena y se ve obligada a hablar otro idioma (caso común entre los duales escolarizados), entonces la cultura recipiente, según Mello Mourão: “practica un fraude contra su propio espíritu y contra

su propio destino. No se navega en el mar de la historia a bordo de una cultura ajena. Cada cual debe construir su propia nave”.¹

Allí le ocurre al asimilado lo que dice Voltaire del francés que, dejando el mundo rico de su cultura, llega a Londres para encontrar un mundo vacío. Según Nietzsche, la lucha por la creación del valor la constituía la cultura y considerando, además, que ésta es la conciencia que tiene el hombre de su hogar histórico, no en vano vimos que los dules denominaron a su patria *Dule Nega*, que traducida significa “El hogar del hombre”. Por otra parte, el verdadero nombre del indio guna es *dule*, es decir, gente, persona, ser humano, hombre; además de ello, somos conscientes de que cada una de nuestras naciones se autodenomina asimismo como pueblo, nación, gente, persona; y *dule* significa todo esto. *Gunasdule*, por otro lado, es el “hijo de mamatierra”, de allí que tengamos las siguientes equivalencias:

- *Dule Nega*: el hogar o santuario del hombre.
- *dule masi*: la comida del hombre (comida típica del dule).
- *dule gaya*: el idioma del hombre (el idioma dule).
- *gunasdule*: el hijo u hombre de la tierra.

Mientras para Marcuse “podríamos definir la cultura como un proceso de humanización”; para Kierkegaard se trataba del ciclo que recorre el individuo “para alcanzar el conocimiento de sí mismo”. Es fácil de entender el proceso mediante el cual el mal llamado *indio guna* se ha enfrentado con su propio ser para autodenominarse *dule*, y por ello acuñó el *dule*

daed o la cultura de la gente, que es sinónimo de *anmar daed* (“nuestra cultura”); en otras palabras, *pueblo dule* significa *pueblo con cultura*. En este sentido, los dule no se diferencian absolutamente en nada de los griegos, para quienes los otros pueblos eran bárbaros, o sea extranjeros, y por la sencillísima razón de que, al no hablar griego, carecían de cultura y, por tanto, eran bárbaramente incultos. No hay etnocentrismo sin racismo. Ser etnocentrista no es lo mismo que ser narcisista. El ladino-centrismo, heredero directo del coloniaje y del racismo español, es enfermizamente narcisista porque es colonial y practica el colo-



Oswaldo de León Kantule, *DH Centroamérica sumergida*, 2016.

¹ Mello Mourão, G., “A cultura e a cultura brasileira”, *Caderno Cinza*, vol. 1, núm. 2, Río de Janeiro, 1984, pp. 6-12.

nialismo interno. Por inercia histórica y herencia, el racismo español se aposentó en el corazón del ladinocentrismo y continúa siendo su eco, por lo que, pese a las famosas independencias, *el indio* y su cultura vernácula aún siguen siendo extranjeros en su propia patria. La semántica hipócrita y redentorista (“ay de vosotros, hipócritas y fariseos”) de las naciones iberoamericanas no es más que el reflejo de su racismo y paternalismo. ¿No está acaso *el indio* incorporado a su *modus vivendi*? El ladinocentrismo del colonialismo interno lo único que busca es que *el indio* deje de serlo y se convierta en un ladino de quinta clase. Pero

cuando un hombre nace en el seno de una cultura amenazada, ese hombre tiene el deber moral de pelear por la cultura que lo amamantó desde su más tierna infancia: ésa es una actitud ética y revolucionara. Ser *indio* y no ser revolucionario es una contradicción ética y racial. Giovanna Benedetti formuló:

cuando una sociedad logra integrar nacionalmente su peculiar conjunto idiosincrático de valoraciones intelectuales y artísticas, tiene la obligación de defender con celo maternal el que otras culturas en expansión no le arrimen sus fronteras tan cerca de las suyas que se le instalen dentro.²

La nación dule ha logrado, pese a cinco siglos de colonización, integrar nacionalmente su peculiar conjunto idiosincrático y, aún más, con ello ha embellecido y engrandecido la gran cultura nacional de Panamá. Sólo para los miopes (no de ojos: de cacumen) del IPAT³ (una de las instituciones del colonialismo interno, cuyas siglas parecerían significar Indios Para Atraer Turistas) a conciencia y de mala fe, los *indios* somos exóticos. *Exótico*, en términos de política criolla, se le llama a la ideología comunista satanizada. ¿Cuál será la suerte o la desdicha de una persona que la vez sea *indio* y comunista?

Entre los politicastros y el IPAT lo convertirían en chicha de piña, ya que sería dos veces exótico. *Exótico* en castellano significa “lo que procede de un país extranjero”. De tal manera que serían exóticos, por ejemplo, Vasco Núñez de Balboa y todos los gamberros



Cortesía del artista

² Giovanna Benedetti, *El sótano dos de la cultura*, Panamá, Mariano Arosamena, 1984, p. 77.

³ El IPAT fue el Instituto Panameño de Turismo. Hoy se llama APT (Autoridad Panameña de Turismo).

que llegaron de España a Panamá. (La madre patria es el Estado nacional que ha causado la catástrofe más sangrienta y destructora que conoce la humanidad a través de su historia.) Otro ejemplo: castizamente hablando, la lengua española o el castellano es una lengua exótica, no así los idiomas vernáculos (ngäbere, naso, buglere, dulegaya, emberá y wounaan). Otro más: la religión cristiana, a la luz de la semántica es "exótica", no así las religiones de las naciones panameñas de raíz.

La alienación cultural es terrible. En una sociedad multirracial, como es el caso de Panamá, pero que no es democrática ni soberana, se entiende por *cultura nacional* la de la clase dominante y de su etnia, y las otras culturas,

la presencia de un ser nacional en el tiempo y en el espacio, es decir, en la historia.

La teoría del alemán Scheler puede ser ilustrada con una leyenda dule titulada "Tbelele y sus hermanos", quienes fueron criados por una rana llamada MüBuna Gwenibdule. Un día, los niños se preguntaron cómo siendo ellos tan hermosos podían ser hijos de una mujer horrible. He aquí, pues, la conclusión a la que llega Scheler: "La cultura es una cultura del ser".

Tiempo y espacio: la cultura es la conciencia del hombre que mora en un lugar y un tiempo determinados. El *íncola* es el que se halla en un lugar que le es propio y tiene una conciencia lúcida de él: allí cultiva una existencia que ha de sustentarlo durante toda su vida y la prolonga más allá de ella: su casa,

Se puede hablar de la cultura de la nación dule sencillamente porque el dule daed es sinónimo de "la nación que tiene cultura".

las de los pueblos minorizados llegan a ser consideradas como culturas exóticas, tal como lo plantea el IPAT. Es decir, que no se toman en cuenta para la formación de la identidad nacional, porque los valores de una sociedad colonial son valores torcidos. En una sociedad soberana y democrática, las diferentes culturas que conforman el rostro nacional tienen la misma jerarquía y a nadie se le endilga lo de exótico. Pareciera que Panamá, por sufrir tantas invasiones, españolas o yanquis, ha perdido la brújula. Pobre país. Se hace preciso viajar hacia adentro.

En los principios enunciados por Max Scheler sobre la cultura, podemos hablar de las culturas abyayalenses en la medida que sus habitantes reproduzcan ya sea su microcosmos o su macrocosmos total, acuñando en él

su gente, sus dioses. Una nación es una cultura y forma su propio ser para vivir con su identidad autónoma que llega a ser más auténtica y real en la medida en que más cultiva sus virtudes.

En el caso nuestro en particular, el de los gunasdule, y en general, el de los abyayalenses, nos distinguimos de otros pueblos porque siempre nos autoconsideramos capaces de crear una cultura. En dule gaya, el idioma de los dule, tenemos la palabra *daed* o más específicamente *dule daed*, la cultura de la gente, que es lo mismo que decir "la cultura de la nación dule". Se puede hablar de la cultura de la nación dule sencillamente porque el *dule daed* es sinónimo de "la nación que tiene cultura".

Han sido los antropólogos quienes con más tino han definido la cultura; sin embargo, han

sido las naciones las que se han posesionado del tiempo y del espacio y han marcado su voluntad de existir mediante el soplo y la floración del espíritu para parir la cultura.

La cultura abyayalense es una realidad. Pero el pensamiento colonial, inculto y bárbaro, y particularmente el colonialismo interno, aberrante y estulto, ha querido borrarlas o negarlas anteponiéndoles una política descivilizatoria como la *asimilación*, *integración*, *aculturación*, y demás términos que hoy gozan de mala fama.

Nota bene: El sueño del gunasdule es llegar a disfrutar de la autonomía de la que carece hoy. Existe una tolerancia por parte del Estado nacional de que los gunasdule practiquen su autogobierno, pero esa práctica no llega a manifestarse plenamente como una verdadera autonomía como la que tienen los catalanes. Nada que ver. Sin embargo, hay que subrayar que cada comunidad de la región se rige por sus propias leyes, conocidas con el nombre de *Reglamento interno*, que son normas escritas en castellano y que todo comunero debe observar. Igualmente existe otro texto titulado *Normas kunas*, también redactado en castellano, que es la lengua oficial de Panamá. Este texto es como la constitución de la comarca Kuna Yala y todo gunasdule está en la obligación de respetarlo. Tenemos diputados en la Asamblea Nacional y en la Cámara de Diputados, pero en realidad ellos no nos representan, sino a los partidos políticos en los que militan, y todos éstos tienen dueños oligarcas o burgueses. La región no cuenta con un partido político. Hay un tipo de policía llamada Senafront (Servicio Nacional de Frontera), que goza del privilegio de requisar a toda persona que transita por la región bajo el pre-



Oswaldo de León Kantule, *DFP el camino, igala*, 2017. Cortesía del artista

texto de que es para saber si lleva contrabando o drogas. La región parece más bien un Estado policiaco. Repito: estos policías pertenecen al Estado de Panamá. No cabe duda de que nuestro pueblo aspira a la autonomía, lo que no sabemos es cuándo la alcanzaremos y cuándo dejará de ser una *autonomía sospechosa*, tal como la calificó en cierta ocasión un antropólogo que estudió nuestra cultura y nuestras costumbres. **U**

Fragmento editado de Arysteides Turpana Igwaigliginya, *Crítica del gunasdule*, Buenos Aires, Consejo Editorial de la Red de Pensamiento Decolonial, 2018; reproducido con una *nota bene* del autor.



Grafiti en Valparaíso, Chile. Imagen de archivo



LA REBELIÓN DEL MOVIMIENTO MAPUCHE

FRAGMENTO

Fernando Pairican

Segundo Rain, con 33 años entonces, era un mapuche desconocido para el movimiento en 2001. No había militado en ninguna organización del movimiento y tampoco lo volvería a hacer luego de aquel año. Había nacido en una comunidad en Quepe; desde pequeño trabajó cuidando ovejas y chanchos, sembrando, arando y trillando, como era tradicional en el campo. Sus tierras no eran extensas, ocupaban sólo ocho hectáreas y a consecuencia de la sobreexplotación eran cada vez más improductivas. Ver el esfuerzo de sus padres y tratar de dar un aporte económico a su familia lo llevaron a migrar y convertirse en un *mapurbe*. Así, viajó a Santiago y luego a Antofagasta, donde comenzó a trabajar como obrero.

El 25 de diciembre de 2001, Rain estaba cuidando una grúa horquilla mientras bebía un melón con vino y escuchaba las noticias. En ese momento, al saber de un nuevo allanamiento y posiblemente también debido a su historia y a las condiciones materiales en las que entonces sobrevivía, decidió subirse a la grúa y dirigirse al centro de Antofagasta. Una vez en la arteria principal, con rabia, se encontró con el monumento de Arturo Prat Chacón, símbolo de la chilenidad, y lo embistió con la máquina. Cuando le preguntaron el motivo del acto, Rain dijo: "es un llamado a atender la situación en la que se encuentra mi pueblo. Mi sueño es que todo cambie para nosotros".¹ El desconocido Segun-

¹ "Mapuche justifica el ataque a monumento", *El Mercurio*, 26 de diciembre de 2001.

do Rain sintetizaba en su acto la historia de despojo, rabia, frustración y también de resistencia. La mapuchización, posiblemente, le había dado una respuesta a su historia de vida.

El movimiento mapuche se transformó en una de las protestas más persistentes y extensas en el Chile post Pinochet. A diferencia de otros movimientos que actuaron durante

no contra pueblos que luchan por conquistarlos. En Chile, por causa de la rebelión de una parte del pueblo mapuche, el concepto de terrorismo se ha instrumentalizado para la defensa de la propiedad privada y de los proyectos económicos que agreden la forma particular de comprender la vida de este pueblo. Esto se oficializó a partir del año 2001 a consecuen-

La lucha antiterrorista debe ejercerse contra grupos, personas o naciones que violenten los derechos humanos y no contra pueblos que luchan por conquistarlos.

este lapso, la utopía mapuche representó una problemática a la construcción del Estado, concebido como una sociedad monocultural y centralista. Esta visión ha provocado no sólo la rebeldía mapuche, sino también la reacción de distintos movimientos regionales que han exigido respeto a las múltiples identidades que persisten en el interior de la “comunidad imaginada” chilena. En esa perspectiva, el movimiento mapuche es un desafío a la democratización de Chile y a la utopía autodeterminista —avalada por la organización que reglamenta a las naciones de la humanidad—; es un aporte a reimaginar un nuevo tipo de relación con el Estado que ocupó, a mediados del siglo XIX, el Wallmapu. Tal vez una de las soluciones sea la conformación de un Estado plurinacional, que colocaría a Chile dentro del proceso que vienen configurando varias naciones latinoamericanas.

La lucha del movimiento mapuche no es terrorismo. ¿Cómo puede serlo un proyecto que busca consagrar un derecho humano como la autodeterminación? La lucha antiterrorista debe ejercerse contra grupos, personas o naciones que violenten los derechos humanos y

cia del atentado terrorista en Estados Unidos, y fue aprovechado por la clase política chilena como una política más de seguridad pública. Desde ese momento ha sido el pueblo mapuche el que ha sufrido la violación de sus derechos humanos y una política de terrorismo estatal de baja intensidad en las comunidades de Wallmapu. Lo que tiene como consecuencia es que la niñez mapuche sea la más afectada por las acciones coercitivas de las policías chilenas.

En un momento particular y por hechos no esperados por ninguno de los actores sociales de la época, el movimiento logró convertirse en una síntesis del legado cultural y político de sujetos comunes que resistieron el intento de chilenización por parte del Estado. Políticamente, el movimiento recogió el legado del primer ciclo del movimiento mapuche contemporáneo, que nació simbólicamente a los cien años de conformada la República. No podría haber sido de otra forma, don José Luis Huilcamán, padre de Aucán, había sido miembro de la Corporación Araucana, una organización nacida de la Sociedad Caupolicán de 1910 que permitió una transi-



Mauricio Rugendas, *El malon*, 1845

ción perfecta entre el primer y segundo ciclos del movimiento mapuche contemporáneo.

La CAM (Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco), si bien ha diferido del legado del primer movimiento, es parte de esta herencia. No obstante, ha nutrido al movimiento mapuche de una impronta de resistencia al reinterpretar la historia de la guerra de Arauco para derribar las estructuras que mantuvieron la opresión del pueblo mapuche y el racismo sobre sus habitantes durante el siglo XX. Un triunfo que no le pertenece, en absoluto, solamente a la CAM. Por el contrario, es un triunfo colectivo de comuneros, comuneros y organizaciones que en un momento de su historia se vieron forzados por las condiciones materiales a convertirse en dirigentes o militantes, y a construir una nueva historia para el pueblo mapuche. A pesar de las pugnas y las diferentes estra-

tegias para abordar la cuestión autodeterminista, los políticos mapuche hablaban de un *pueblo común*.

Al examinar nuestra hipótesis, efectivamente podemos observar que la lucha por la autodeterminación ha sido un proceso de construcción colectiva, multidimensional y amplia. Ha sido un entramado complejo, con actores diversos, y en ocasiones opuestos, que han venido afirmando un sueño común. Las organizaciones del movimiento mapuche se valieron de un amplio repertorio que incluyó diálogo, recuperaciones simbólicas, marchas civiles, autodefensa y sabotaje a los símbolos del capitalismo. Pero también a casas patronales de agricultores en regiones efectivamente fragmentadas como producto de la construcción histórica del Estado a fines del siglo XIX.

La lucha de la vía rupturista fue un aporte en la descolonización del pueblo mapuche y su

principal logro ha sido la mapuchización de sus habitantes. Es decir, sentirse orgullosos de ser mapuche y de ampliar una conciencia de sus derechos personales, colectivos y organizacionales. Es cierto que a partir de la Operación Paciencia, su expresión más visible, la CAM comenzó un declive que fue producto de las acciones de la inteligencia y la fuerza pública que no la han dejado salir de nuevo a luz pública. Muchas veces a punta de voluntad, sus militantes han seguido movilizándose por los campos de Wallmapu con el fin de liberar a su pueblo de la ocupación. No obstante, la ritualización de la violencia política como forma de actuar ha generado un estancamiento de su proyección sociopolítica en el largo plazo. Su crisis justamente visibilizó la vía política, que siempre ha estado en la cultura del pueblo mapuche, cercana a la tradición instaurada por el movimiento de principios del siglo XX y continuada por Ad-Mapu o el Aukiñ Wallmapu Ngulam. Incluso, como constatan los inicios de la CAM, la vía política también estuvo en su actuar, lo que llevó a Adolfo Millabur a triunfar como concejal y alcalde. Pero las limitaciones de la transición, los incumplimientos de las promesas acordadas y la profundización del neoliberalismo de los gobiernos post Pinochet forzaron a la radicalización de los mapuche.

La vía rupturista ha logrado recomponer importantes territorios para las nuevas generaciones de mapuche, sea controlándolas o forzando al Estado a concederlos a través de la Corporación Nacional del Desarrollo Indígena. Y sus actos le han brindado una importante subjetividad a la población. La vía política ha colocado los sueños de autonomía en las mesas de diálogo, discusiones y debates parlamentarios. Ambas, unidas, han forzado

al Estado a realizar concesiones al pueblo mapuche. Sin la lucha del movimiento, nuestro pueblo estaría en una posición más desfavorable que la actual, o como fatídicamente señalaban sus dirigentes, *exterminado*, en alusión a la colonización y pérdida de las tradiciones culturales.

El movimiento mapuche por momentos ha perdido la aspiración de poder que lo caracterizó en sus inicios. Esto se debe a su falta de unidad y a la de sus clanes autodeterministas dispersos, que lo ha llevado a posiciones muchas veces testimoniales. Antiguamente, detrás las recuperaciones simbólicas y del control territorial, el objetivo era crear una hegemonía política para avanzar en la liberación de Wallmapu como pueblo. En esa perspectiva, es importante que el movimiento mapuche dé pasos hacia la unidad con la aspiración de crear un frente político mapuche que reúna, en una sola fuerza, las pretensiones autonómicas de sus habitantes; comprender, además, que sus distintas vías no son contradictorias, sino complementarias para el desarrollo de una fuerza mapuche que cumpla los sueños de muchos de sus habitantes. Con esto en mente, no podemos olvidar que uno de los legados que deja este segundo ciclo del movimiento mapuche contemporáneo son las palabras de la ñaña Nicolasa Quintreman, para quien las riquezas de nuestro pueblo estaban en nuestra "propia tierra, en nuestra montaña y ríos".² U

² Fernando Pairican, "Nicolasa Quintreman", *The Clinic*, 27 de diciembre de 2013. theclinic.cl/2013/12/27/columna-nicolasa-quintreman/

Fragmento editado de Fernando Pairican, *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*, Santiago de Chile, Pehuén, 2014. Reproducido con autorización del editor.



LA PROHIBICIÓN DE LA VIDA SOCIAL

Candice Hopkins

Traducción de Víctor Altamirano

U'mista y nuyumbalees. Palabras en kwak'wala. Nombres otorgados a dos centros culturales en la Bahía Alert, en la Columbia Británica, que se fundaron con el objeto de albergar máscaras y vestimentas ceremoniales para danzas y que fueron repatriadas después de la prohibición de la ceremonia del potlatch en Canadá (1855-1951). *Nuyumbalees* significa "historias del comienzo del mundo". *U'mista* es un término que se usa cuando algo regresa a su lugar de origen. En el pasado, se decía que las personas que regresaban a casa después de haber estado cautivas durante un saqueo tenían *u'mista*. Aunque no se usaran originalmente en este sentido, las máscaras y las vestimentas que regresaron a Cabo Mudge y a la Bahía Alert ahora también tienen *u'mista*, mientras que los objetos que se encuentran en nuyumbalees pueden volver a contar sus historias.

En 1889 el antropólogo germanoestadounidense Franz Boas interpretó que la Bahía Alert y el pueblo kwakwaka'wakw existían en el borde exterior de Europa.¹ Para él representaban el límite conceptual y geográfico de la civilización europea. Boas había viajado hasta muy lejos para encontrarlos. En las ciudades más grandes de la costa occidental de Canadá, los nativos, en particular aquellos vestidos como europeos,

¹ Franz Boas, tomado de un informe de 1889 a la Sociedad de Geografía de Berlín *apud* Christopher Bracken, *The Potlatch Papers. A Colonial Case History*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 6.

se consideraban “totalmente ajenos y a la vez los mismos”.² Así que Boas viajó más al norte, hasta llegar a esta isla, en un intento fallido por encontrar la diferencia absoluta: algo que hubiera tenido que inventar activamente a la vez que descubrir para argumentar que los kwakwaka’wakw no sólo se encontraban en el borde exterior de Europa sino que también estaban en la frontera misma del conocimiento europeo.

Este límite se presentó de diferentes maneras, con frecuencia a través de una falta de comprensión que, en buena medida, giraba

² *Ibid.*, p. 8.

en torno al potlatch. En textos europeos antiguos, este tipo de ceremonias (que por lo general tienen nombres propios, características individuales y funciones sociales particulares) se llamaban *fiestas medicinales*. Los autores europeos entendían que para los nativos la sanación era una parte irreductible del reparto comunitario de comida y de otros bienes. La primera grafía de “patlach” apareció entrecomillada, como si quienes la nombraban no estuvieran seguros de ese nombre, como si batallaran con cómo nombrar lo que observaban. El hecho de si la partición comunitaria de riqueza era simplemente un regalo (no se esperaba un reembolso) o un acto de



Imagen 1. Colección de máscaras para danza, salón parroquial de una iglesia anglicana, Bahía Alert, Columbia Británica, ca. 1922. Royal BC Museum and Archives, Victoria. Fotografía de Synthescape Art Imaging. © U'mista Cultural Society

reciprocidad estaba también sujeto a discusión. Si era recíproca, acercaba incómodamente las prácticas de los "incivilizados" a las de la sociedad civilizada, lo que hacía que quienes ostentaban el poder se ocuparan de generar una mayor distancia entre esta costumbre y las tradiciones europeas. Otro motivo de la prohibición residía en que, en los meses previos a la ceremonia, las personas estaban tan ocupadas en la importante tarea de acumular las cosas que donarían así como en hacer nuevas vestimentas ceremoniales, que no tomaban parte de ningún otro "trabajo". Era claro que la labor que generaba la ceremonia del potlatch no estaba a la par del trabajo que se desempeñaba en las plantas enlatadoras o en otras empresas industriales. Los potlatches también ponían en movimiento un sistema independiente de gobernanza y una estructura social que los colonizadores no podían permitir. Un jefe nativo gana y confiere rango mediante la demostración de riqueza, mediante complejos contratos sociales entre anfitriones e invitados, y a través del excedente y la deuda. En las fronteras del colonialismo no había espacio para dos sistemas de gobernanza. "Aquello que se llama *patlach* es el punto donde la lógica del colonialismo entra en crisis."³

Una vez que se estableció el nombre, comenzaron en verdad los intentos de detener esta práctica. "Nombrar es siempre, como hace cualquier acta de nacimiento, sublimar una singularidad e informar contra ella, entregarla a la policía."⁴ Lo anterior también es cierto en el caso del potlatch. En 1884, se hi-

cieron enmiendas a la ley india de Canadá con el fin de prohibir oficialmente los potlatches y procesar a quienes tomaban parte de la ceremonia o ayudaban en ella; enmiendas que consolidaron el poder de procesar, juzgar y actuar como jurado de un solo individuo: el agente indio. Esta prohibición dictaba que:

Cada indio u otra persona que participe o asista en la celebración del festival indio conocido como *potlatch* o en la danza india conocida como las *tamanawas* es culpable de una falta y susceptible a ser encarcelada por un periodo que no será mayor a seis meses ni menor a dos [...] y todo indio o persona que aliente [...] a un indio a producir dicho festival [...] será susceptible del mismo castigo.⁵

Estas políticas iban dirigidas a los pobres y desposeídos. Las enmiendas legislativas ocurrieron en respuesta a una imposibilidad de control. A pesar de este dictado y del supuesto de que moriría, repetidos una y otra vez, así como de la renuncia subsiguiente por parte de los pueblos nativos coaccionados, el potlatch adquirió nuevas formas y siguió.

La prohibición se presentó al mismo tiempo que aparecía otra ansiedad, económica en este caso. El año de 1884 marcó el comienzo de una recesión en la Columbia Británica, lo que condenó las muestras de riqueza por ser particularmente derrochadoras, de igual forma que la entrega competitiva de regalos, en la que se esperaba que el invitado a un potlatch respondiera con una demostración aún mayor de riqueza en la siguiente ceremonia, lo que en esencia dejaba en bancarota a los jefes y a la comunidad anfitriona. Sin embar-

³ Christopher Bracken, *op. cit.*

⁴ Jacques Derrida, *Glas*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986, pp. 6-7.

⁵ An Act to Further Amend the Indian Act, 1880, S. C. 1884, c. 27, s. 3.

Se creía que “habían renunciado al don y su renuncia los llevaba al lado civilizado de la frontera entre la civilización y la barbarie”.

go, el contrato social —el vínculo recíproco de ceremonia— aseguraba en el futuro el pago de esta deuda *con intereses*. A principios de la década de 1900, el potlatch también cambió debido a la afluencia de dinero. Los trabajadores nativos se beneficiaron de las industrias, incluyendo las plantas enlatadoras de pescado, y luego usaron esta riqueza monetaria para comprar más cosas que donar, como cobijas, muebles, botes y otros artículos modernos. La economía occidental posibilitó a la nativa, y para los agentes indios, la llevó a límites nuevos e intolerables.

En 1921, durante la semana de Navidad, Dan y Emma Cranmer celebraron una ceremonia de cinco días en la isla Village para lograr que la familia de Emma pagara la propiedad que su esposo le regaló cuando se casaron. Éste fue el arresto grupal más grande ocurrido durante la prohibición, 45 personas fueron detenidas y 22 encarceladas. En vez del encarcelamiento, la defensa negoció un acuerdo que ofrecía entregar máscaras, cobres, vestimentas ceremoniales y tocados a la Corona junto con una renuncia pública al potlatch. La entrega de material y la renuncia a esta ceremonia no se limitaban a quienes habían sido arrestados, sino que se extendían a las trescientas personas que tomaron parte de las ceremonias. Además, se entregaron también sentencias en comunidades cercanas. Asimismo los arrestos estaban recubiertos de ideologías cristianas. Se creía que “habían renunciado al don y su renuncia los llevaba al lado civilizado de la frontera entre la civilización y la barbarie”.⁶

⁶ Christopher Bracken, *op. cit.*, pp. 42-43.

Una de las primeras personas que intentaron recuperar las vestimentas y los objetos (que, según entendían algunos, eran seres vivos) fue el jefe James Sewid. En 1967, después de que fallaran las pláticas iniciales, intentó comprarlos por el mismo precio en que se vendieron originalmente a los museos. Según observa Michael Ames, una vez que un objeto ingresa a un museo queda vinculado también por los protocolos museológicos (mismos que lleva consigo cuando finalmente regresa a su lugar de origen).⁷ El Museo Real de Ontario, por ejemplo, argumentó que Sewid no sólo debía pagar el precio de compra de estos objetos sino también el “cuidado” y la restauración que se implementaron cuando estuvieron en su propiedad. Se trataba de objetos transformados: llevaron consigo el contexto de los museos cuando regresaron a Cabo Mudge y a la Bahía Alert, contextos que predicaban su exposición, su uso y su cuidado.

En el Centro Cultural U'mista, en la Bahía Alert, los objetos se organizan en torno a los bordes del cuarto, sobre pedestales; no están dentro de vitrinas. El orden en que se muestran se corresponde aproximadamente con el papel que desempeñan en un potlatch. En el centro del museo existe un espacio abierto para bailes y ceremonias. Los objetos regresados supervisan los procedimientos como si se tratara de centinelas. Por otro lado, en el Centro Cultural Nuyumbalees es la propiedad lo que se exhibe. Se pone prioridad sobre la información en torno a la herencia familiar de las máscaras y vestimentas devueltas, así como sobre el papel de otras personas de

⁷ Michael Ames, *Cannibal Tours and Glass Boxes. The Anthropology of Museums*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1992, pp. 139-150.



Imagen 2. Máscaras ceremoniales indígenas, Bahía Alert, Columbia Británica, fecha desconocida. Royal BC Museum and Archives, Victoria. Fotografía de Synthescape Art Imaging. © U'mista Cultural Society



Imagen 3. Probablemente John Drabble con artículos de un potlatch en el salón parroquial de una iglesia anglicana, Bahía Alert, Columbia Británica, ca. 1922. Royal BC Museum and Archives, Victoria. Fotografía de Synthescape Art Imaging. © U'mista Cultural Society

alto rango en el potlatch de 1921. Los objetos regresados exhiben algo así como una nostalgia: contenida en su exilio hay una añoranza constante de reapropiación.

De entre todas las fotos que existen de los artículos confiscados en las ceremonias de potlatch de Bahía Alert, la imagen 1 es la que más circula. Las máscaras desempeñan diversos papeles en el potlatch. De las retratadas, algunas son tocados de jefes, otras no se usan sino que se muestran en el momento adecuado como signo de un rango elevado y las que quedan se emplean en danzas. En el centro de la imagen 1 se encuentran las máscaras de transformación, creadas con elaborados

sistemas de poleas. Quienes las visten cambian entre diferentes seres a mitad de la representación, con lo que simbolizan la delgada línea entre el mundo humano y el de los espíritus. Aquí estas máscaras aparecen en una posición fija, abiertas con los rostros internos expuestos. La máscara grande que aparece en la esquina inferior izquierda de la fotografía representa a Dzunuk'wa, la mujer salvaje del bosque. Suele tallarse con la boca abierta y adornada con pelo negro largo y desordenado. Se trata de una canibal que atrapa niños en su canasta de cedro para comerse los después. A cada lado del estante superior hay cráneos tallados. Las representaciones



Imagen 4. Escena en la Bahía Alert; costales de harina que se donarían en un potlatch, entre 1897 y 1933. Royal BC Museum and Archives, Victoria. Fotografía de Synthescape Art Imaging. © U'mista Cultural Society

de la vida y la muerte son una parte integral de las ceremonias del potlatch.

Los objetos que se tomaron de Memkumlis y de las comunidades vecinas se reúnen como pecadores en un salón parroquial anglicano en la Bahía Alert. Dispuestas sobre sábanas blancas por el agente indio William Halliday, las máscaras que aparecen en la fotografía se presentan como evidencia de supuestas prácticas fugitivas. Estas fotografías existen a causa de la prohibición, pero también conforman otro tipo de evidencia: de la obsesión blanca

“sin valor”, las máscaras claramente lo tenían. Tomadas de las manos de sus dueños legítimos, se convirtieron en mercancías y luego en receptáculos en los que otros proyectaban sus ideas en torno a lo sobrenatural, a lo primitivo y lo surrealista. Empezaron a representar los límites del conocimiento europeo.

Dos grandes máscaras son esenciales para la imagen 2. Extendidas revelan tres rostros: dos en el exterior y uno, similar a un humano, en el centro. Éstas representan a Sisiutl, la serpiente de dos cabezas. Esta criatura, que siem-

Tomadas de las manos de sus dueños legítimos, [las máscaras] se convirtieron en mercancías y luego en receptáculos en los que otros proyectaban sus ideas en torno a lo sobrenatural, a lo primitivo y lo surrealista. Empezaron a representar los límites del conocimiento europeo.

con el potlatch. Cuando las máscaras se enviaron de isla Village a la Bahía Alert y se reunieron en la iglesia, se convirtieron en mercancías. Antes de que los objetos se dispersaran, los espectadores podían pagar por ver los bienes que se mostraban en el salón de la parroquia. Si bien en la década de 1860 se trataron con relativa indiferencia, para la de 1870 eran “el blanco de una cruzada moral”.⁸ Como objetos con los que se podía traficar ingresaron a las pertenencias de museos a través de Halliday y se vendieron a individuos entre los que se cuentan Gustav Heye y André Breton; unos cuantos permanecieron en la colección personal del agente indio Duncan Campbell Scott. Mientras que los agentes indios describían el potlatch como algo

pre se representa cornada, vuelve piedra a aquellos que no pueden enfrentar sus miedos. Quizás en concordancia con su naturaleza bicéfala, Sisiutl también dota de poder y riqueza: guerreros y jefes siguen usando su imagen como escudo de armas en sus vestimentas formales para obtener protección.

La evidencia de prácticas fugitivas que Halliday presentó incluía el registro de personas junto a los objetos que buscaba. En la imagen 3, un jefe sostiene dos *tlakwa* —o cobs—, una pieza completa y una parcial. Los *tlakwa* se cortan por razones específicas; ya sea como un acto de deshonra o para demostrar el estatus de un jefe que regala un fragmento cortado de la parte superior del cobre a su principal rival. El 16 de abril de 1919, un hombre de la Bahía Alert de nombre Wawip’igesuwe’ escribió una carta en re-

⁸ Christopher Bracken, *op. cit.*, p. 35.

presentación de la Nación Originaria de 'Namgis en torno a la prohibición del potlatch. En ella apelaba a modelos económicos occidentales para explicar el valor de los t'akwa:

Cada tribu tiene sus cobres y cada cobre tiene un valor propio. En el pasado no había dinero y estos cobres eran el estándar de valor, pero su valor incrementaba cada vez que cambiaban de dueño. Cuando llegó el hombre blanco y pudimos ganar sueldos en efectivo por nuestro trabajo, invertimos nuestros ahorros en cobres y los usamos de la misma manera que un hombre blanco usa un banco y siempre esperábamos obtener más de lo que invertimos. Le presentamos aquí una lista de cobres que pertenecen a la tribu 'namgis y sus valores, otras tribus tienen sus cobres, en esto se puede ver la gran pérdida financiera que para nosotros conllevaría que se suprimiera nuestra costumbre.⁹

Ahora este objeto tenía una carga doble, tanto un valor cultural como uno económico, en el sentido occidental, y este valor se acumulaba cuanto más circulaba. Esta gran inversión, no obstante, no se transfirió con los cobres que se confiscaron en 1922. A diferencia de lo ocurrido con las máscaras y las vestimentas, no se compensó a sus dueños, pues no se les había asignado un valor en dólares en los libros de contabilidad de los agentes indios.

Durante la prohibición, los potlatches pasaron a la clandestinidad y se disfrazó su carácter externo. A veces los bienes usados en un potlatch se daban en Navidad como "regalos", mientras que en la década de 1930 las comunidades comenzaron a celebrar ceremo-

nias deliberadamente inconexas: danzas y discursos se hacían en días diferentes a la distribución de bienes (la entrega de dones estaba prohibida si se llevaba a cabo en el contexto de una ceremonia). En otras ocasiones, los potlatches seguían el modelo de la entrega relativamente banal de bienes europeos: los 1500 costales de harina que aparecen en la imagen 4, por ejemplo. En vez de los rituales comunes del potlatch que acompañaban la distribución, cuando se dio el costal de harina que aparece aquí, quien lo ofreció simplemente dijo: "He aquí algo de harina para ayudarte con el duro invierno". También se añadieron a la ceremonia ideas cristianas de caridad para disipar cualquier preocupación en torno a comportamientos cuestionables. Se trataba de una decisión premeditada, pues es famosa la resistencia de estas comunidades nativas a que el cristianismo las asimilara. No obstante, esta elección proporcionaba la idea de conversión mientras las comunidades continuaban sus prácticas espirituales con bastante transparencia. Cuando se donaron novecientos costales de harina en Fort Rupert en 1933, se dijo a la policía: "Fue un acto de caridad cristiana". Dado el número de costales (que señalaba la gran riqueza de la persona que los compró), su exposición deliberada con antelación y la reunión comunal, la entrega de harina probablemente era un medio para pagar una deuda que se debía a otra familia a causa de un matrimonio reciente o de un cambio de estatus. En este sentido, el potlatch, una vez reformulado, generó otra crisis en la lógica colonial. Los agentes indios eran absolutamente conscientes de que se trataba de un potlatch, sin embargo la descripción estricta de esta ceremonia en sus documentos no podía explicar los cambios en la

⁹ Ver U'mista Cultural Society, umista.ca/collections/collection.php?item=134&all=&pg=1

forma ni la resistencia creativa inherente. Aquello que los blancos se habían esforzado tanto en nombrar una vez más escapaba a sus definiciones; al surgir desde las sombras coloniales de la lengua y la ley, el potlatch necesitaba una coerción más, otra forma de control.

Buena parte de lo escrito en torno a la ceremonia de hamat'sa (la sociedad secreta que supuestamente involucraba el consumo ritual de carne humana) se utiliza como evidencia del salvajismo de los pueblos nativos y como una forma más de justificar la criminalización del potlatch. Originalmente se celebraba como parte de tsetseka —o ceremoniales de invierno— y en él, jóvenes iniciados representaban cómo el espíritu devorador de hombres Baxwbakwalanuksiwe' los poseía. A lo largo de la ceremonia, se liberaba a estos jóvenes hombres de ese espíritu. El hamat'sa era esencial para que los kwakwaka'wakw reiteraran el poder de los vivos en relación con los muertos (la habilidad de consumirlos a la vez que no se sucumbe a la muerte) y las fuerzas salvajes de la naturaleza. Aquí actúa también otra forma de reciprocidad, una que se encuentra entre el mundo humano y el sobrenatural. Si bien se sacrifican espíritus para permitir la supervivencia de la vida humana como parte de la ceremonia, el ofrecimiento mismo de vida humana que se implicaba en el consumo simulado de su carne se entiende como algo necesario para permitir la supervivencia continua de lo sobrenatural. Las ceremonias del potlatch dieron lugar también a otra forma de posesión: la de los agentes indios y quizás incluso del mismo antropólogo Franz Boas.

En la imagen 5 se puede observar cómo Franz Boas modela para un diorama sobre el hamat'sa; aparece como el danzante "salva-



Imagen 5. Franz Boas posando en la exposición del Museo de Historia Natural de Estados Unidos titulada *Hamat'sa coming out of secret room*, ca. 1895. National Anthropological Archives, Smithsonian Institution. Fotografía de Synthescape Art Imaging. © U'mista Cultural Society

je" que surge del umbral de lo sobrenatural y sale de la boca de Baxwbakwalanuksiwe'. Este diorama se basó en una representación de la ceremonia que ocurrió con un desplazamiento temporal considerable. En 1893 se llevó a un grupo de kwakwaka'wakw a Chicago como parte de la Exposición Universal. Allí representaron el hamat'sa una y otra vez ante un público de legos, lo que puso en movimiento un ciclo de repetición y reiteración del ritual que continúa hasta nuestros días.

El pueblo kwakwaka'wakw deja claro que la danza no es sólo una celebración; forma parte integral de su sistema judicial y su gobernanza. Ellos declaran: "una ley estricta nos ordena bailar".¹⁰ En 1975, cuando se hizo ofi-

¹⁰ Jefe *apud* Franz Boas, "The Indians of British Columbia", *The Popular Science Monthly*, marzo de 1888, vol. 32, p. 631.

cial el regreso del primer conjunto de objetos confiscados en el potlatch de 1921, en Cabo Mudge y en la Bahía Alert se celebró con danzas que no eran simplemente festivas. Una parte del acuerdo para que los objetos regresaran a su hogar era que debían albergarse en museos. Con esto se presentó una oportunidad para que la comunidad repensara el papel del museo y la manera de mostrar objetos y presentar sus complicadas historias.

En el Centro Cultural U'mista en la Bahía Alert, los objetos están dispuestos en torno a un área abierta dentro de la arquitectura de una gran casa. Los objetos no se colocaron en vitrinas sino que están a la intemperie, agrupados y dispuestos aproximadamente en el mismo orden que ocuparían en el potlatch. Se pone énfasis en los significados de diferentes máscaras y en las vestimentas de gala y se reitera continuamente su relación con el potlatch de 1921 y la familia Cranmer. En el Centro Cultural de Nuyumbalees, el énfasis de la exposición está en las familias individuales que resguardan objetos específicos. El potlatch de 1921 no era solamente de Dan Cranmer sino que se trataba de una empresa colaborativa con su esposa Emma, así como con Billy Assu, el jefe de Cabo Mudge. A diferencia de lo que ocurre en U'mista, el principal público de Cabo Mudge sigue siendo la comunidad.

A pesar de las predicciones de las autoridades y los legisladores de que el potlatch desaparecería, algo que estos últimos y los acusados repetían una y otra vez en el punto más álgido de la prohibición (como una manera de aplacar a las autoridades), esto nunca sucedió. Como sistema demostró ser sorprendentemente maleable. En ocasiones se dividía en dos partes, incorporaba de modo estraté-

gico bienes e ideologías europeos para ocultarse o pasaba a la clandestinidad a la vez que seguía siendo en gran medida él mismo. En la actualidad los objetos del potlatch circulan principalmente en forma de máscaras: algunas se tallan específicamente para el mercado del arte; otras circulan como parte de una ceremonia. Beau Dick es un fabricante de máscaras. De ascendencia kwakwaka'wakw, vive y trabaja en la Bahía Alert. Un tema continuo de sus tallados, muchos de los que se venden a coleccionistas, es Dzunuk'wa, la caníbal. En este contexto, comerse al otro representa el consumo cultural. En 2012 Dick intentó saltarse este deseo de consumo cuando quitó cuarenta máscaras de los muros de su galería comercial en Vancouver y las llevó de regreso a su comunidad natal, donde se quemaron en una ceremonia frente a testigos que incluían artistas y coleccionistas. La quema de máscaras no era simplemente un acto destructivo sino que puso en marcha la creación de un nuevo conjunto de máscaras, a las que después de cuatro años de usarse en potlatches también se les prenderá fuego.

Existe una historia que cuenta cómo una comunidad decidió hacer algo sobre Dzunuk'wa, así que la capturaron y la mataron. Para asegurarse de que no regresara a la vida, prendieron una gran hoguera para quemar su cuerpo. Cuando su cuerpo se calcinó y quedó negro, se transformó en un enjambre de mosquitos. La transformación y dispersión de Dzunuk'wa es similar a lo que ocurrió con el potlatch: una práctica que sobrevivió gracias a su transmutación durante la cúspide de la violencia y el control coloniales. **U**

La versión en inglés de este artículo fue publicada originalmente como C. Hopkins, "Outlawed Social Life", *South as a State of Mind*, 2016, núm. 7.



ENTREVISTA CON EL COLECTIVO MAPUEXPRESS

Redacción de la RUM

*Colectivo Informativo Mapuche Mapuexpress: Ronny Leiva Salamanca,
Martina Paillacar Mutizábal y Patricio Melillanca*

¿Cuál es el estado actual de la resistencia del pueblo mapuche?

Dentro de la diversidad de nuestro pueblo-nación, siempre hemos estado resistiendo y buscando fórmulas para recuperar y fortalecer nuestra existencia, nuestro modo de vida (autonomía, independencia y libre determinación. En las últimas décadas esto ha ocurrido con una mayor fuerza). Se trata de un trabajo de reconstrucción política, histórica, cultural, económica, social. Así, todas las resistencias son valiosas y fundamentales: aquellas que se realizan desde las comunidades en resistencia; desde las cárceles por medio de la demanda de derechos; en las calles; en las organizaciones y redes de apoyo; en las aulas; en el hogar; aquellas que realizan los prisioneros políticos mapuche; los medios libres; etcétera. Todo resulta una necesaria contribución. Consideramos relevante la lucha por la memoria realizada por historiadores que han aportado una nueva forma de entender los procesos de genocidio y eliminación en Wallmapu, un territorio invadido y ocupado por los Ejércitos de Chile y Argentina, sus oligarquías, los colonos traídos desde Europa por el Estado y, hace años, la instalación de industrias forestales, energéticas, pesqueras, salmoneras, mineras, petroleras. Destacamos igualmente el trabajo realizado por artistas, poetas, músicos y escritores, que han fortalecido la lucha cultural e ideológica de las comunidades rurales y urbanas mapuche. De la mis-



Marcela Huitraiqueo, *Ülkantü Mapuche*, 2015. Cortesía de la artista

ma forma, son fundamentales los trabajos realizados para la revitalización del mapudungún con escuelas autogestionadas, como los internados lingüísticos, y sus frutos ya son visibles. Asimismo, las comunidades están en una constante búsqueda para vigorizar las economías de subsistencia; la agricultura y ganadería familiar; el intercambio de productos (*trafkintu*), y la defensa de su cosmovisión, de sus formas ancestrales de vida. Al mismo tiempo, existe toda una discusión acerca del tipo de economía justa y solidaria que se ha de implementar para el futuro, todo esto acompañado de la defensa de los territorios para luchar contra el saqueo y los proyectos extractivos y energéticos que dañan al ser humano y a la naturaleza.

En el ámbito legal existen abogados que trabajan en la defensa de los prisioneros políticos mapuche o acompañan procesos donde ha existido vulneración a los derechos humanos por parte del aparato estatal o por sectores privados. Se trata de una serie de casos de tortura, allanamientos ilegales, violencia física y psicológica, asesinatos, persecución, hostigamiento, detención y encarcelamiento, entre otros, muchos de los cuales, lamentablemente, han quedado en la impunidad. A la vez, existe un trabajo de discusión nacional e internacional para hacer valer los derechos indígenas, tanto los estipulados en el derecho internacional, como los relativos al derecho ancestral y consuetudinario de las personas, familias,

comunidades y organizaciones mapuche. Igualmente destacamos la resistencia en el área comunicacional de los medios libres, autogestionados y autónomos que cumplen una labor fundamental a la hora de dar a conocer la realidad, y desmentir con ello las manipulaciones mediáticas realizadas por la prensa dominante. Todo esto viene acompañado de la “lucha en la calle”, lo que se ve reflejado con la serie de marchas y movilizaciones, con rayados, con murales, con afiches informativos, entre muchos otros, realizados por nuestros hermanos que viven en la urbe y que desde ese espacio reconstruyen la identidad mapuche para enfrentar los males que generan el modelo en el que vivimos, el racismo, la discriminación, el terrorismo de Estado, la esclavitud moderna, el patriarcado, y las injusticias, en una época tecnologizada e hipercomunicada que fomenta el individualismo y la competencia. No hay semana en que no se realicen actividades de temas mapuche en las ciudades o comunidades, ya sean seminarios, charlas, exposiciones de arte o de videos, conversatorios, juegos de palín, entre otros. Esto se ve además acompañado por una necesaria discusión acerca de cómo debemos vivir en este mundo, cómo avanzar hacia nuestra autodeterminación, cómo recuperar los territorios, cómo fortalecer nuestra identidad y por supuesto, cómo establecer una autonomía política cuya base sean las organizaciones ancestrales, que puedan trabajar en diversos niveles para defender los intereses de nuestro pueblo. Todo lo anterior va acompañado también del fortalecimiento de la espiritualidad mapuche, lo cual se ve reflejado

en la asunción de nuevos machi [chamanes] en diferentes territorios, que incluso en muchos lugares habían desaparecido.

Este panorama de búsqueda de formas para fortalecer la organización política, la lucha ideológica y cultural; recuperar y reinterpretar la historia; vigorizar el ámbito espiritual, y defender los territorios contra el extractivismo se enfrenta a nuevas y viejas estrategias estatales, empresariales e institucionales contra el pueblo mapuche. En este sentido, tanto el Estado chileno como el argentino continúan aplicando las políticas de asimilación, de división, de exterminio, del imponer la visión de “mapuche bueno – mapuche malo” para eliminar los focos de resistencia y el avance de las demandas mapuche, para desconocer y negar con ello todo lo que estamos realizando como pueblo-nación.

¿Cómo, desde su trabajo, buscan dar cuenta de la diversidad del pueblo mapuche?

Dentro del pueblo-nación mapuche, existe una amplia diversidad política, social y cultural. Ello da cuenta de una multiplicidad de posturas y visiones en cuanto al acontecer. En ese sentido, la línea editorial de *Mapuexpress* se posiciona como anticapitalista y autonomista. Por tanto, son aquellas miradas para la libre determinación y autonomía las que principalmente destacamos. En el colectivo trabajamos en diversas áreas, entre ellas, el resguardo y promoción de los derechos colectivos de los pueblos indígenas con énfasis en el pueblo mapuche; el derecho al ejercicio de la comunicación indígena como herramienta política para la trans-

Todos los medios libres cobran trascendental relevancia a la hora de informar desde otras perspectivas, en la búsqueda de la transformación social.

formación social; el rescate de la historia y memoria mapuche; la revitalización del mapudungún; la denuncia de las vulneraciones a los derechos humanos y de la naturaleza; la libertad de expresión y de prensa; en la lucha contra el genocidio, colonialismo, racismo y discriminación; en el acompañamiento a territorios en conflicto; entre muchos otros. Desde la autogestión y la subjetividad (que destacamos como valor, como un posicionamiento y compromiso político) realizamos investigaciones periodísticas rigurosas, responsables y comprometidas socialmente; en esa línea, nuestro trabajo consiste en dar cuenta de "las otras voces", aquellos testimonios que no tienen cabida en los medios tradicionales, aquellas voces rebeldes, en lucha y resistencia.

¿Quiénes son sus lectores potenciales?

Los lectores potenciales de *Mapuexpress* son todas aquellas personas que cuestionan y critican el sistema político-económico dominante, el modelo neoliberal, el capitalismo, el extractivismo. En general, se trata de personas, independientemente de su edad, territorio, condición económica, etcétera, que van más allá de los medios tradicionales de comunicación, que en Chile, en cuanto a prensa escrita, están altamente concentrados en el duopolio Edward-Copesa y que responden, como todos lo sabemos, a intereses políticos y

económicos de la élite y oligarquía del país. Tal situación se repite en todos los países, donde existen medios de (in)comunicación discriminatorios, sesgados, manipuladores, que no profundizan en cuanto a investigación, y destacan únicamente las versiones oficiales y las fuentes institucionales, estatales y empresariales. Se trata de medios altamente racistas que vician, ocultan o manipulan la información, y que finalmente estereotipan y criminalizan a pueblos enteros y a toda protesta social. En el caso mapuche, se nos trata como "terroristas", "delincuentes", "violentistas", hablan de "zona roja", de "conflicto mapuche", entre muchos otros. Así, los lectores de *Mapuexpress* y de los medios libres en general, ya sean medios indígenas, contrainformativos, alternativos, populares y comunitarios, buscan informarse realmente, en profundidad, conocer "las otras voces", y revelar con ello aquellos saberes, aquellos mundos silenciados por los Estados chileno y argentino, por el gran empresariado, por la cultura dominante. En ese sentido, tanto *Mapuexpress* como todos los medios libres cobran trascendental relevancia a la hora de informar desde otras perspectivas, en la búsqueda de la transformación social, por un mundo equitativo, justo, libre y respetuoso de las diversidades indígenas y no indígenas, en la búsqueda del buen vivir y de la armonía con la naturaleza.

¿En qué lenguas reciben sus noticias?, ¿quién las traduce al español?

Trabajamos principalmente en castellano. En algunas ocasiones, cuando nuestras



Marcela Huitraiqueo, *Retrato de un mapuche violento*, 2016. Cortesía de la artista

fuentes son hablantes en mapudungún, contamos con el apoyo de intérpretes de nuestro mismo pueblo. Pero en la mayoría de los casos, los hablantes de mapudungún son bilingües. Nuestro desafío es realizar una versión de *Mapuexpress* en mapudungún.

¿Qué es el *küme mogen* (buen vivir)?

El *buen vivir* es un concepto que los movimientos indígenas de Abya Yala han asumido desde el quinto centenario de la resistencia indígena. En mapuche, la traducción literal sería *küme mogen*. Se trata de un ideario, de una filosofía de vida ancestral basada en el equilibrio, asumido desde el colectivo editorial en el contexto de nuestras luchas, aun cuando desde la propia sociedad mapuche existen

conceptos que dan cuenta del propio modelo sociocultural y político. Se trata, en términos generales, de respeto a la *ñuke mapu* ("Madre Tierra"), a la naturaleza, al *itro fill mogen* ("biodiversidad"), a la sociedad, a la familia y comunidad, de la búsqueda de la armonía con nosotros mismos y con todo nuestro entorno, incluido el entorno espiritual.

¿Cuáles son los principios que rigen su trabajo comunicativo?, ¿qué significan *az mapu*, *norche* y *nor feal*?

Como colectivo aspiramos a que nuestras acciones sean guiadas por los principios y valores que se originan en la sociedad y cultura de nuestro pueblo. En este sentido el ser *norche*, gente con una recta perspectiva y altura de miras en el análisis

de los procesos que como pueblo hoy en día asumimos en un contexto de colonización y genocidio. Az *mapu* es nuestra propia norma y derecho propio, el reconocimiento de la existencia de una propia estructura jurídica y política, en búsqueda de la autonomía. Por otro lado, el *nor feleal* significa reconocer y desarrollar nuestras propias organizaciones para ejercer control de nuestro destino como sociedad ancestral aún vigente.

¿Cuándo inició la resistencia del pueblo mapuche y cómo se sumaron ustedes a esa lucha?

La resistencia del pueblo mapuche es ancestral. Aun antes de la colonización hubo resistencia. La consideramos como todas aquellas luchas por la búsqueda de justicia, equidad, armonía, equilibrio. Por tanto, de seguro se dio en distintos momentos de la historia mapuche, desde la antigüedad hasta la actualidad. Se trata de un proceso histórico asociado al genocidio contra los pueblos indígenas, y no algo coyuntural o contemporáneo. En Chile, después de la dictadura de Pinochet (1973-1990) y "llegada la democracia" (que sabemos no es tal), se activaron (y reactivaron) organizaciones, redes y movimientos, entre ellos, de los pueblos indígenas, con motivo de luchar contra el capitalismo y contra el modelo neoliberal altamente excluyente y desigual, con motivo de organizarnos, compartir saberes y experiencias, de pensar y repensar en un mundo diferente, de romper con el individualismo y la competencia, y así, cada vez más personas, organizaciones y movimientos se van sumando a la resistencia mapuche.

En ese sentido, primero se crea la agrupación Kona Pewman, que incluía a jóvenes, principalmente profesionales mapuche, que se organizaron para aportar desde sus capacidades a los procesos de lucha y construcción de nuestro pueblo, y desde ahí, en el año 2000, surge un espacio en la página web llamado mapuexpress.net que pasaría a llamarse Colectivo Informativo Mapuche Mapuexpress.

¿Cuál es la relación entre la defensa de los derechos humanos y la defensa del territorio?

El territorio no lo consideramos únicamente algo físico, material o tangible, sino que es más bien político, abstracto, múltiple, asociado a la cosmovisión, asociado a nuestro ser, a nuestra búsqueda del buen vivir. No somos algo ajeno al territorio, somos parte de él, vivamos en la *waría* ("ciudad") o en la ruralidad. Por eso, hablar de territorio es hablar de naturaleza, de *itro fill mogen*. Es hablar también de nosotros mismos; es hablar de nuestros sueños, de cómo queremos nuestra sociedad, de qué queremos para el futuro, de cómo no olvidamos el pasado, es hablar de derechos humanos que van en la defensa de los pueblos indígenas. La defensa de los derechos humanos jamás será algo dissociado de la defensa a los territorios, porque un ser humano sin territorio es como un árbol sin raíces, no tendría de qué sostenerse, de qué alimentarse ni de qué vivir, simplemente, no existiría. U



LA FORMA COMUNAL DE LA RESISTENCIA

Gladys Tzul Tzul

Para Jovita Tzul, mi hermana. Y en respeto y agradecimiento a los cientos de miles de mujeres y hombres que son alcaldes comunales, alguaciles, presidentes de cofradías, principales, comadronas, comités de agua, comité de camino, porque son ellos quienes están en el tiempo de la organización de la resistencia.

¿Cómo explicamos la vitalidad de la lucha comunal indígena? ¿De qué manera hacemos justicia a las historias, los horizontes y los límites de las luchas comunales?

Si siguen las reflexiones foucaultianas, no se puede pensar el ejercicio del poder sin su contracara, así como tampoco se puede pensar la resistencia por fuera del ejercicio del poder. A mi parecer esta fórmula puede servir para iniciar a contestar las preguntas.

Situemos un espacio concreto: Guatemala. Han pasado veinte años de la firma de los Acuerdos de Paz y en paralelo se firma el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos. En este tiempo se recrudeció el antagonismo comunidad-Estado. Se iniciaron nuevas formas de disputas sobre tierras comunales que históricamente han pertenecido a las comunidades. Se produjo un aumento significativo en la venta corporativa del alcohol que incrementó conflictos en el interior de los pueblos.¹ Se continuó con el pujante proceso para la búsqueda de asesina-

¹ Véase la investigación que Juan de León Laynez realizó para obtener el grado de Técnico en Desarrollo Comunitario en la Universidad Ixil.

dos en la guerra que fueron enterrados en cementerios clandestinos. Las comunidades comenzaron procesos de discusión sobre las reformas en la constitución para que no se trastocaran algunas de las prerrogativas políticas que amparan a pueblos indígenas con respecto a la tierra y la justicia comunal. En ese periodo también, el Ministerio Público comenzó procesos de persecución penal contra las autoridades y los comunitarios indígenas.

I. PUNTOS PARA COMPRENDER LA FORMA COMUNAL DE LA RESISTENCIA

Los procesos de resistencia indígena están protagonizados por hombres, mujeres, niños, niñas, ancianas y ancianos que comparten una tierra; que trabajan juntos en la construcción de sus caminos; que reforestan y cui-

dan fuentes de agua; que gestionan las fiestas comunales. Es decir, la resistencia tiene como piso político fundamental la capacidad política para deliberar las formas de compartir, organizar jornadas de trabajo comunal, y regular el uso y el abuso de los bienes comunes.

Por ello, si hemos de comprender lo comunal ha de ser una forma de gobierno, que produce instituciones para autorregularse hacia adentro y que al mismo tiempo no pierde de vista y se hace cargo de los cambios y las regulaciones que el Estado y el capital realizan en las comunidades. Éstos son procesos que se demoran y no están exentos de contradicciones. Las comunidades indígenas han sabido interpretar la especificidad de las prácticas del ejercicio de poder. Sus luchas han lo-



Exhumación en Nebaj. Fotografía de Francisco Sánchez

grado en varias ocasiones limitar al capital en su intento de totalización de las tierras y de los bienes comunes.

Sí, las luchas comunales han logrado poner en crisis la instalación de proyectos extractivos en sus tierras, por ejemplo, cuando ponen

que fueron necesarios para actualizar las estructuras comunales para responder las agresiones del capital. En suma, la resistencia comunal es organizada en tiempo y encargada (por trabajo comunal) a las autoridades comunales.

El trabajo comunal sería la fuerza social que produce la energía para la conservación de las estructuras comunales, pues habilita la posibilidad de decidir sobre todo aquello que se comparte. Se decide sobre lo que se trabaja y se trabaja sobre lo que se decide.

en cuestión y evitan con acciones directas la violencia contra la mujer. También mediante la discusión de artículos de la constitución que se refieren al ejercicio de la justicia comunal. Hay un componente anticapitalista en las luchas comunales, pues han logrado evitar proyectos que consideran que el bien común está en la propiedad privada y la representación individual.

Por ello la resistencia ha de ser pensada en la simultaneidad. Pues mientras los pueblos defienden tierras, no descuidan sus formas de gobierno comunal interno y resuelven sus dificultades. Así pues, a contrapelo de la dominación y explotación plantean horizontes políticos de voluntad de vida.

Quienes nacimos en la comunidad y aprendimos de política comunal sabemos que con el paso de los siglos y de los años sigue viva y presente en el interior de las comunidades una infinidad de historias sobre la muerte y las condiciones materiales en que las familias se apoyaron para enterrarse; sobre los esfuerzos para la construcción de caminos, y también sobre los procesos de deliberación

El trabajo comunal es la columna vertebral de la organización de la resistencia, pues es la energía social que dinamiza la vida en las comunidades. Estas formas de trabajo adquirirán diversos nombres en los pueblos K'ax K'ol (K'iche') o Munil (Ixil).² El trabajo comunal es central dado que constituye la energía necesaria para la producción y el resguardo de los bienes comunes. Un ejemplo concreto es la cantidad de jornadas que las familias realizan en las comunidades para la producción de agua o para la organización de las fiestas.

Pensándolo así, el trabajo comunal sería la fuerza social que produce la energía para la conservación de las estructuras comunales, pues habilita la posibilidad de decidir sobre todo aquello que se comparte. Se decide sobre lo que se trabaja y se trabaja sobre lo que se decide.

Hay un alto grado de fluidez política en el seno de las comunidades indígenas. Por ello, las respuestas a las agresiones cobrarán diver-

² En las comunidades indígenas, en Guatemala, existen diversas maneras de nombrar el trabajo comunal. Se trata de trabajo no remunerado pero que tiene como beneficio el uso de los bienes comunes.

sas formas y dependerán de las correlaciones históricas de los territorios. Esta condición dúctil es al mismo tiempo un entramado de formas históricas ensayadas, que dan condiciones de posibilidad para establecer formas de autorregulación y de producción de mecanismos para pautar y gestionar el uso de los bienes comunes.

Si éstas son las consideraciones para pensar a las comunidades indígenas, entonces se amplifica la comprensión sobre las estrategias y las formas que van cobrando las luchas en las comunidades indígenas. Y permite también pensar en los cálculos políticos para interpretar el ejercicio del poder, así como el entendimiento de los efectos que tienen las historias nacionales sobre las geografías concretas. En tal sentido, para comprender la prolongada, sostenida y agredida lucha de las co-

munidades indígenas, es preciso leerlas como el resultado de un acumulado histórico de estructuras que gobiernan, defienden y recuperan sus tierras y todo lo que lo contienen.

II. LA COMUNAL RESISTENCIA DE LAS MUJERES

En noviembre de 2018, de nuevo la comunidad de Santa María Tzejá refrendó sus acuerdos comunitarios para la prohibición de venta de alcohol en tierras comunales. Fue en una asamblea donde se anunció que las decisiones comunales, como siempre, eran las que regían el bien común.

La comunidad en mención fue fuertemente afectada en el periodo de la guerra guatemalteca. La comunidad fue militarizada y hubo varios muertos y desaparecidos, eso obligó a que la mayoría de las familias se refu-



Pueblo maya q'eqchi' en Guatemala resistiendo ante la hidroeléctrica Santa Rita, 2010. Fotografía de Roni Morales

gieran en el estado de Campeche en México. En el refugio organizaron sus vidas de manera comunal y lograron adaptar sus instituciones y normas para poder reproducir la vida en conjunto. “Cuando nos refugiamos llevamos también nuestras formas de organización comunal, porque en esas condiciones sólo pudimos sobrevivir con organización comunitaria”, dice uno de los comunitarios de Santa María Tzejá.

Cuando las comunidades retornaron de nuevo al Ixcán, se inició un proceso de reorganización para sostener el cuidado de los mojonos, organizar comisiones para reproducir la vida y también encarar el problema del alcoholismo. En Tzejá, mediante actas comunales, y como resultado de una serie de asambleas, se reguló y se prohibió la venta de alcohol en el año de 1994.

Las mujeres en sus reuniones y asambleas de la Red de Organizaciones de Mujeres del Ixcán (ROMI),³ integrado por 103 organizaciones de mujeres de todas las comunidades del Ixcán, analizaron que el consumo de alcohol es una de las principales causas que aumentan la violencia contra la mujer y contra los niños; generan inestabilidad y rompen con la armonía en las familias; descompensan la economía familiar, por mencionar sólo algunas consecuencias.

Hacia finales de los años de 1990 se inició el aumento de la venta de alcohol, las cantinas se reproducían y el consumo proliferó. Un estudio de tesis realizado por Juan de León Laynez (2018) determinó que en Nebaj, un territorio donde ocurrieron más de cien masacres y donde se perpetró el genocidio ixil, (vecino de

Ixcán) fue invadido por cantinas que aumentaron después de la firma de la paz. Dice este investigador que en 1998 funcionaban cuatro cantinas, pero que en el momento de realizar su investigación, entre los años de 2017 y 2019, existían más de 190. Sólo 37% contaba con autorización para la venta de alcohol, mientras que 63% operaba de manera clandestina, pues eran tiendas que vendían otros productos, entre los que se incluía el alcohol. En la investigación de De León (2018) se deplora que las licencias para autorizar una cantina sean otorgadas por el Ministerio de Salud debido a que su función es velar por el bienestar de la salud. Este punto crítico fue también retomado en las reuniones de las mujeres de la ROMI.

En ese contexto se prohíbe la venta de alcohol en Nebaj, San Marcos, Sololá, Totonicapán y varias comunidades más, justamente porque se registran muertes ocasionadas por el alcoholismo (por ejemplo, en Ixcán en el año 2014 muere un joven por ingerir bebidas alcohólicas). Las mujeres que integran la ROMI se percatan de los efectos del alcoholismo, ven como emergencia la muerte del joven y señalan con preocupación que los adolescentes están en peligro, porque también se presentaron varios casos de jóvenes adolescentes que robaban en sus casas para la compra de la bebida alcohólica.

Por ello en la asamblea comunal ese tema a deliberar se volvió central, la principal de las preocupaciones era proteger a los niños, a las mujeres y a la comunidad en general. Dicen las mujeres de la ROMI que su objetivo es buscar la armonía de la vida comunal, para mantenerla libre y sin violencia. “Cuando los esposos están ebrios tratan mal y cuando no están ebrios se mantienen tranquilos. Nuestra función es sólo velar por el bien de las mu-

³ La ROMI nace después del refugio. Trabaja en cuatro ejes, el principal es luchar por evitar la violencia contra la mujer.

jeros, de los niños, de la familia y de la comunidad en general”, dijo en noviembre de 2018 una mujer integrante de la ROMI, quien también había ya cumplido el cargo comunal de alguacil.

En 2014, el Ministerio Público acusó a las autoridades comunales de Santa María Tzejá por el cierre de cantinas y de locales comerciales que vendían alcohol bajo el argumento

No se trata de que sea mujer. Se trata de que incumplió los acuerdos comunitarios y violentó la armonía de la comunidad y de las otras mujeres.

Como bien dice la comunera, se trata de un proceso comunal de autorregulación histórica que al ser examinado por los tribunales

En el tiempo que tiene de fundación nuestra comunidad, es la primera vez que nuestras decisiones como autoridades son criminalizadas y perseguidas.

de que se cometió violencia contra las mujeres —pues uno de los locales que se cerró pertenece a una mujer que clandestinamente vendía alcohol—. El agente del Ministerio Público calificó como violencia contra las mujeres un proceso de decisión comunal e inició el procesamiento de las autoridades comunales.⁴

La asamblea comunal se movilizó, se realizaron asambleas extraordinarias y ahí una mujer de la tercera edad manifestó:

En el tiempo que tiene de fundación nuestra comunidad, es la primera vez que nuestras decisiones como autoridades son criminalizadas y perseguidas. Nosotros tenemos nuestra dinámica propia de organización. El local donde estaban las tiendas que vendían alcohol y las cantinas es tierra comunal, por eso la asamblea puede decidir sobre lo que se hace ahí.

ordinarios produjo otra forma de antagonismo contra las decisiones comunales de cuidar la vida, pero que al mismo tiempo activó un proceso de resistencia que ha venido modificando la vida política comunal.

Una joven comunera reflexionó así sobre la situación:

el caso de las cantinas fue ampliamente discutido y conocido. Llamamos a los vendedores y les hablamos en asambleas. Les dimos tiempo para que se manifestaran. Los escuchamos. Varios de ellos entendieron y sólo una persona no acató el acuerdo comunitario. Tratamos de hacerle entender, la llamamos a varias asambleas; la señora aceptó que vendía alcohol y se comprometió a no vender más. Se investigó que ella lo vendía en unas bolsas. Es que nosotras antes de ser comerciantes u organización somos comunitarias. Las autoridades comunitarias están en cumplimiento de su trabajo. No es sólo que persigan a las autoridades. Están persiguiendo a la comunidad completa.

⁴ Esto queda recogido en el expediente 16029-220770 del Tribunal de Sentencia Penal de delito de feminicidio, violencia sexual y otras formas de violencia contra las mujeres del departamento de Alta Verapaz, Guatemala. El caso fue litigado por los abogados del Bufete para Pueblos Indígenas. Aún no ha concluido.

Históricamente el alcohol ha sido usado en las sociedades indígenas. De hecho, los pueblos indígenas produjeron siempre sustancias y bebidas para inducir estados alterados de conciencia o para el uso ritual. Pero el uso era pautado. Por ejemplo, “en tiempos de tristeza, la gente se tomaba un trago para comer mejor, o tal vez en tiempo de la fiesta, pero tenía medida, en cambio ahora venden ese licor que no se sabe qué calidad tiene”.

Un comunitario que se manifestó sobre la regulación dijo:⁵

Sí. Uno toma alcohol, pero si no hay lugares donde comprarlo, uno también se limita. Sabe que

hay tiempo para hacerlo y en qué fechas. Por eso sí es importante que se cierren las ventas de alcohol. Como comunitarios lo decidimos y como comunidades fuimos a pedir que se cierren las cantinas. Las cerramos.

Las formas que va a adquirir la resistencia pueden ser la autorregulación interna, la defensa de sus instituciones comunales: decisiones de la asamblea y autoridades comunales. En todo caso, prohibir la venta de bebidas alcohólicas significa poner un límite a la violencia contra las mujeres, pues prevalece la condición comunal de compartir los medios concretos que brinda la tierra comunal. La resistencia comunal también es la resistencia de las mujeres. **U**

⁵ Juan de León Laynez, *op. cit.*



En la ciudad, un juicio. En Nebaj, un desentierro, 2018. Fotografía de Simone Dalmasso



LA RESISTENCIA POR VENIR: ALERTA EN EL ÁRTICO

Margaret Kriz Hobson

Traducción de Darío Zárate Figueroa

Durante décadas, dos grupos nativos de Alaska —el Comité de Supervisión Gwich'in y la Corporación Regional de la Ladera Ártica (ASRC)— han sostenido un conflicto por el destino de una amplia extensión aislada y plana de tundra junto al océano Ártico en el noreste de Alaska, conocida como la planicie costera. Ahora este choque de culturas alcanzó un punto crítico debido a las políticas de Donald Trump a favor de la extracción de petróleo y gas en parte del Refugio Nacional de Vida Silvestre del Ártico (ANWR).

El pueblo gwich'in se refiere a la región de seiscientas mil hectáreas en disputa como *el lugar donde comienza la vida*, y sus habitantes se presentan a sí mismos como el pueblo caribú, pues honran su territorio como una zona de crianza sagrada para el rebaño de caribú de Grant, que constituye el ochenta por ciento de su dieta. Para algunos de ellos, tanto las tierras como los animales son un don divino que debe respetarse por encima de las ganancias que pueda generar la explotación petrolera.

El rebaño que, según cálculos del Servicio de Pesca y Vida Silvestre de los Estados Unidos, está compuesto por 197 mil ejemplares, realiza anualmente una migración que abarca más de mil kilómetros: desde la planicie costera del ANWR hasta Canadá. Históricamente, los gwich'in han construido sus aldeas a lo largo de la ruta que recorren los caribús. Por esa razón, quince aldeas dispersas entre el noreste de Alaska y el oeste de Canadá con casi diez mil integrantes formaron un comité

de supervisión gwich'in. Desde la década de los ochenta, cientos de activistas nativos, ambientalistas y líderes demócratas de Washington han peleado por detener la creación de leyes para regular la extracción de recursos energéticos en la región; en esa misma lucha lograron la creación del refugio de casi ocho millones de hectáreas de amplitud.

Sin embargo, a fines de 2017, el Congreso incluyó una provisión que abría la puerta al usufructo en la región en un proyecto de ley indispensable. Desde entonces, la Oficina de Administración de Tierras de los Estados Unidos ha estado preparando el terreno para las primeras exploraciones de la planicie costera, que se han intentado desde hace cuarenta años. Como resultado, los organismos regu-

ladores tienen la intención de llevar a cabo la primera venta de concesiones este año.

El problema es que, aunque los gwich'in se oponen a la extracción de petróleo en el refugio del Ártico, la ASRC ha unido sus fuerzas a las del Estado y los líderes de la industria para apoyar la explotación petrolera y es, precisamente, una de las doce corporaciones regionales creadas por el Congreso en 1971 para resolver disputas por la tierra entre la administración de Alaska y sus residentes indígenas. Se trata de una corporación privada con fines de lucro que representa los intereses comerciales de trece mil accionistas iñupiat y ocho aldeas nativas del norte de la región. En 2016, esta institución ganó 2,400 millones de dólares por medio de seis líneas de nego-



Oleoducto bobinado en paisaje de montaña, 2016. Fotografía de Sarkophoto, iStock

“La única manera de lograr enormes mejoras en la calidad de vida es permitir la presencia de la industria gasera y petrolera en nuestra región”.

cios, entre ellos una variedad de servicios petroleros.

Amparada por la Ley de Resolución de Conflictos Nativos de Alaska, la ASRC adquirió dos millones de hectáreas de tierra que se extienden a lo largo del norte del estado, desde el mar de Chukchi hasta la frontera con Canadá. El territorio de la corporación abarca la mayor parte del refugio del Ártico, incluida la disputada planicie costera.

Esta organización de agentes a favor de la explotación del territorio está ansiosa por extraer entre seis mil y dieciséis mil millones de barriles de petróleo aprovechable, que la agencia de Sondeo Geológico de los Estados Unidos calcula que hay en la región. El vicepresidente ejecutivo de la ASRC, Richard Glenn, justificó que hacer nuevas perforaciones es esencial para aumentar el bienestar de las aldeas de la Ladera Norte: “la única manera de lograr enormes mejoras en la calidad de vida es permitir la presencia de la industria gasera y petrolera en nuestra región”, dijo en una entrevista. Según él, la explotación petrolera no sería devastadora para el rebaño de caribú de Grant, debido a que “será una fracción tan pequeña de la totalidad de la planicie costera, que resultará insignificante”. De acuerdo con sus datos, la explotación exhaustiva en el gran campo petrolero de la Bahía Prudhoe no ha afectado al rebaño local de caribús.

Desafortunadamente para los gwich'in, hace treinta años la ASRC firmó un intercambio de tierras con el Departamento Interior, que le otorgó a la corporación nativa los derechos de

explotación de minerales subterráneos de 37 mil hectáreas de la planicie costera de Alaska. Sin embargo, la Corporación Iñupiat de Kaktovik (KIC) posee los derechos de explotación superficial de esas tierras y trabaja en conjunto con la ASRC; es otro organismo con fines de lucro que se encarga de los asuntos de explotación de tierras para los residentes de Kaktovik, ubicada en la costa del Mar de Beaufort: la única ciudad en la planicie costera del ANWR.

Antes de que el Congreso abriera la puerta para la explotación de hidrocarburos en el



Fotografía de Peuple Loup, 2009. CC BY-NC

refugio del Ártico, la ley establecía que no podía haber perforación en las propiedades del intercambio de tierras entre la ASRC y el Departamento del Interior. Ahora la asociación, sujeta a órdenes judiciales estatales y federales, puede vender concesiones petroleras en sus tierras. De hecho, existe cierta evidencia de que ya ha vendido concesiones de tierras en el refugio del Ártico.

En 1986, la ASRC se unió con la KIC, la corporación Chevron y otras compañías petroleras para excavar un pozo de exploración en la llanura del litoral. Hasta hoy, un pozo ubi-

cado veinticuatro kilómetros al sureste de la ciudad de Kaktovik es la única perforación hecha en el ANWR. Desde finales de los ochenta, esa operación (conocida como el pozo KIC-1) es uno de los secretos mejor guardados de Alaska. Sólo un puñado de ejecutivos de BP, PLC, Chevron, unos cuantos funcionarios estatales y las corporaciones nativas poseen esa información.

En un reporte de 1989 realizado por la Oficina de Rendición de Cuentas del Gobierno de los Estados Unidos hay detalles del intercambio de tierras entre la ASRC y el Departamento del Interior. Allí se consigna, por ejemplo, que la ASRC "recibió treinta millones de dólares de sus socios petroleros a cambio del derecho exclusivo para realizar actividades de exploración y recibir concesiones de petróleo y gas" en las tierras del refugio pertenecientes a la corporación nativa.

El trato entre la ASRC y el Departamento del Interior, conocido como "el intercambio de tierras del lago Chandler", también le otorgó a la corporación nativa los derechos exclusivos de todos los ingresos provenientes de la explotación de sus 37 mil hectáreas de tierra del refugio del Ártico. Este hecho contrasta fuertemente con los términos de la Ley de Resolución de Conflictos Nativos de Alaska de 1971, que exige que las doce corporaciones nativas de la zona compartan setenta por ciento de los ingresos que cada corporación individual obtenga por cualquier recurso del subsuelo. La situación no es conveniente ni siquiera para los intereses del gobierno, pues permite que la ASRC retenga los derechos exclusivos de los datos del pozo de prueba KIC-1.

Desde que el Congreso permitió la explotación petrolera en la planicie costera del refugio del Ártico, el Comité de Supervisión



Gwich'in ha sumado sus fuerzas con las de otros grupos nativos de los Estados Unidos y Canadá para oponerse a los planes de perforación del Departamento del Interior. No obstante, la amenaza sigue latente: el verano pasado SAExploration (una compañía de servicios a campos petroleros con sede en Houston) tramitó —en asociación con la ASRC y la KIC— una solicitud para lanzar sondeos sísmicos a lo largo de los 6,739 kilómetros cuadrados de planicie costera durante este invierno y el siguiente. La iniciativa se vino abajo debido a la

expresión de preocupaciones ambientales y al cierre del gobierno de los Estados Unidos por treinta días. A pesar de la falta de datos sistemáticos, las agencias reguladoras federales continúan insistiendo en que venderán concesiones de petróleo y gas en el refugio del Ártico antes de que este año termine. **U**

Una versión previa de este artículo fue publicada en *Energywire*, con la autorización de *E&E News* (Copyright 2017). www.eenews.net provee noticias e información para los profesionales en temas de energía y medio ambiente. La autora actualizó su texto para la *Revista de la Universidad de México*.



Fotografía de Peuple Loup, 2009. CC BY-NC



LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO

Francisco López Bárcenas

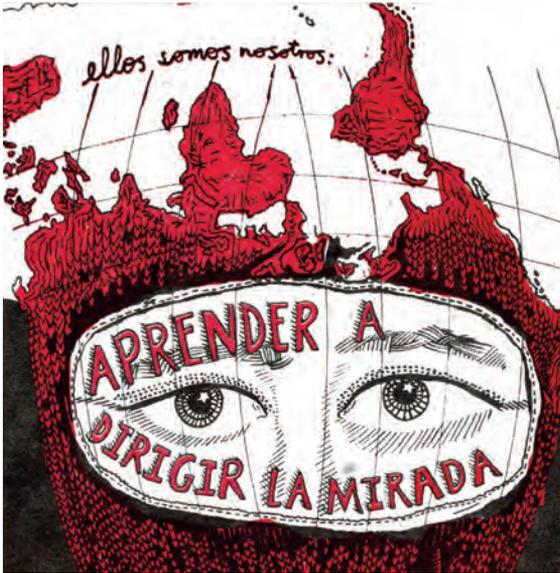
LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y SU SITUACIÓN COLONIAL

En la actualidad, una de las demandas centrales de los pueblos indígenas es el reconocimiento de su derecho a la autonomía. El reclamo tiene sentido en la medida en que se corrobora que desde hace cinco siglos han sido sometidos a relaciones coloniales. Antes de que los españoles llegaran al Anáhuac y Aridoamérica, allí habitaban grandes sociedades con culturas diferentes y un alto grado de desarrollo, que los invasores convirtieron en *indígenas*. El *indígena* fue inventado con el propósito de someter y explotar a los pueblos originarios. Guillermo Bonfil Batalla lo dijo sin ambages:

La categoría de indio es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial.¹

La guerra de independencia no cambió la situación colonial de los pueblos indígenas. Los Estados que surgieron de los escombros de las

¹ Guillermo Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Obras escogidas*, tomo I, México, Instituto Nacional Indigenista / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Dirección General de Culturas Populares / Secretaría de la Reforma Agraria, 1995, pp. 343-344.



SubVersiones/Cráter invertido. E.Z.L.N: *engañar a la muerte y renacer*, 2014. CC BY-NC

antiguas colonias se fundaron bajo la idea de un solo poder soberano y una sociedad homogénea, compuesta de individuos con derechos iguales. El discurso de la igualdad jurídica sirvió a los criollos para legitimar la negación y violación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, entre ellos la propiedad y posesión colectiva de sus tierras y el mantenimiento de sus gobiernos. En el primer caso, se consideró que la posesión colectiva de las tierras de los pueblos indígenas atentaba contra el derecho de propiedad privada y para fraccionarlas se promovieron leyes, afines a las políticas de colonización. Para el caso de los gobiernos indígenas se esgrimió el argumento falso de que reconocerlos equivalía a otorgarles un fuero y eso atentaba contra la igualdad como derecho humano. El daño fue tal, que los estudiosos de este fenómeno han hablado de una segunda conquista, más dañina incluso que la promovida por los invasores.

La Revolución mexicana y la constitución política emanada de ella no cambiaron la situación a pesar de la masiva participación de los pueblos en la primera y del marcado senti-

do social de la segunda. El Congreso Constituyente de 1917 sólo estableció la restitución de las tierras a los pueblos que hubieran sido despojados de ellas y ordenó que a los que no tuvieron se les dotara, al tiempo que suprimía todo gobierno intermedio entre los municipios y los gobiernos estatales. El colonialismo no terminó, sólo cambió de forma. Pablo González Casanova lo explicó afirmando que

el problema del indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de una sociedad colonizada.²



Ilustraciones de Sari Dennise, 2017

Para remontar el problema, el Estado mexicano creó instituciones y políticas específicas para pueblos indígenas, dando origen a lo que se conoció como *indigenismo*. Gonzalo Aguirre Beltrán, impulsor de ellas, lo expresó de la siguiente manera:

El indigenismo no es una política formulada por indios para dar solución a sus propios proble-

² Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, Era, 1965, p. 104.

mas, sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas.³

en el segundo, exhibieron al indigenismo como una política para encubrir su situación colonial y reclamaron su derecho a la libre deter-

El discurso de la igualdad jurídica sirvió a los criollos para legitimar la negación y violación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, entre ellos la propiedad y posesión colectiva de sus tierras y el mantenimiento de sus gobiernos.

El asunto estaba claro: los pueblos indígenas eran considerados un lastre, un obstáculo para el desarrollo del país, por eso había que integrarlos a la nación y para lograrlo había que terminar con su cultura. El indigenismo tuvo muchas expresiones a lo largo de las décadas, pero al final fracasó: los pueblos indígenas no desaparecieron.



minación. Desde entonces, los movimientos indígenas son de resistencia y emancipación: resistencia para no dejar de ser pueblos, emancipación para no seguir siendo colonias. El Estado mexicano procesó esta demanda restringiéndola hasta volverla nula. Comenzó modificando el artículo 4° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para incluir en ella a los pueblos como parte sustantiva de la multiculturalidad de la nación⁴ aunque sólo de manera indirecta se les podía considerar como sujetos de derecho.

En esa situación nos encontrábamos cuando el primero de enero de 1994 hizo su aparición en Chiapas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) demandando el reconocimiento de los derechos de los pue-

⁴ *Diario Oficial de la Federación*, México, 28 de enero de 1992.

LA LUCHA POR LA AUTONOMÍA

En el año de 1992, en el contexto de las protestas por los quinientos años de la invasión europea, los movimientos indígenas transformaron sustantivamente sus formas de manifestación política y sus demandas. En el primer caso se convirtieron en sujetos políticos;



³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra polémica*, México, SEP / INAH, 1976, p. 24-25.



Luis Geovani Fabián Guerrero, *Espacio ritual donde no podemos estar*, 2018. Cortesía del artista

blos indígenas. Después de varios meses de negociación, el día 16 de febrero se firmaron los Acuerdos de San Andrés, en los cuales se sentaron las bases para el establecimiento de una nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas y se modificó el marco jurídico para reconocerlos como sujetos de derecho, capaces de ejercer su autonomía y lo que de ella derivara.

El día 14 de agosto del año 2001⁵ se publicó el decreto de reforma constitucional para incluir en ella los derechos de los pueblos indígenas, pero no se respetaron los Acuerdos de San Andrés. Se reconoció a los pueblos y a las comunidades indígenas el derecho a decidir sus formas específicas (internas) de organización social; a aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos, sujetándose a los principios generales de la constitución, respetando las garantías individuales y los derechos humanos; a elegir de acuerdo con sus normas, pro-

cedimientos y prácticas tradicionales a las autoridades representantes para el ejercicio de sus propias formas de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones. Todo esto en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados; y preserve y enriquezca sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

Una disposición importante está contenida en la fracción sexta del artículo 2º y expresa que, como parte de su autonomía, los pueblos indígenas tienen derecho a:

acceder con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta

⁵ *Ibidem*, 14 de agosto del 2001.



Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

Esta disposición —tan estrecha en su contenido si se recuerda que los pueblos demandaban reconocimiento de su territorio— ha sido bastante importante para la defensa de sus recursos naturales.

Entre los derechos que los pueblos indígenas pueden ejercer en su relación con el resto de la sociedad y los órganos de gobierno, están los de elegir representantes ante los ayuntamientos; en los municipios con población indígena, el de que en todos los juicios y procedimientos se tomen en cuenta sus costumbres y especificidades culturales, “respetando los preceptos de la Constitución”, para lo cual los indígenas tendrán el derecho de contar con intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura; compurgar sus penas —una vez sentenciados— en los centros penitenciarios más cercanos a sus domicilios, a fin de propiciar su reintegración a la comunidad como forma de readap-

tación social, y coordinarse y asociarse dentro de los municipios a los que pertenezcan.

Por otro lado, la reforma prevé la creación de instituciones en los tres ámbitos de gobierno que se encarguen de garantizar la vigencia de estos derechos y el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas. En ese sentido establece una serie de lineamientos de políticas públicas que los gobiernos deberán tomar en cuenta al elaborar sus programas de trabajo. Entre ellas se cuentan el desarrollo regional, que debe incorporar a las mujeres; el incremento de los niveles de escolaridad; el acceso a los servicios de salud y al financiamiento público; la extensión de la red de comunicación; apoyo a proyectos productivos; protección a migrantes; una consulta previa para la elaboración de planes de desarrollo y establecimiento de partidas presupuestales específicas. En estas líneas programáticas se constitucionalizan las actuales políticas asistencialistas en lugar de reconocer derechos a los pueblos indígenas.

LOS PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN DE AUTONOMÍAS

Después de que el gobierno no cumplió los Acuerdos de San Andrés los pueblos indígenas comenzaron a organizar sus propios proyectos autonómicos. Por todo el país muchos se declararon autónomos, con lo cual el debate pasó de una elaboración teórica a su construcción social. En la actualidad muchos pueblos viven este tipo de procesos. Los que habitan los Altos y las Cañadas en Chiapas y participan del proyecto político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, con la formación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno están en primer lugar; pero no son los únicos: junto con ellos se encuentran los de la región Costa y Montaña, en Guerrero, que participan del proceso de la policía comunitaria y el Consejo Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC); el municipio autónomo de Cherán, en Michoacán, y los pueblos de la alcaldía de Xochimilco. Junto a ellos existen otros pueblos y comunidades indígenas que sin declararlo luchan por su autonomía y lo hacen defendiendo su derecho a ejercer gobiernos propios, defendiendo la integridad de sus territorios y sus recursos naturales, diseñando su desarrollo, y construyendo sistemas educativos adecuados para su comunidad.

Un proceso autonómico varía mucho de otro porque los pueblos que los han emprendido lo hacen echando mano de los recursos que tienen a su alcance, y también influye el grado de organización política con la que cuentan y las relaciones que pueden establecer con otros pueblos y organizaciones que apoyan sus luchas. Así, mientras algunos hacen del eje de su resistencia la defensa de su territorio —incluyendo los recursos naturales y los lugares sagrados o de importancia cultural para su

identidad—, otros se aglutinan en el fortalecimiento de sus gobiernos propios, estructurados y funcionando de acuerdo a sus normas e instituciones; unos más impulsan proyectos educativos y culturales particulares y unos más recuperan técnicas y saberes relacionados con la alimentación y la salud. Esto por mencionar sólo algunos ejemplos que, aunque resultan muy diferentes en la forma de implementarse, tienen en común que se fundan en el derecho de los pueblos a la autonomía y buscan fortalecerlos como titulares de derechos.

Para llevar a cabo sus proyectos, estos pueblos se apartan de las políticas gubernamentales, porque sienten que más que apoyarlos persiguen controlarlos para someterlos a intereses ajenos a los suyos, y buscan el apoyo de otros movimientos y organizaciones afines a sus aspiraciones. Pero sobre todo echan mano de sus propios recursos, que han ido construyendo a través de siglos de resistencia. De esa manera revitalizan su cultura y dinamizan las prácticas políticas, económicas, sociales y culturales, que les dan identidad y los diferencian del resto de la población. Así, los procesos de construcción de autonomías se convierten en la vía de los pueblos para reconstituirse para seguir siendo pueblos y al mismo tiempo superar la situación de subordinación en que se encuentran con respecto a las instituciones gubernamentales y el resto de la sociedad. Evidentemente, se trata de procesos largos y difíciles, cuyos primeros frutos podrán verse en el corto plazo, aunque su consolidación requiere de mucho más tiempo. **U**

Oswaldo Guayasamín, *De la inocencia a la ternura*, 1988 ►



ARTE

STANDING STRONG, DE JOSUÉ RIVAS

Roselín R. Espinosa

En 2018 Josué Rivas fue galardonado con el FotoEvidence Book Award por este reportaje fotográfico que recapitula los conflictos de resistencia indígena en Standing Rock durante 2016. El conjunto muestra la fuerza del movimiento, centrado en la defensa del territorio y los recursos naturales, y la manera en que se volvió un parteaguas en la historia reciente de las luchas en el continente. Esta perspectiva particular de los eventos se logra desde la construcción poética de imágenes que se erigen como íconos de una lucha compartida que se extiende desde Alaska hasta la Patagonia.

Es relevante en la concepción de las fotografías el hecho de que Rivas realizó una estancia de siete meses en Standing Rock en apoyo a la comunidad lakota y conoce sus protocolos ceremoniales y su cosmovisión. En una entrevista para esta publicación, confiesa que el suyo fue un trabajo silencioso, de observación detallada y respeto de la cotidianidad; su labor, por otra parte, no se limitó al testimonio: "Traté de no tomar fotos, sino de hacerlas. En mi opinión, las imágenes que se roban no tienen espíritu, les falta algo que solamente se puede crear durante el intercambio y consentimiento en el ambiente donde se encuentra el fotógrafo".

El carácter documental de estas fotografías revela también una visión especial del tiempo que implica observar la historia desde dentro e insiste en la pertinencia de la cobertura fotográfica de las luchas desde la perspectiva indígena contemporánea, alejada de los estereotipos antropológicos. En esa dirección también apunta: "Yo pienso que estas imágenes no sólo son para nosotros, sino también para las generaciones que vienen. Los movimientos indígenas están creciendo alrededor del mundo y algún día vamos a mirar la de Standing Rock como la protesta que lo cambió todo. También considero que las imágenes son una ofrenda para nuestros ancestros".

Josué Rivas es otomí y trabaja en la intersección entre arte, periodismo y activismo. Es fundador del Standing Strong Project y cofundador de Natives Photograph (nativesphotograph.com), un espacio web de fotografía sobre indigenismos contemporáneos. Fue becario de la Fundación Magnum de Fotografía y Justicia Social en 2017. **U**



Un grupo de jóvenes atiende una reunión de curación. Fort Yates, Dakota del Norte, E.U., septiembre de 2017





Págs. 126-127. *Gente se retira del campamento Oceti Sakowin en paz.* Cannon Ball, Dakota del Norte, E.U., febrero de 2017



El jefe Arvol Looking Horse ora a un lado de la Dakota Access Pipeline. Cannon Ball, Dakota del Norte, E.U., noviembre de 2016



Amanecer en el campamento. Cannon Ball, Dakota del Norte, E.U., diciembre de 2016



Niña y su caballo, campamento Oceti Sakowin. Cannon Ball, Dakota del Norte, E.U., noviembre de 2016



Ceremonia de canoa en el campamento Oceti Sakowin. Cannon Ball, Dakota del Norte, E.U., agosto de 2016



Danzante lujoso. Cannon Ball, Dakota del Norte, E.U., septiembre de 2016



Tepee. Cannon Ball, Dakota del Norte, E.U., noviembre de 2016



Policía rocía a Protectores del Agua con aerosol de pimienta. Cannon Ball, Dakota del Norte, E.U., noviembre de 2016

Oswaldo Guayasamín, *Cabeza de mujer con fondo azul*, 1982 ▶



PANÓPTICO

LA ESCRITURA COMO EROSIÓN DE LA REALIDAD

ENTREVISTA CON
MARIANA ENRIQUEZ

Alejandro Menéndez Mora

Has dicho que “el periodismo tiene responsabilidad social, pero la literatura es completamente irresponsable”.

Como soy periodista y a la vez escritora noto que ésa es la diferencia más fundamental y básica. Y más en este momento del periodismo, que creo que es uno de los más estafalariamente malos de su historia. No sólo por las *fake news*, también por el nivel de opinión causado por la sobreabundancia de datos. El periodismo ha llegado a tener algo de “juguetón”, y no debería ser así pues el periodismo tiene muchísimo poder.

Esto no ocurre con la literatura. Yo creo firmemente en la irresponsabilidad de la literatura. No me gusta que la literatura sea leída con base en parámetros morales. Si a mí el día de mañana me sale una novela con un narrador machista, si eso es lo que yo tengo ganas de escribir y si eso es lo que yo tengo que decir en ese momento porque estoy pensando en la violencia de los varones, lo voy a hacer. O sea, no creo que deba ser juzgada en esos términos y tampoco creo que se deba juzgar la vida privada del autor. Creo que la vida artística trasciende la vida privada. Éstas son conversaciones muy recurrentes en la actualidad. Me parece sumamente peligroso que en nombre del cuidado se fomente la autocensura.

◀ Mariana Enriquez. Fotografía de Nora Lezano

A pesar de la mencionada separación teórica entre periodismo y literatura, tus cuentos tienen cierto recorrido periodístico. Me viene a la cabeza, por ejemplo, el cuento "El chico sucio".

Me gusta la crónica y creo que es muy útil para hacer la historia verosímil. La crónica es la manera de contar la realidad. A mí me interesa esa distancia entre lo verosímil y lo fantástico. No tenía ganas de ingresar al cuento con un registro fantástico o literario, sino más bien con un registro cercano a la crónica y, después, erosionar la realidad desde ahí. Un choque de narrativas, digamos. De eso me di cuenta más tarde. Obviamente, cuando escribo lo hago de una manera más intuitiva que reflexiva.

Tanto en Bajar es lo peor como en Cómo desaparecer completamente, tus dos primeras novelas, los narradores son varones. Comentas que, hasta que llegaste al cuento, todos los personajes femeninos te salían demasiado parecidos a ti misma.

Eso es cierto. Empecé a escribir cuentos por una cuestión técnica. Previamente había escrito dos novelas con narradores masculinos. No me gustaban mis personajes femeninos, se parecían demasiado a mí y no me convencían. Pensé que en el cuento, al ser más corto, sería más fácil controlar esa voz. Me propuse hacer una cosa que no había hecho hasta entonces: escribir un cuento fantástico con voz femenina. Y funcionó.

Lo extraño fue que una imposibilidad técnica acabó sirviéndome para hablar de cuestiones sociales y políticas que me

interesaban y que desde el género fantástico no había trabajado aún. Tenía muchas ganas de hacerlo y no le encontraba la vuelta. Y se la encontré en los cuentos.

El hilo conductor que conecta todos tus cuentos es la amenaza de un peligro de ultratumba que termina removiendo el presente de los personajes.

El tema del pasado como fantasma y como herencia imposible de sacarse de encima es un tema que me interesa literaria y políticamente. Me parece que muchos de los cuentos refieren a la dictadura argentina y eso tiene que ver con que yo crecí en ella. Ahí tengo una mezcla de sensibilidad terrorífica que, por un lado, viene de la literatura que estaba leyendo en aquella época y, por otro lado, del terror absolutamente real e ineludible de aquellos años.

La época de la dictadura se vivió de manera especial en mi casa. Mis padres eran conscientes de lo que ocurría, pero no eran militantes. Pasé mi infancia en una casa en permanente tensión, como muchas otras. Mis padres eran muy abiertos y conversaban sobre el tema. Por supuesto, me advertían de que no contase nada de lo que les escuchaba decir. Aquello fue un secreto horrible que cargué durante mucho tiempo. Sentí el horror muy cerca.

El pasado, cuando es traumático socialmente, como lo fue durante la dictadura, es imposible sacárselo de encima. Evocar esa realidad me resultaba fácil, incluso por el lenguaje de la propia dictadura.

Para los argentinos, la dictadura es un trauma imposible de resolver, una cicatriz que no sana.

Tu literatura tiene un alto contenido político. Alguien camina sobre tu tumba pone el foco sobre el componente liberador del epitafio en una época en que la norma era la fosa común.

En esa fascinación hay una mezcla de todo lo que venimos hablando. Por un lado, los cementerios me atraen por una sensibilidad que viene de lo gótico y del decadentismo; mis lecturas de los autores morbosos del siglo XIX. Por ejemplo, Mary W. Shelley escribiendo sobre la tumba de su madre. Todo eso es la parte estética que me fascinaba y aún hoy me fascina. Sin embargo, yo no quería que esa parte estética lo coptase todo. No quería que el libro acabase siendo las crónicas de una *flâneuse* de cementerios. Entonces, me di cuenta de que la idea de una tumba con un epitafio y un nombre me producía un alivio personal y, además, producía un alivio social. Esas ceremonias eran muy dolorosas, pero también muy saludables. Era como decirle al fantasma "bueno, lo arreglé".

El cuento "El desentierro de la Angelita" termina con un final abierto porque la protagonista no resuelve el problema de los huesos del bebé fantasma. Todo ello tiene un montón de ecos con las cuestiones de las fosas comunes, que es un problema, obviamente, mundial. Creo que caminamos sobre huesos de asesinados en nuestras guerras civiles. Esto en Latinoamérica está muy presente.

Pasando a tu última novela, en *Éste es el mar* analizas la adolescencia como rito de paso.

Escribí *Éste es el mar* al mismo tiempo que *Las cosas que perdimos en el fuego*. Me interesa el fenómeno fan, el *fandom*, como formación social de la que incluso yo participo; además del rock, que también me interesa muchísimo. Pertenezco a la última generación que escuchaba rock con algún tipo de significado. Cuando yo tenía veinte años, el rock era una experiencia juvenil. Su parte mística ha desaparecido. Por supuesto, el rock como género sigue vivo. Hasta Noel Gallagher sigue tocando, no sé por qué.

Sin olvidar el papel de las mujeres en el crecimiento de bandas inolvidables como Nirvana o los Rolling Stones.

Courtney Love es necesaria para Nirvana, como lo es Marianne Faithfull para los Rolling. Además son todas mujeres talentosas, y esto se está desvelando ahora. El rock es algo muy masculino. Yo hice durante muchos años crítica musical y la mayoría de mis compañeros eran varones. Al menos en la Argentina. Recuerdo un concierto de los Rolling Stones, la segunda vez que vinieron acá, y de veinticinco periodistas invitados, sólo dos éramos mujeres. Dos mujeres que sabían y que eran más fans que todos los tipos que estaban allí.

Todas las chicas que formábamos parte de ese fenómeno queríamos ser como nuestros ídolos, no queríamos ser sus compañeras. Todas en nuestras habitaciones nos vestíamos como Bowie, bailábamos

Para los argentinos, la dictadura es un trauma imposible de resolver, una cicatriz que no sana.

como Jagger. Qué sé yo. Hay algo absolutamente andrógino en la recepción del fenómeno. Es un malentendido pensar que la relación que establecen las mujeres con los músicos se basa en querer estar con ellos; en realidad, se basa en querer ser ellos. A mí no me gusta llamar a estas chicas *groupies*. No. Son fans, son devotas.

En La hermana menor: un retrato de Silvina Ocampo, la biografía de la escritora argentina, he apreciado una intención similar: devolver a Silvina al lugar que se merece.

Silvina también era la tercera necesaria entre Bioy y Borges porque era muy independiente. Las dos Ocampo eran muy particulares, pero Victoria había decidido ser una intelectual pública y tener una función que correspondiese a su estatus. Silvina, en cambio, no. Que una mujer de su clase no diese cenas, no fuese a los salones, no se vistiese con elegancia era intensamente desafiante. Incluso a Borges, que era una persona muy conservadora, le debió parecer una rebelde. Además, Silvina leía escritores franceses que ellos odiaban; leía a poetas que ellos consideraban menores. Aunque ellos siguieran en su mundo, había una tercera voz no obediente que, de alguna manera, los negaba.

En la biografía de Borges escrita por Bioy, cuando aparece Silvina, siempre lo hace desde una posición intrigante y contestataria. Igualmente creo que el lugar tercero que ocupó Silvina en esa dupla, le dificultó llegar a ser tan conocida. A la vez pienso que ese lugar un poco lateral, un poco secreto, le sirvió para escribir

sin que la vieran. Silvina no fue muy leída por sus contemporáneos; con el tiempo se leyó con más seriedad dentro de los círculos académicos. Esto le permitió una imaginación muy salvaje que, si uno lee sus cuentos, nota que es vanguardista. El ojo público no estaba puesto sobre ella, porque ella era la periférica. Incluso dentro de su familia, pues Victoria era la mujer famosa e importante.

Al contar la biografía de Silvina quería reclamar que esos lugares un poco recónditos no son siempre lugares de víctimas. Pueden serlo, por supuesto, pero en este caso no lo fueron. Ahí Silvina vivió y sobrevivió, y pudo escribir cosas más interesantes de las que estaban escribiendo los autores canónicos.

Silvia Sesé, directora editorial de Anagrama, en una entrevista para Jot Down expresaba que “nuestra obligación es también ofender un poco, la tuya también, y la de los autores ofender, ofender a quien haga falta ofender”.

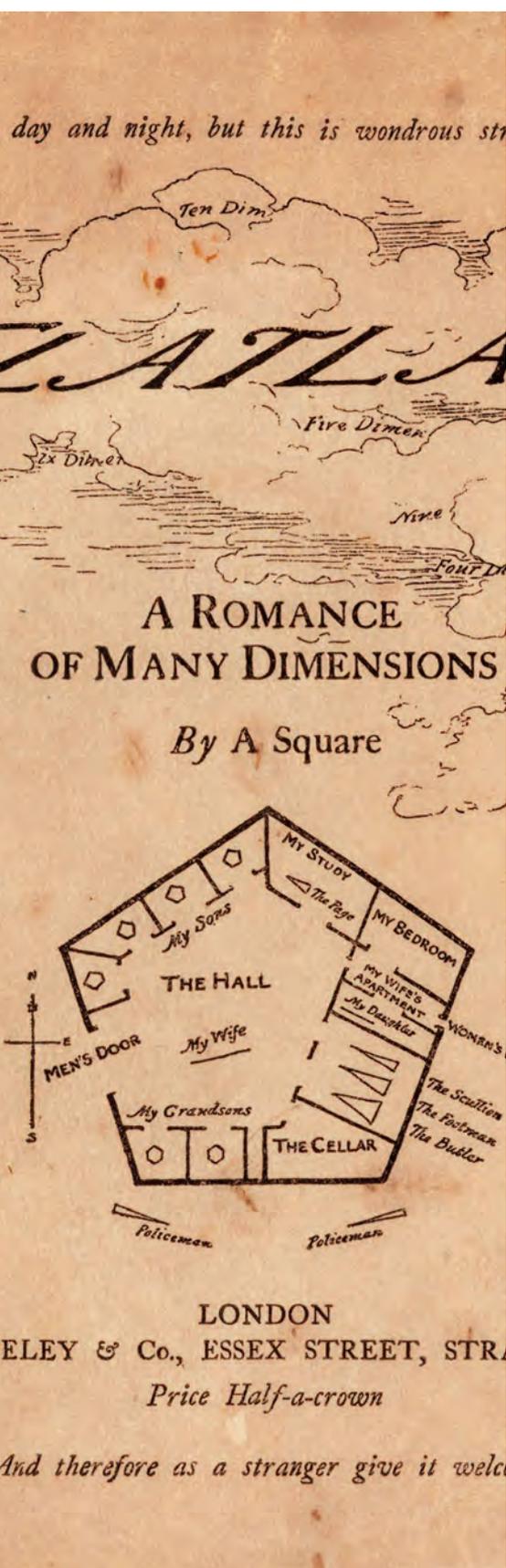
Sí, entiendo por dónde va Silvia. Creo que lo que ella dice es que no hay que ser complaciente. Ofender se ha convertido en sinónimo de pensar, de impulsar un pensamiento crítico. Al haber tantos microclimas diferentes cada vez es más difícil escuchar opiniones distintas. A veces el sacudón de la ofensa es bueno porque te enoja y te irrita, y te obliga a salir del lugar confortable. **U**

EL ELEMENTO FALTANTE: LA NECESIDAD DE DISENTIR

Nayeli García Sánchez

Llamo a nuestro mundo Planilandia, no porque nosotros le llamemos así, sino para que les resulte más clara su naturaleza a ustedes, mis queridos lectores, que tienen el privilegio de vivir en el espacio.

A. SQUARE



He visto dos veces *Memorial* de Alberto Villarreal, en distintas temporadas de representación en la Ciudad de México, y haber asistido a diferentes recintos me confirmó la consistencia de una propuesta teatral compleja y ambiciosa. Normalmente no se acostumbra ahondar en la calidad de la escenografía de las puestas en escena, pero en este caso sería injusto dejar de reconocer el enorme mérito del diseño de espacio de Villarreal y del trabajo de ingeniería de Iván Cervantes. El lugar donde ocurre la mayoría de acciones en la obra es una estructura semejante a un acordeón que funciona a control remoto, de tal manera que, según se requiera, el escenario puede tener uno o dos pisos. Eso permite una plasticidad espacial que resuena en la inestabilidad de la propia trama. Un mamut de peluche a escala casi real es el sitio de una transacción comercial, y un lago con la mitad de un coche que aflora en la superficie, como resultado de un accidente vial, es el lugar de las memorias felices y de la celebración de la venta.

Memorial no presenta una historia lineal que pueda seguirse sin problemas. El meollo aquí es lo contrario: se trata de un drama para mover al disenso, incomodar

Portada de Edwin A. Abbott, *Flatland. A Romance of Many Dimensions*, Londres, Seeley & Co., 1884

al espectador y hacerlo preguntarse qué partes de sus vísceras son las que responden a la experiencia del teatro. Si me fuerzo a sintetizar la trama diría (sin temor a equivocarme, dado que esta obra pide a gritos dejar una huella singular en cada espectador) que habla de un androide mujer —o más bien una *ginedroide*, si se me permite el neologismo— incapaz, por la forma en que fue programada, de tener primeras experiencias. El conflicto se establece cuando su diseñador, que ella llama *Papá*, decide venderla a un traficante informático. Tanto la esposa del padre como el mentor (¿acompañante, novio, asistente?) de la mujer atestiguan el intercambio comercial y, a nivel escénico, ayudan a desmontar las posibles certezas que la trama construye. Por ejemplo, mientras la mujer recurre una y otra vez a sus diarios para registrar lo que le pasaba día con día, su “madrastra” insiste en que esos cuadernos contienen más bien los guiones de lo que la mujer irá diciendo en el futuro. De esa manera, se forma la noción de que sólo es capaz de tener segundas veces y, por lo tanto, lo que anote es irrelevante, pues *Papá* es el único que puede tomar decisiones sobre su futuro. ¿Metáfora del funcionamiento patriarcal de la mayoría de las sociedades modernas? ¿Guiño freudiano para el espectador asiduo al diván? Las respuestas no están clausuradas. Esta obra apunta hacia una búsqueda incesante de interpretaciones más que a la certeza de dar en el blanco.

La ilación de los diálogos no es transparente y no queda muy claro cuáles son las causas y cuáles las consecuencias. Tampoco si el tiempo de la acción ocurre de forma lineal, espiral o cíclica. La repetición de algunos parlamentos subraya algunas anomalías en el transcurrir del tiempo; lo hacen también cier-

tos movimientos en la escenografía, como sucede hacia el final de la obra, cuando unas ramas bajan del techo hacia el suelo: ¡árboles que crecen de arriba para abajo!

Por lo demás, los vestuarios, las coreografías y la música otorgan coordenadas múltiples y diversas para hacerse una idea de lo que sucede. Por momentos *Papá* se quita el disfraz de judío ortodoxo (quiero decir, literalmente se arranca los caireles de las sienes y deja de lado un sombrero y un saco negro), la madrastra se despoja de una bata para quedar en lencería de encaje o en *junper* rosa con colita y orejas de conejo, y la mujer se viste de “guardiana de la bahía”, con traje de baño rojo y una larga peluca rubia. En una de las secuencias más significativas, esta última y su mentor se vendan los ojos y bailan al ritmo de una cumbia entre muebles de cristal, en el entrepiso de la estructura desdoblada en dos; en otro, interpretan la canción “Far from Any Road” de The Handsome Family con una guitarra, unas maracas simples y un micrófono que pende del techo. Aquí es urgente reconocer el desempeño actoral de un buen elenco, compuesto por Mario Balandra, Esmirna Barrios, Mauricio Davison, Beatriz Luna y Alberto Santiago.

Los personajes interactúan entre sí sin cesar, a diversos grados de intensidad; por ejemplo, un diálogo animado puede suceder entre dos de ellos mientras que un par más sumerge los pies en el agua del lago; o alguno enuncia un sentido monólogo hacia el público en cuanto otro cae en una crisis al fondo del escenario. Sus vínculos son evidentes y aun así se entrevé la soledad apabulladora que cada uno vive. La mujer sufre constantes ataques de asfixia y pánico que la tumban al piso y la dejan inconsciente unos instantes; el mentor

En Memorial las ausencias se sustituyen constantemente, pero siempre existe la sensación de que algo está faltando.

interpreta melodías para sí en un instrumento parecido al theremín, que funciona sin tocarse; Papá se deprime en reproches repetitivos que parecen dirigirse a versiones suyas del pasado o a un Dios presente pero invisible.

Frente a la desubicación que la obra me generaba al verla, la única salida que tuve fue dejarme llevar por una lógica hasta cierto punto onírica, cercana a algo que me parecía de una precisión matemática pero incomprendible para mí. El recurso de lo inesperado e inconexo se emplea de tal forma que no podría relacionarse con falta de ingenio o con una deficiencia narrativa. Todo lo contrario: a pesar de su aparente caos, la obra es coherente y opera con motores de sentido identificables: la acumulación, el listado, la repetición; principios de asociación en los que confluyen planos espaciales y sonoros, en los que la composición verbal y la coreografía en escena constituyen una obra abierta (es decir, que requiere una presencia muy activa del espectador para completar el rompecabezas).

De Villarreal como dramaturgo rescato sus ideas en torno a una escritura que prescindiera de algún elemento de familiaridad tradicional: el elemento faltante podría ser, por ejemplo, la situación, el contexto, el personaje o cualquier otro. En *Memorial* las ausencias se sustituyen constantemente, pero siempre existe la sensación de que algo está faltando. La alquimia del teatro, además, posibilita juegos perversos con el tiempo, única dimensión que no se puede alterar más allá de sus límites cronológicos y cuya percepción, sin embargo, es de las más maleables para el director escénico. Consciente de que tanto el público

como los personajes habitan el mismo tiempo durante la representación, Villarreal aprovecha esos vértices compartidos para introducir al espectador a un mundo con otras reglas que siguen su propia congruencia.

Desde su título, la obra propone un ejercicio de abstracción mental hacia el pasado que sólo puede referirse al momento presente de la escena. Me explico: si consideramos que un *memorial* es —en pocas palabras— un cua-



Fotografía de PinPoint. Cortesía del autor

dero de apuntes para preservar el recuerdo de algo, es fácil establecer una correspondencia entre el nombre de la obra y los diarios del personaje de la mujer. Finalmente, ¿no estamos siendo testigos de una historia llena de huecos en la que no queda claro cuál es el principio, cuál el medio y cuál el desenlace?

No es casual que la mujer remita con añoranza una y otra vez al mundo perfecto de *Plañilandia*, una novela de Edwin Abbott Abbott,

publicada en 1884, sobre un mundo de sólo dos dimensiones narrado por un simple cuadrado. De ahí que en *Memorial* una especie de confusión se adueñe del cuerpo del espectador que, por un momento (o muchos, si la función es buena), se difumina en ese espacio vacío y bidimensional que es la célebre *cuarta pared*, esa barrera invisible que separa al público de la obra y que sólo puede ser perforada por una experiencia de tiempo compartido. **U**



EL DERECHO A SABER O NO

Emily Willingham

Traducción de Ximena Ramírez Torres

Situación hipotética común: como parte de un análisis de tu nivel de colesterol, tu médico ordena también un análisis de sangre de rutina —conteo de glóbulos rojos y un desglose que muestre las proporciones de cinco tipos de glóbulos blancos—. Situación menos común: tu colesterol está bien (felicidades), pero el conteo de glóbulos blancos muestra que están por debajo de lo normal, con valores que podrían significar una alteración muy leve, como una infección viral, o señalar un problema grave y potencialmente fatal, como cáncer.

¿Desearías que tu médico te informara sobre este hallazgo anormal? Si contestaste que “sí”, estás expresando tu derecho a saber el resultado. Si contestaste que “no”, entonces estás expresando lo contrario: el derecho a no saber.

En la mayoría de los casos, el médico informará al paciente sobre el hallazgo anormal y lo discutirán, pero ¿qué sucede si este resultado aparece en muestras donadas para una investigación médica en lugar de exámenes médicos?

Esto es exactamente lo que sucedió en Islandia. En la década de 1990, los investigadores comenzaron a recolectar muestras donadas de población genéticamente distinta del país. El director general de la empresa que recolecta y analiza estas muestras, las cuales provienen de la mitad de los residentes del lugar, dice que 1,600 de ellas sugieren un riesgo de cáncer mortal. Sin embargo, el gobierno está impidiendo que el neurólogo

◀ Francis Picabia, *Trice*, ca. 1929



go Kári Stefánsson y su compañía, deCODE Genetics, informen a los donantes. ¿Por qué? Las leyes de privacidad del país y el concepto del derecho a no saber están de por medio.

Cuando comenzó la recolección, deCODE no obtuvo el consentimiento explícito de quienes donaron muestras para compartir tal información con ellos. De hecho, la compañía fue fundada en 1996, y una de las variantes genéticas relacionadas con el cáncer en las muestras, el gen BRCA2, fue descubierta apenas un año antes. Hubiera sido difícil prever cómo las muestras genéticas podrían ser tan reveladoras veinte años después.

Islandia es un ejemplo de la tensión entre el derecho a saber o no y el deseo de hacer el bien o incluso salvar una vida. Como el bioeticista Benjamin Berkman del Instituto Nacional de Salud de Estados Unidos (el NIH, por sus siglas en inglés) señala en su defensa para informar a las personas de tales hallazgos, la falla se encuentra entre “la autonomía y la benevolencia. Debemos asignar un valor extremadamente alto al hecho de empoderar y honrar las decisiones de un individuo, particularmente en el ámbito médico”, escribe; además, los médicos e investigadores se muestran renuentes ante la idea de guardar silencio cuando hablar ayudaría sustancialmente a los pacientes o participantes del estudio.

La situación de Islandia no es del todo común, pues se comenzó con la recolección de muestras en 1996, antes de que las implicaciones de este conocimiento —o incluso de lo que podría significar— se volvieran relevantes. Pero esto no equivale a que tales problemas no sean globalmente importantes en la actualidad. A medida que varias naciones y otras entidades desarrollen inmensos biobancos de tejido y datos, los problemas se vol-

verán cada vez más complejos. El banco de material biológico de Reino Unido ofrece un buen ejemplo de ello. Cuando los participantes envían muestras para extraer información genética, aceptan no recibir retroalimentación individual sobre los resultados y renuncian formalmente a su derecho a saber. Sin embargo, más recientemente, el biobanco de Reino Unido comenzó a agregar datos provenientes de estudios de imágenes. En este caso, si un radiólogo ve algo sospechoso en un escaneo médico se debe informar a los participantes que renunciaron al derecho a no saber.

Parte de este gran debate podría estar enfrentando la paranoia del siglo XX sobre la genética con la apreciación propia del siglo XXI del análisis genético como una herramienta clínica. De hecho, hablar de genética en sí misma evoca el miedo a las mutaciones en las dobles hélices presentes en nuestras células que tenía la vieja escuela. La realidad es que lo “correcto” con respecto a estos derechos concurrentes de saber y no saber —y de decir lo que se sabe— varía dependiendo de quien guíe la discusión. Por ejemplo, un médico que ordena una prueba y descubre algo incidental pero preocupante se encuentra en una relación médico-paciente con al menos un acuerdo tácito de informar. Mientras que un investigador que recolecta muestras de ADN para un biobanco de grandes volúmenes de datos no ha forjado tal relación ni se ha comprometido con nadie; en este caso, sus obligaciones son más vagas.

Y esto nos lleva a lo que podría parecer una solución: algo que sea planeado en lugar de aplicado retroactivamente. Para el individuo, lo importante es la autonomía. Para el investigador, es la carga de saber y el deseo de ayudar. Para un médico, es no hacer daño.

Para los legisladores, se trata de dónde trazar la línea: ¿derecho a saber o a no saber qué exactamente?

Es posible formalizar acuerdos generales para algunos de estos grupos. Si la persona que proporciona la muestra opta por el derecho a no saber, la puerta para cambiar de opinión debe permanecer abierta en caso de que algún día se sienta más dispuesta a saber. Además, quienes proporcionan muestras para investigación pueden beneficiarse del mismo proceso que se ofrece a los que se someten a pruebas genéticas en una clínica. El asesoramiento genético se recomienda encarecidamente en tales casos, pues este tipo de preparación para los participantes de la investigación también podría aclarar sus decisiones.

Los estudiosos que se involucran con estos datos en el área de la investigación merecen prepararse y recibir atenciones similares con respecto a sus derechos. Antes de participar en tales estudios deben ser capaces de ofrecer su consentimiento informado para retener hallazgos que podrían afectar la salud de un donante. Los investigadores del estudio también deben ser incapaces de vincular a los donantes con los resultados, para eliminar así la posibilidad de revelar información accidentalmente y aliviar la carga de saber.

¿Y qué sucede con las personas que nunca fueron examinadas pero que son familiares genéticos de aquéllas con un riesgo o una enfermedad identificados? Estas preguntas son especialmente importantes para los padres que están considerando ahondar en los detalles del acervo genético familiar. Después de todo, tus genes no son sólo tuyos. Los obtuviste de tus padres y tus hijos biológicos obtendrán algunos también. La frase “genéti-

ca personal” implica un riesgo sólo para el individuo, pero en realidad lo que se pone al descubierto —y los efectos que desencadena— pueden abarcar generaciones. ¿Dónde se dibujan los lineamientos para informarlos o examinarlos? Típicamente, cuanto más conocimiento de la historia médica familiar, mejor. Pero estas decisiones son diferentes para cada familia, y dependen de su ética y cultura personales.

Finalmente, debajo de todas estas decisiones hay cientos de problemas espinosos. No todas las variantes relacionadas con la enfermedad significan que la persona que las tiene desarrollará esa condición. Algunas aumentan el riesgo de enfermedad sólo un poco; pero otras, como el gen BRCA2, pueden significar un riesgo para la vida de 69%, mientras que otras, como la secuencia que se repite detrás de la enfermedad de Huntington, son esencialmente una garantía de que la enfermedad se desarrollará.

Tal vez la situación de Islandia no se resuelva con facilidad, pero su experiencia ofrece una lección. Planear con anticipación, algo que el Instituto Nacional de Salud de Estados Unidos está tratando de hacer con “All of Us”, su gran iniciativa de muestreo genético en aquel país: ofrecer el derecho a saber o a no saber y permitir un cambio de opinión; entender el dolor del prestador de servicios médicos que sabe lo que el paciente desconoce y no puede revelarlo. Es importante otorgar a quienes soportan la carga de saber la oportunidad de dar su consentimiento para la no divulgación antes de que ellos también se involucren. **U**

Publicado originalmente en la revista digital *aeon* en marzo de 2019. www.aeon.co



Gilvan Samico, *Ascensão*, 2004. Fotografia de João Liberato. Cortesía de la Galería Estação

EL NUESTRO ES EL FEMINISMO DESCOLONIAL: RITA LAURA SEGATO

Mariana Oliver

Atravesamos la ciudad para escucharla y no somos las únicas. Subir hasta la Universidad Iberoamericana en Santa Fe no es trivial cuando vives al otro extremo de la Ciudad de México. Más tarde me entero de que algunas mujeres atravesaron el país: vienen del Estado de México, Querétaro, Guadalajara, Monterrey. Este auditorio es enorme y me pregunto cuántas personas cabeamos aquí; hay pocos asientos vacíos y la mayoría nos colocamos al centro para estar lo más cerca posible. Reconozco en la sala a gente que admiro, también están amigas a quienes hace tiempo no veo. Me gusta pensar en este plural nombrado en femenino.

Nos dicen en un correo que el vuelo de Rita Laura Segato viene con retraso y que llegará directamente desde el aeropuerto; sin embargo, cuando comienza a hablar nada delata los rezagos del cansancio que dejan los viajes largos: ni su inteligencia descomunal ni su sentido del humor parecen haber menguado. Lamenta no poder preguntarnos una por una de dónde venimos o por qué estamos aquí; se declara afecta a pensar en conversación, en comunidad. Toma notas mientras está hablando, mientras responde una pregunta. Su rostro tiene la expresión de quien ha hecho de pensar su actividad esencial. La miramos atentas, como si a través de sus gestos pudiéramos seguir la trama de sus pensamientos. De repente, interrumpe lo que está diciendo, como si de súbito hubiera recordado algo importante.

◀ Rita Laura Segato, 2018. Fotografía de Beto Monteiro



Entonces se amarra un pañuelo verde en la muñeca izquierda antes de seguir con el seminario.

Rita Segato nos cuenta que vino a México hace varios años con una invitación a Ciudad Juárez. Había que encontrar una explicación a la ola de feminicidios que asolaban la frontera. La apuesta de Segato fue cambiar el sitio de la mirada para pensar a partir de otras herramientas conceptuales. Se quedó en Juárez algunos días hasta que una amenaza disfrazada de censura la hizo salir repentinamente de México. Sin embargo, llegó a la conclusión de que en Ciudad Juárez los feminicidios son un espectáculo de impunidad, un hecho que

se oculta y se exhibe al mismo tiempo. Se trata de crímenes territoriales que forman parte de la pedagogía de la crueldad, pactos que sellan la complicidad entre poderosos. Los feminicidios son una declaración de guerra en contra de las mujeres y la guerra, para Segato, es la esperanza del capital.

“¿Por qué el cuerpo de las mujeres es destruido de esa forma en la guerra?”, nos pregunta. “El cuerpo es un mensaje”, dice, “ahora se dinamita el cuerpo de las mujeres como antes se dinamitaba un edificio”. Le doy vueltas a esta frase, a la imagen de explosión y al desmoronamiento: en polvo te convertirás. Pienso en el cuerpo de las otras y en mi cuerpo como el territorio de disputa, como el campo de una batalla que no es la nuestra.



Fernanda Barreto, *Techo común*, 2018. Cortesía de la artista

Como mujer sabia, Segato sabe de la fuerza de las narraciones. Vuelve al mito bíblico de Eva, la historia del castigo a la desobediencia femenina anclada en un mito fundacional que se transformó en un orden político que se reactualiza día tras día. Un inicio vinculado a la insubordinación y al castigo. "¿Cuando Eva es castigada comienza o termina el mundo? Es una ficción que debe ser narrada para sostener la idea de que las mujeres necesitamos ser disciplinadas por los hombres." Rita Segato entiende la violación como una extensión de

ocio, rapar y se le atribuye también la raíz indoeuropea *rep* que significa arrebatarse.

Las sesiones terminan con una ronda de preguntas. Los intereses son parecidos y la mayoría de las interrogantes gira en torno a su postura sobre temas coyunturales del feminismo contemporáneo: la prostitución, el sitio de las mujeres trans o la posibilidad de que algunos hombres puedan ser nombrados como "aliados feministas". "¿Cómo aprendiste a pensar?", dice una voz al fondo del auditorio. Rita

La palabra rapiña y el término anglosajón rape comparten la misma raíz, nos dice. Pienso en las redes inequívocas que tejen entre sí las palabras. Rapere es la raíz latina a la que Segato se refería.

este pensamiento, como un acto desde el cual el violador cree estar aplicando un castigo y por lo tanto se percibe como un ser moral.

Entonces nos cuenta de su trabajo en las cárceles de Brasilia, una ciudad donde las violaciones aumentaron de manera inexplicable en los años noventa. Armó un grupo de investigación e hicieron una serie de entrevistas con la consigna de que todo aquello que contaran los reclusos no los afectaría ni los beneficiaría. Concluyeron que la violación está ligada a la idea de masculinidad. "¿Qué gozo era ése? El gozo de la apropiación que no tiene que ver con la sexualidad. Es un acto de poder, de rapiña." La palabra *rapiña* y el término anglosajón *rape* comparten la misma raíz, nos dice. Pienso en las redes inequívocas que tejen entre sí las palabras. *Rapere* es la raíz latina a la que Segato se refería; de ahí se derivan términos como rapar, raptar, subrepti-

sonríe y responde de manera espontánea: "peleando con mi mamá". Nos cuenta sobre la relación con su madre, la historia de su padre y su familia, la vida en Brasil, los viajes continuos. "Me considero una trabajadora de la palabra. Nunca escribí algo que no quisiera resolver."

Segato está convencida de que desmontar el mandato de masculinidad es la única forma de ponerle fin a la guerra. Nos habla de la reconstitución de la comunidad, de cómo el afecto nos humaniza, de la necesidad de construir vínculos y de invertir en el tejido comunal como un lugar de felicidad: "la amistad entre mujeres es el único camino para salvar el mundo y salvar la vida". Afirma que para que la comunidad exista, necesita un cosmos compartido. Escuchar a Rita Laura Segato es desear construir ese cosmos. **U**

YURI KNÓROZOV ENTRE EL CIRÍLICO Y LOS GLIFOS MAYAS

Alejandro Rosas

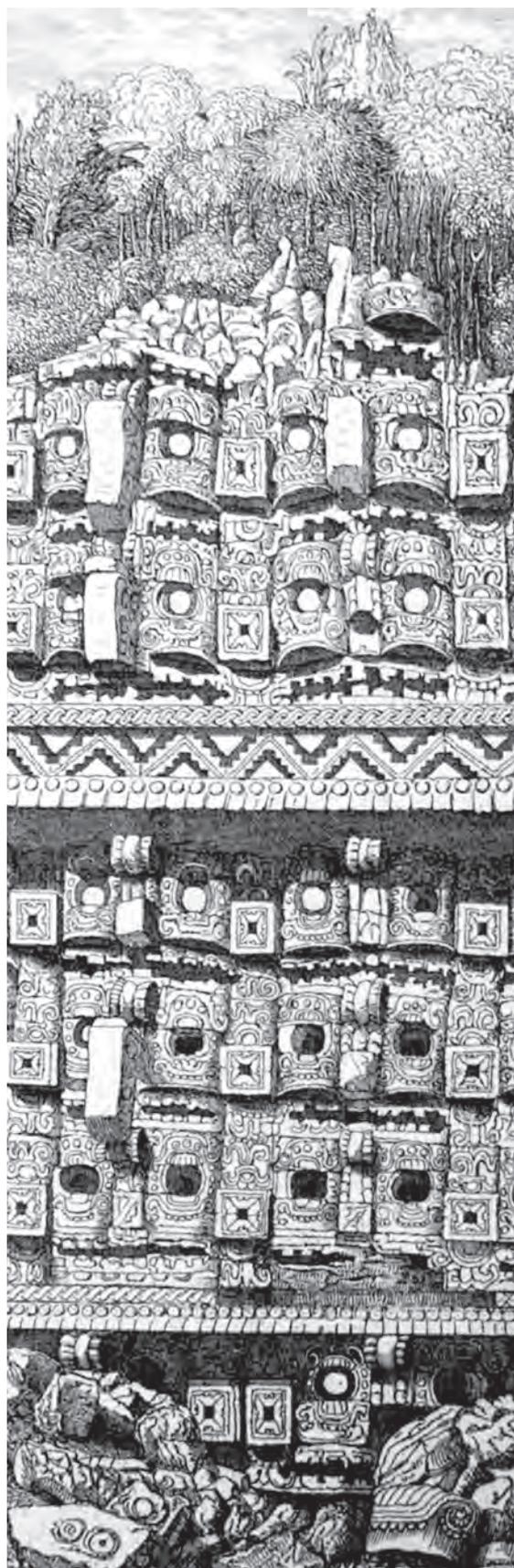
Vivía bajo la sombra del estalinismo soviético y sin embargo era un asiduo lector de las aventuras de Sherlock Holmes, que seguramente devoraba en la clandestinidad. Tenía 21 años en 1941; sus contemporáneos lo describían como un joven “excéntrico y brillante”, con una curiosidad innata, tocaba el violín y era amante del conocimiento. Su padre le había enseñado a escribir con ambas manos para desarrollar las habilidades de los dos hemisferios cerebrales. Además de su gusto por la música, tenía facilidad para el dibujo y para los idiomas, sabía leer árabe, chino y griego.

Yuri Valentínovich Knórozov dejó la vida tranquila de su natal Járkov, en Ucrania, para incorporarse a la gran guerra patriótica contra los alemanes que comenzó el 22 de junio de 1941 cuando, en un arrebato de soberbia, Hitler ordenó la invasión de la Unión Soviética.

El promedio de vida de un soldado ruso en batalla era de apenas unos días; la ferocidad con que enfrentaron a los alemanes, inenarrable. Sin embargo, Yuri se las ingenió para sobrevivir cuatro años y llegó hasta la capital del III Reich para el asalto final sobre Berlín, que comenzó el 16 de abril de 1945.

La toma de la capital alemana se decidió peleando calle por calle y casa por casa. En los últimos días de abril, antes de la caída de la plaza, en un intento por acercarse al centro de la ciudad donde se encontraba el búnker de Hitler, Yuri encontró un respiro dentro de la Biblioteca Nacional, que ardía en llamas.

Frederick Catherwood, *Kabah*,
fachada del “Templo de las máscaras”, 1843 ▶



Los miles de volúmenes que alimentaban el fuego conmovieron a Yuri. Aun a costa de su vida, olvidó por un momento sus deberes militares y entre las cenizas, el humo y las balas logró rescatar un par de obras que cambiarían su vida: *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa y una edición facsimilar de *Los códices mayas*. Las guardó en su mochila de campaña, tomó su arma y volvió al combate. El 2 de mayo de 1945 la bandera de la hoz y el martillo ondeó sobre las ruinas del Reichstag.

Años después, en una entrevista, Knórozov desmintió que la biblioteca de Berlín estuviera en llamas y que él se encontrara dentro cuando tomó las dos obras sobre los mayas:

Es una leyenda. No hubo ningún incendio. Las autoridades alemanas prepararon la biblioteca para su evacuación y para llevarla, supuesta-

mente, a los Alpes, en Austria. Los libros colocados en cajas estaban en medio de la calle. Entonces escogí dos.

FRAY DIEGO DE LANDA Y KNÓROZOV

Yuri Knórozov regresó a Rusia en la segunda mitad de 1945 con un peculiar botín de guerra: los dos libros que pudo conservar sin ser acusado de haberse contaminado con las ideas de Occidente. La *Relación de las cosas de Yucatán* en su poder era una edición publicada y anotada en París en 1864 por el abad Brasseur de Bourbourg. El otro libro reunía tres códices en una edición facsimilar y fue publicado en Guatemala en 1933 por los hermanos Antonio y Carlos Villacorta. Se trataba del *Códice Madrid*, con horóscopos y tablas astrológicas —el original, al parecer, fue enviado por Hernán Cortés a Carlos V, como se menciona en la primera carta de relación—;



Yuri Knórozov, s.f. Imagen de archivo

del *Códice París* —documento de apenas once páginas—, considerado como un manual de sacerdote maya pues describe ritos, ceremonias, profecías y un zodiaco; y del famoso *Códice Dresde* —con detalles del calendario maya y su sistema numérico, y probablemente escrito antes de la conquista—.

Su discípula Galina Ershova, autora de *Epigrafía maya. Introducción al método de Yuri*

trándose en la obra de fray Diego de Landa y logró la reconstrucción del personaje y su época. Encontró pruebas para demostrar que el famoso auto de fe de Maní, donde fueron quemados numerosos objetos de culto y códices mayas, no respondió a una visión dogmática del proceso de evangelización para acabar con la idolatría a como diera lugar, sino a la presión de los conquistadores cuyos inte-

“Si crees que cualquier sistema de escritura producido por seres humanos pueden leerlo otros seres humanos, ¿por qué no tratas de leer los glifos mayas?”. Knórozov aceptó el desafío.

Knórozov, insiste en que su interés por los “misterios del cerebro humano”, inculcado desde niño por su familia de intelectuales, lo llevó a estudiar primero historia en la Universidad de Járkov en 1939 y luego etnografía y lingüística en la Universidad de Moscú, donde se entusiasmó con la egiptología y con el chamanismo de algunas culturas de Asia Central e incluso participó en expediciones arqueológicas. Una vez que terminó sus estudios, obtuvo una plaza en el Centro de Estudios Étnicos de Leningrado, hoy San Petersburgo.

En 1947, su maestro, el arqueólogo Serguéi Tókarev, le dio un artículo del mayista alemán Paul Schellhas, titulado “El desciframiento de las escrituras mayas ¿un problema insoluble?”, y le dijo: “Si crees que cualquier sistema de escritura producido por seres humanos pueden leerlo otros seres humanos, ¿por qué no tratas de leer los glifos mayas?”. Knórozov aceptó el desafío que terminó por materializarse en su tesis doctoral en ciencias históricas en 1955.

Yuri no sólo intentó descifrar la escritura maya, sino que extendió su investigación aden-

reses económicos en la región ponían en riesgo la permanencia del fraile en Yucatán, pues lo podían acusar de herejía si no actuaba contra las prácticas paganas.

En un artículo escrito en coautoría con Galina Ershova, titulado “Diego de Landa como fundador del estudio de la cultura maya”, Knórozov logró reivindicar a fray Diego de Landa. En su opinión, el franciscano tenía una “aguda inteligencia natural, carácter fuerte y firmes principios”. Había llegado a Yucatán a los 24 años de edad y, además de sus labores de misionero, continuó el trabajo de Luis de Villalpando —jefe de la misión evangelizadora antes de la llegada de Landa— sobre la lengua, la cultura y la ciencia maya. Landa comenzó a escribir la *Relación de las cosas de Yucatán* en 1566, cuatro años después del famoso auto de fe, realizado el 12 de julio de 1562, en el cual el propio fraile había arrojado a las llamas varios códices —se dice que fueron cuarenta— que contenían parte de la memoria histórica maya.

La leyenda negra de fray Diego de Landa señala que escribió su obra como un acto de

arrepentimiento por haber destruido la memoria de los mayas. Pero su verdadera intención —según Knórozov— era dejar constancia del método con el que los misioneros recién llegados “podían dominar la lengua maya en tres meses”.

Luego de estudiar minuciosamente la obra de fray Diego de Landa, Knórozov y Ershova llegaron a la conclusión de que durante los últimos cuatro siglos no había surgido ni una sola descripción científica que pudiera compararse con la obra de Landa “tanto por su riqueza y exactitud como por su carácter universal”, pero fueron más lejos al señalar que “no tenemos ninguna razón para dudar del alfabeto anotado por él”.

EL SILABARIO

La genialidad radica en la posibilidad de observar la realidad desde una óptica distinta a la de la gente común. Knórozov era un erudito con destellos de genialidad y logró interpretar lo que siglos antes había escrito fray Diego de Landa estudiándolo no desde el punto de vista arqueológico, sino lingüístico.

Comenzó por aprender español. Lo que conoció de México y en particular de Yucatán fue exclusivamente a través de libros y documentos. En tiempos de la Guerra Fría, en el ocaso del estalinismo, inmerso en una sociedad desconfiada y acostumbrada a la delación, durante su estudio, Knórozov jamás tuvo oportunidad de salir de la Unión Soviética para viajar a México; no conoció personalmente las inscripciones, las esculturas, las estelas ni las grandes ciudades mayas. Su investigación la realizó dentro de las cuatro paredes de su oficina en Leningrado y ahí descubrió el código fonético de la escritura jeroglífica maya.

Los estudiosos del mundo maya, sobre todo aquellos investigadores que pertenecían al bloque capitalista, como el inglés Eric Thompson, sostenían que la escritura maya se basaba en logogramas: cada símbolo correspondería a una palabra completa, pero al carecer del contexto en el que fueron escritos, según esta tesis era prácticamente imposible su desciframiento.

Yuri llegó a la conclusión de que el “alfabeto jeroglífico” contenido en la obra de fray Diego de Landa era, sin más, un silabario y lanzó su tesis en la revista *Etnografía soviética* en 1952 —tan sólo siete años después de regresar de la guerra—. Su estudio, sin embargo, no fue bien recibido, incluso fue atacado severamente; el ambiente de la Guerra Fría propició que los mayistas occidentales —particularmente Thompson— rechazaran el trabajo de un “comunista”, y más aún si no había hecho investigación de campo en México.

El descubrimiento de Knórozov fue aceptado mundialmente hasta la década de 1970; su interpretación del alfabeto de fray Diego de Landa ha sido equiparada al descubrimiento de la piedra Rosetta que facilitó la clave para descifrar los jeroglifos egipcios. Sin embargo, fue ocultada por largas décadas de los ojos del mundo.

Logró salir de la Unión Soviética hasta 1991, cuando el régimen comunista se desintegraba. Viajó a Guatemala y en 1995 visitó las tierras mexicanas. El 31 de marzo de 1999, Yuri Knórozov falleció en su amado San Petersburgo. Finalmente cerró el círculo de la historia que lo entrelazó con México desde abril de 1945, cuando el rescate de dos modestos libros marcó el destino de su biografía. **U**

LA MADRE, EL MOLE Y PUJOL

MICROHISTORIA DE COCINA MEXICANA

Renata Lira

La cocina mexicana es un concepto en fuga. Creemos que tenemos claro lo que significa y al tratar de definirlo se nos escapan las palabras. Nunca es suficientemente convincente o justo. Como el carácter autoevolutivo, inasequible de la naturaleza que Emerson analiza en *Circles* (1841) y que describe como “un anillo imperceptiblemente pequeño, que apresura sus lados al exterior y se repite en un sinfín de nuevas y más grandes circunferencias”. No es casual que el plato icónico del restaurante más famoso de México (en el universo del *fine-dinning*) tenga esa misma forma circular y evolutiva. Me refiero al “mole madre” de Pujol. Compuesto por dos moles circulares: uno al centro, coloradito, recién hecho; afuera, uno negro recalentado durante casi seis años. La madre y el hijo. La sabiduría y la evolución. Si el éxito de su chef, Enrique Olvera, pudiera resumirse en un plato, sería ése. Si la historia de la cocina mexicana pudiera contarse con un solo plato, también sería —no sólo ése— sino todos los moles repitiéndose circularmente hasta el infinito.

Si clasificamos los ingredientes de todos los moles, sólo por repetición, podemos descifrar sus componentes primarios. Pero además, si separamos cada uno y trazamos su origen, también es posible distinguir la influencia de otras culturas en la nuestra. Hay platos que por su arraigo desnudan la historia de los pueblos. El mole es un buen ejemplo. No sabemos cuándo empezó



Fray Bernadino de Sahagún, *Códice Florentino, Libro IV*,
ca. 1585, edición digital de Gary Francisco Keller ▶

La idea de comer fuera es muy antigua, primero fue una necesidad y luego se exaltó como placer [...], el concepto francés de restaurante fue el primero en institucionalizarla.

a prepararse, pero sí sabemos que para la llegada de los españoles a México, ya era una comida de carácter celebratorio. En la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (1540-1585), fray Bernardino de Sahagún describe “potajes de chiles” o “chilmollis” que se preparaban con diferentes chiles, tomates, semillas de calabaza, masa, frijoles tostados y molidos, hoja santa, epazote, hoja de aguacate y ciruelas no maduras, y que se servían en cazuela para acompañar gallinas, guajolotes, ranas, renacuajos, ajolotes, peces, langostas, camarones, hormigas aladas, gusanos de maguey, hongos y quelites. En versiones posteriores de conventos y hogares criollos, empiezan a incluirse ingredientes europeos y asiáticos. El texto “Los moles. Aportaciones prehispánicas” de Cristina Barros recupera fragmentos de recetarios que ejemplifican esa evolución: el de Domingo Guzmán (1750) con un pipián con ajonjolí y cacahuete; el de fray Jerónimo de Pelayo (1780) con un manchamanteles que lleva comino; el *Recetario novohispano* (1791) con un clemole con ajonjolí tostado, cilantro, cominos, ajo, clavo, pimienta, canela y jengibre (aquí se puede ver ya el parentesco con el curry sobre el que hacía hincapié Octavio Paz en *Vislumbres de la India*); y el *Arte novísimo de la cocina* (1872) donde aparece por primera vez el cacao en un clemole.

Pero ¿cómo transitamos del mole de fiesta al mole de degustación? Hay hechos históricos que explican ese proceso. La idea de comer fuera es muy antigua, primero fue una necesidad y luego se exaltó como placer, y aunque

esa transición de pensamiento no es particular a un tiempo o a una cultura, el concepto francés de restaurante fue el primero en institucionalizarla. Los primeros restaurantes eran literalmente lugares para “restaurarse”.¹ Antes de esa idea de salud y la de restaurante à-la-carte que Francia exportó al mundo en el siglo XIX pasaron dos transformaciones importantes: la Revolución francesa y la era napoleónica. El placer del “buen comer” había dejado de ser un privilegio reservado a las élites cortesanas, pero la nueva filosofía gastronómica no se construyó precisamente sobre ideales de igualdad. El concepto se sofisticó a tal grado que su lenguaje se volvió inaccesible, y aparecieron dos elementos que lo moderaron: los menús y los críticos gastronómicos. Los primeros facilitaron un mejor diálogo entre los comensales y la cocina. Aparecieron personajes como Grimod de La Reynière que en 1803 publicó el primer *L'Almanach des gourmands*, un gran documento por su contenido literario-gastronómico, pero que se convirtió en antecedente del virus culinario más contagioso que padecemos en la actualidad: las guías, las estrellas, las listas, los *star-chefs* y todos esos sistemas elitistas y arbitrarios de reconocimiento.

La llegada del modelo francés de restaurante a México también sucedió en el contexto de dos transformaciones claves: el Porfiriato y la Revolución. La élite gobernante claramente favorecía lo europeo sobre lo indígena. Los restaurantes y su lenguaje sólo sirvieron para acentuar más las tensiones de clase.² Poco después estalló la Revolución. Pero mientras en

¹ Rebecca L. Spang, *The Invention of the Restaurant*, Boston, Harvard University Press, 2000. 1961.

² Jeffrey M. Pilcher, *¡Vivan los tamales!*, México, Conaculta, 2001 [1998].

la realidad social y política se vivía una separación, en las cocinas pasaba lo contrario. Si abrimos un recetario antiguo como el *Cocinero mexicano*, podemos darnos cuenta de que en el terreno de la cocina antes de que llegaran los *restaurants*, ya existía una fusión franco-mexicana, la de convento. El mejor ejemplo son los chiles en nogada. Durante el movimiento insurgente y en años posteriores sucede algo similar: en las cocinas se gesta una revolución paralela. Varias cocineras amas de casa (una de las más prolíficas fue Josefina Velázquez de León) se juntaron para hacer libros de cocina en los que “expresaban su visión personal de la nación, manteniendo al mismo tiempo un aire de respetabilidad doméstica”, señala Jeffrey M. Pilcher en *¡Vivan los tamales!* Ese trabajo de recuperación de recetas fue una manera de incorporar la pluralidad del país y construir una identidad de nación, de propiciar un verdadero mestizaje. Ese rol de las mujeres en la vida culinaria de México nunca ha perdido continuidad, aunque en el mundo de los chefs y los restaurantes sea un tanto invisible.

En una entrevista publicada en *Letras Libres* (“Entrevista a Enrique Olvera: Ir adelante sin perder el pasado”, septiembre de 2016) el escritor Alonso Ruvalcaba le pregunta a Olvera sobre sus influencias en los ochenta y noventa. Éste le contesta: “En México no había ‘grandes cocineros’, si acaso grandes restaurantes [...] Mis referencias eran lo que hacía mi mamá. El recetario de mi mamá escrito a mano [...]”. Lo cual es extraño pues para entonces ya existían figuras mediáticas (cocineras, restauranteras, escritoras de libros, conductoras de televisión, maestras, o todo a la vez) como: Josefina Velázquez de León, Patricia Quintana, Mónica Patiño, Alicia Girone-



Mole madre, Pujol. Imagen de archivo

lla y Carmen Ortuño, por mencionar algunas. Además, el hecho de que señale el recetario de su madre como referencia en el fondo dice más de lo que parece, pues sin proponérselo, deja ver la falta de reconocimiento a la cocina doméstica en el ámbito profesional, incluso si es de donde él mismo ha abrevado sus más grandes ideas. Esa cocina mexicana, de casa, de campo, de ciudad, callejera es la única que nunca ha dejado de evolucionar. Es vieja y es sabia, pero también es moderna e incluyente, no se anda con prejuicios sociales ni con esnobismos, aprovecha lo bueno de la naturaleza y no le teme a lo industrial y moderno. Incorpora. Suma. Es como un vaso de esquites con mayonesa y chile (otro plato icónico de Pujol).

En esa misma entrevista, Enrique identifica tres etapas clave en su cocina: una primera, influida por la nueva cocina californiana de Thomas Keller; otra de “desconstrucción de la cocina mexicana” que seguía el modelo del Bulli de Ferran Adrià; y una tercera, de simplificación, motivada por René Redzepi de Noma. Si revisamos un menú reciente de Pujol, podemos darnos cuenta de varias co-

sas. Primero, de que cómo dice Dan Jurafsky (*The Language of Food*, 2014), la tendencia indica que “entre más caro [el restaurante], menos opciones tiene uno”. En ese sentido, el de Pujol es intermedio: seis tiempos con tres opciones cada uno, sólo el primero y el quinto van de cajón (las botanas y el mole). Tiene esa idea de culto al chef/autor que decide por el comensal, pero es relativamente flexible. También podemos identificar el enfoque regional, no en un sentido estricto, pero que favorece lo nativo: maíces criollos, cacahuazintle, chayote, ayocote, chiles, romeritos, quintoniles, chiltomate, nopal, hongos... Es un menú mayoritariamente vegetal, otra característica que rescata de la cocina prehispánica. También podemos identificar cosas más personales: reminiscencias de los calamares en su tinta de su recetario materno en el “pulpo en tinta de habanero con ayocote y salsa veracruzana”; o de salsa de molcajete con hormiga chicatana que probó en Cuquila, Oaxaca, mezclada con su botana callejera favorita en los “elotitos tiernos con mayonesa de café y hormiga chicatana”.³

Decía Jean-François Revel que la cocina mexicana no era “un producto del arte sino de la etnología”, también decía que la alta cocina internacional era superior “porque los chefs que la conocen son hombres [...]”.⁴ Esas ideas que hoy suenan arcaicas y ridículas, no se han erradicado por completo. Se sigue viendo a las mujeres en un papel secundario, de espectadoras o aspirantes más que de verdaderas creadoras. Por otro lado, se otorgan significados banales y ambiguos a calificativos

como: *auténtico* y *sofisticado*. Una mujer que recoge maíz en el campo, lo pone a secar, lo desgrana, lo separa, lo echa en la olla con la proporción exacta de agua y cal, que por olor y tacto sabe el tiempo de cocción y de reposo, que limpia entre los dedos los maíces y los enjuaga, va al molino o amasa en metate, trotea, aplana con palma hasta formar un círculo delgado y parejo que desdobra de un solo movimiento sobre el comal sin arrugarse y luego de un par de vueltas explota en un círculo perfecto: eso es arte. Si de algo podemos darle crédito a Enrique Olvera es de haber convencido a muchas más personas de esto, incluso a nosotros mismos. Pero tal cosa no hubiera sucedido sin el recetario de su mamá, sin el apoyo incondicional de su esposa y sin la sabiduría de millones de cocineras mexicanas. No se trata de restarle mérito a Olvera. Lo que quiero decir es que la realidad del medio culinario, como de muchos otros (la mayoría), es que responde a un sistema patriarcal, y que fue necesaria la figura de un hombre graduado de una escuela estadounidense para voltear al mundo de cabeza por un plato mexicano. El “mole madre” de Pujol no es más que un reflejo de la época en que vivimos, y si en algo reside su valor es en que cada bocado de tortilla de maíz y hoja santa embarrada de mole, mitad *viejo* mitad *nuevo*, es en realidad un homenaje a la cocina profunda, de campo, indígena, de convento, criolla, europea, asiática, medio oriental, revolucionaria, callejera, doméstica y femenina: la madre de todos los moles. U

³ Netflix, *Chef's Table*, segunda temporada, capítulo 4, 2016.

⁴ Jeffrey M. Pilcher, *¡Vivan los tamales!*, México, Conaculta, 2001 [1998].

Oswaldo Guayasamín, *Niña negra con fondo naranja*, 1989 ▶



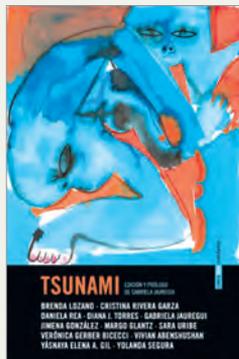
CRÍTICA

TSUNAMI

GABRIELA JÁUREGUI (COMP.)

LA OLA QUE NOS CONVOCA

Majo Delgadillo



Ciudad de México,
Sexto Piso, 2018

Si una no presta atención, parecería que las preguntas están agotadas. Se les escucha, lee, retuitea una y otra vez: ¿qué más se puede decir, que no se haya dicho ya, sobre la experiencia de la feminidad? ¿Qué más se puede escribir sobre el cuerpo que no esté plasmado y compartido ya en algún museo, algún libro o en un rincón del internet? ¿Qué espacios faltan por conquistar? ¿No somos ya todas, por decreto de la cultura popular, feministas? Si no prestáramos suficiente atención, podría parecer que las preguntas son incluso necias. Sin embargo, en un país donde se calculan nueve feminicidios al día, es difícil no atender a lo que se dice y a cómo se dice. Poner atención es nuestro trabajo. Por eso sabemos que las preguntas no son necias, ni están agotadas. Al contrario. Las interrogantes sobre qué más decir, cómo contar nuestras experiencias, a quién confiarle nuestras palabras, dónde y, sobre todo, cómo podemos ocupar espacios, nos las hacemos todos los días y, sin exagerar, nos permiten mantenernos vivas.

Tsunami, escrito con la participación de doce autoras provenientes de contextos diversos, es un ejercicio que nos permite asomarnos a las maneras en las que ellas se responden esas preguntas y abren otras. Las colaboradoras: Brenda Lozano, Cristina Rivera Garza, Daniela Rea, Diana J. Torres, Jimena González, Margo Glantz, Sara Uribe, Verónica Gerber Bicecci, Vivian Abenshushan, Yásnaya Elena A. Gil y Yolanda Segura, con edición y participación de Gabriela Jáuregui, son mujeres nacidas en un lapso que va de 1930 al 2000, con ideas, cuerpos, y procesos de acercamiento al feminismo contemporáneo sumamente distintos.

El libro nos interpela bajo la consigna de que “lo personal es político”, a través de diferentes aproximaciones a la experiencia de ser mujer: “Mientras las niñas duermen” de Rea sigue el recuento de su experiencia maternal alejada del panorama idílico; “Medalla o estigma” narra un asalto que sufrió Torres y detona una reflexión sobre cómo la visibilidad del género nos vulnera; la soledad compartida entre Uribe y su madre en “Solás” ahonda en la realidad de la violencia contra las mujeres en México, y la historia del trauma intergeneracional fe-

menino de una familia en "Las otras" de González es un reflejo de que la violencia más dolorosa puede ser también la que nos acecha en nuestra propia casa.

Tsunami es un espacio para la reflexión compartida, ensayística y desapropiada. Gerber, por ejemplo, trabaja con un texto de Semónides de Amorgos, para hacer evidente la violencia misógina del lenguaje literario, que resulta en la pieza "Mujeres polilla"; A. Gil habla en "La sangre, la lengua, el apellido" sobre estos tres elementos que recorren las políticas identitarias generadas por el Estado para las mujeres indígenas en diversas partes de las Américas. Rivera Garza, Abenshushan, Jáuregui y Segura escriben, cada una desde experiencias personales, acerca del ejercicio de la escritura: en comunidad, en talleres, en redes sociales o como acto de reconocimiento a un legado familiar. Glantz propone una genealogía que desemboca en el ejercicio del movimiento #MeToo, y que responde a un recuento histórico con especial atención en las perspectivas machistas que confluyeron en él.

Tsunami es el primer paso en una carrera que las editoriales mexicanas deberían recorrer si están atentas a los puntos en común de los intereses de los lectores y lectoras contemporáneos. La práctica de permitir a doce voces que se identifican como mujeres escribir alrededor de sus experiencias como escritoras, como cuerpos sexuados, como hijas y madres, responde a un agotamiento de los lectores, y sobre todo de las lectoras, frente a los discursos patriarcales y canónicos. Pero hay que recalcar que a este libro, y a sus doce autoras, no les corresponde finalizar esta carrera, ni ser las responsables únicas del debate que se genere acerca de las experiencias femeninas y feministas desde la literatura. En especial porque aunque las voces de *Tsunami* provienen de contextos sociales, políticos, y generacionales distintos, y denotan el esfuerzo de Jáuregui por buscar en el panorama literario actual una muestra de vivencias corporales variadas para unirlas desde el lenguaje, no son las únicas que escriben, leen y experimentan la violencia en el presente del país. *Tsunami* no puede hablar desde todas las perspectivas. No lo hace. No es su responsabilidad hablar exhaustivamente desde todos los cuerpos, de las violencias y sus posibles relaciones. En todo caso, la responsabilidad de este libro es abrir una puerta. Mostrar tanto a las editoriales como a los lectores que preguntas como: de qué forma contar lo personal, cuáles son los espacios que nos quedan por conquistar, qué puede hacer la palabra, por qué hablar desde y con el cuerpo son, más que nunca, espacios que deben explorarse.



Oswaldo de León Kantule, *Mar de los delirios*, 2012. Cortesía del artista

Uno de los grandes aciertos que nos ha dado el feminismo interseccional —ese ejercicio de reconocimiento sobre los privilegios desde donde existimos y de nuestra capacidad de ser tanto opresoras como oprimidas— es que la conciencia ha migrado no sólo hacia reconocernos como mujeres compuestas por los contextos que nos rodean y afectan directamente, sino también hacia reconocer las relaciones que componen a las otras, que experimentan la vida desde distintos puntos geográficos, políticos, sociales, económicos, y que también nos conforman e interpelan. Por ello, no todas las experiencias descritas en las páginas de *Tsunami* pueden hablar, personalmente, a cada uno de sus lectores. Tampoco lo hacen. Incluso es mejor que no lo hagan. Si un libro nos permite conversar, nos permite también estar en desacuerdo con sus autoras, contrastar sus experiencias con las nuestras. Lo que el libro nos deja ver, entonces, es el abanico de posibilidades a través de las cuales las mujeres que nos hablan se construyen a sí mismas, comparten y generan conocimiento. El que exista un libro como *Tsunami* es un acontecimiento que ocurre gracias a la relación ineludible entre la temporalidad, los hechos actuales, la posibilidad de escucharnos por medio de las redes sociales (en la vida física y en la digital) y el surgimiento de una nueva ola de feminismo que no existiría sin todas sus agentes y sin las aristas anteriores.

Simone de Beauvoir, citada varias veces a lo largo de *Tsunami*, escribió que “una no es mujer, sino que llega a serlo”. Quizá lo que nos quiere decir esta antología es que una puede llegar sola a ser mujer, pero que no tiene por qué ser así. Tal vez, al final este libro puede compartirnos una comunidad que escucha, lee y resiste. Acaso se trata de pensar en las preguntas que nos atraviesan y responderlas de otra manera: con cuerpos y con palabras que ocupan espacios dentro de la literatura que hay que reclamar como propios. **U**

MUDAR DE PIEL

MARCOS GIRALT TORRENTE

FAMILIAS AUSENTES

Lucía Pi Cholula

La primera relación que establecen los seres humanos con el mundo se da, casi siempre, dentro del seno familiar. Su núcleo constituye una institución de poder que determina en cierta medida —o completamente si seguimos a Freud— el futuro de los sujetos. Si bien, el mundo ha comenzado a incorporar nuevos modelos en su imaginario, modelos reales que existen, pero que suelen ser vetados por el conservadurismo al no corresponder con la familia tradicional (padre, madre, hijo) —hablo de las familias monoparentales u homoparentales, por ejemplo, o de las familias extensas donde las abuelas, tías y primos tienen un papel primordial, pues todos viven bajo el mismo techo—, lo cierto es que la configuración familiar es compleja y no se somete nunca a rajatabla a los modelos preestablecidos la tradición. Los padres se divorcian, mueren, abandonan, se desentienden, mientras los hijos —considerados personajes pasivos que únicamente habrán de sufrir por la pérdida, resultan muchas veces no sólo testigos de la tormenta—, sino personajes clave para su desenlace. ¿Cómo es la relación que establecen los hijos con sus padres? Sin duda es una relación mediada primero por el amor por el otro, pero también por el poder y la jerarquía; son los padres quienes supuestamente nos enseñan a actuar en el mundo, quienes nos instruyen cómo comportarnos, cómo vivir. Ellos trazan un camino para nuestro futuro, que bien podemos sortear o seguir sin cuestionamientos; no por nada los hijos en la adolescencia se rebelan.

El nuevo libro de cuentos de Marcos Giralt Torrente *Mudar de piel*, una compilación de nueve relatos hilvanados a partir de un mismo eje temático: —la familia— explora distintos escenarios en los que la relación entre padres e hijos, principalmente, aunque en el cuento “Traición” se retrata la relación con un tío y en el texto “Preservar mejor el recuerdo” el reencuentro con un amigo de la infancia, se torna conflictiva. Lo interesante es que Giralt Torrente logra no sólo narrar la materialidad del conflicto, sino adentrarse en la psicología de los personajes y pintarlos en su complejidad, aunque siempre deja claroscuros, espacios de indeterminación que permiten al lector indagar en



Barcelona,
Anagrama, 2018



María Izquierdo, *Madre proletaria*, 1944

los sentimientos y motivaciones de cada uno de ellos. En la escritura —como en la vida real— los personajes de *Mudar de piel* no tienen todas las respuestas consigo, no saben por qué actúan de tal manera: son sujetos complejos con dudas, miedos y dolor, que muchas veces los llevan a actuar de forma enigmática.

Si la familia es el hilo conductor de los relatos, vale la pena establecer cómo es la que Giralt Torrente dibuja en sus textos pues, aunque cada uno habla de personajes y contextos distintos, hay algunas hebras que los acercan más de lo imaginado. En un primer momento, las familias de *Mudar de piel* responden al modelo tradicional nuclear, y digo en un primer momento porque podemos suponer a partir de lo narrado que fue así como se conformaron al principio: un padre, una madre, un hijo o hija. Sin embargo, por diversas circunstancias, esas familias se diluyeron y las nuevas relaciones trajeron consigo diversos conflictos y les otorgaron a los personajes novedosos papeles. En cuatro de los relatos del libro (“Lucía y yo”, “Abrir ventanas”, “Sombras que reverberan” y “Preservar mejor el recuerdo”) la madre de familia ha muerto, por lo que quedan sólo el padre y los hijos, quienes deben lidiar con su nueva circunstancia: ¿qué hacer con la pérdida? ¿Cómo es ese nuevo “nosotros” que se configura? ¿Qué hacer con los intrusos?

En el primero de estos cuentos, que es a la vez el primero del libro, “Lucía y yo”, dos hermanos tratan de ahuyentar a las nuevas parejas de su padre, mientras ellos mismos buscan sortear los obstáculos de su relación filial; en “Abrir ventanas” un padre desea comprender a su hija adolescente que crece sin una madre que la guíe y le enseñe a ser mujer en el mundo; en “Sombras que reverberan”, a juicio mío el me-

El mejor relato del libro, al que volveré más adelante, un marido narra la relación de su mujer con su madre muerta y su padre enfermo; finalmente, en "Preservar mejor el recuerdo", la madre es un personaje secundario, apenas mencionado al principio; sin embargo, su mención permite al narrador —y tal vez al escritor— esbozar una clave de lectura para todos los cuentos: "El supuesto desapego si acaso guarda relación con que en la infancia me habitué a querer a personas sin una presencia real en mi vida".

Si en estos cuatro relatos la madre es esa persona ausente, en "Rendijas, islas", "Un refugio imprevisto", "Traición" y "Mudar de piel" es el padre la figura ausente, no porque haya muerto, sino porque ha abandonado a la familia. En cada uno de los cuentos los padres correspondientes van y vienen, tratan de redimirse o simplemente no aparecen. La figura del padre ausente parecería un cliché; sin embargo, la realidad y las estadísticas la confirman y refuerzan.

Entre la figura de la madre muerta y la del padre ausente, el escritor se decanta por la primera; en los cuentos, la madre se presenta como un refugio al que acuden los hijos buscando protección, no importa si ella existe o no en el mundo material. Por ejemplo, en "Lucía y yo" los hermanos acuden a su recuerdo para confrontar a las mujeres que su padre lleva a casa, todas son rivales de su madre y nunca están a su altura. Sin embargo, la idea de *refugio* se delinea con mayor claridad en los cuentos "Abrir ventanas" y "Un refugio imprevisto". En el primero, Elena, la hija del narrador, afirma con certeza que su madre no está muerta, sino que vive en su interior, hecho que le da seguridad no sólo a ella, sino a su propio padre: "Por segunda vez en la noche tuve el presentimiento de que la madre de Elena no podía andar muy lejos y me sentí en paz". En el segundo relato, la madre presente se transforma, a pesar de los conflictos entre ellos, en un refugio material de su propio hijo: "Lo decisivo es que aprendí que ese refugio existía, y desde ese momento lo usé siempre que el odio a mí mismo se me hizo insoportable".

Sin duda "Sombras que reverberan", uno de los cuentos más extensos del libro y uno de los más perturbadores, es el que mejor logra retratar la relación entre padres e hijos, así como la manera en que cambia su forma de pensar y sentir el mundo a partir de los acontecimientos narrados en el relato. En el texto el padre de Julia está enfermo y ella decide llevarlo a vivir a con ella y su marido —el narrador— para cuidar de él, del mismo modo que lo hizo con su madre que murió años antes. El padre es una irrupción incómoda en la vida de

Julia y ella no logra lidiar con la situación. Igual que en los otros relatos del libro, la relación más estrecha es entre Julia y su madre, a pesar de sus diferencias, y por eso ella logra no sólo cuidarla, sino escribir un libro sobre su muerte. En cambio, con el padre, una figura lejana en su infancia, los conflictos no resueltos le impiden acercársele, cuidarlo y posteriormente escribir sobre él. Nuevamente, la madre es un refugio y el padre un intruso, un extraño. Lo interesante del relato es que es un observador externo, su marido, el que narra, analiza e interpreta lo que está sucediendo en el cuento. Los personajes pasan por el tamiz de su mirada, por lo que no necesariamente son ellos, sino lo que él dice de ellos. Julia y su padre están llenos de vacíos, historias inconclusas, aunque tal vez el vacío más grande es el narrador mismo. El lector no sabe nada de él y aun así sus acciones son determinantes para el desenlace. En el cuento "El refugio imprevisto" encontramos tal vez una explicación anticipada a este hecho: "A veces cuestiones fundamentales se dirimen en una fracción de segundo. De pronto, una ola nos empuja y actuamos conforme a parámetros contrarios a los habituales".

En *Mudar de piel* de Marcos Giralt Torrente la familia es destino, entre sus páginas es posible encontrar una obsesión con el pasado que se transforma en conflictos no resueltos, reproches mudos y, por supuesto, culpa. Sus cuentos son historias de la cotidianidad que transforman la psicología de los personajes, pero son también una búsqueda de respuestas a preguntas profundas que tienen que ver con quiénes somos, de dónde venimos y cómo podemos lidiar con esa familia que nos tocó en la repartición del mundo porque, finalmente, la familia no es algo que se elija. Al hacer que la mayoría de sus cuentos hablen de la relación entre padres e hijos, Giralt Torrente participa tanto del natural cuestionamiento hacia los padres, como del cuestionamiento propio: "Hay ocasiones a lo largo de la infancia en las que nos es posible colocarnos por encima de quienes nos engendraron y tenemos la facultad de verlos tal como son, sin la veladura de la distancia generacional". Los cuentos incluidos en él son pesquisa dispuesta a desentrañar las complejas relaciones que se establecen entre padres e hijos. El último texto la engloba: en "Baker y margaritas" unos padres espían a su hija adulta, con la que tienen una relación poco cercana, porque quieren saber no sólo quién es, sino cómo llegó a serlo y qué responsabilidad tienen ellos dentro de ese destino. U

ACOSO. ¿DENUNCIA LEGÍTIMA O VICTIMIZACIÓN?

MARTA LAMAS

Irene Tello Arista

Entre varias amigas hemos discutido la posibilidad de crear relatos con nuestras experiencias de violencia de género. La premisa ha sido similar en estas discusiones: si fuimos víctimas de distintos tipos y niveles de violencia de género y el sistema de justicia en el país no funciona, quizá entre nosotras podemos idear mecanismos para protegernos. Sin embargo, siempre vienen las preguntas pragmáticas: ¿se harán públicos los relatos?, ¿cómo establecer qué información hacer pública?, ¿quién decide qué historia cuenta como un acto de violencia y de qué tipo?, ¿cómo se determina que es mejor hacer público un acto de violencia que denunciarlo ante las instancias correspondientes? Estas prácticas han tenido lugar entre personas no juristas y quizá eso nos dificulta la tarea, sin embargo, luego de leer y de platicar con abogadas especialistas en el tema la tarea no parece tan sencilla ni tan descabellada, por más paradójico que esto suene. Primero, porque las definiciones de lo que interpretamos como actos violentos hacia nosotras difieren. Segundo, porque las propias leyes que definen delitos de violencia de género varían por estado. Tercero, porque las cifras indican que las violencias que experimentamos aumentan día a día y que la impunidad es la norma. En estas discusiones abundan las áreas grises en las que las definiciones propias, las jurídicas y las sociales convergen en algunos puntos y en otros se alejan.

Este año se creó una cuenta en Instagram y en Twitter llamada "Quejas Escuelas Activas". Su objetivo era publicar fotos de hombres, estudiantes, ex-estudiantes y profesores de varias escuelas de la Ciudad de México, junto con relatos de encuentros descritos como abusivos, acosadores o violentos. Esta página, al menos la que sobrevive en Twitter, no hace explícita la forma en que decide publicar un caso. Quizá tenían un método para seleccionar las historias que se colocaron en este paredón social, quizá sólo bastó con que una persona escribiera su historia para postearla junto con la imagen del acusado. Sin embargo, es innegable que la reputación de muchas personas fue juzgada ante los tribunales caprichosos y anónimos que ofrecen las redes sociales sin la posibilidad de una legítima defensa. Las consecuencias de este tipo de acciones no son del todo claras, puesto que no se ha analizado si esto conduce a una reparación del daño o a evi-



Ciudad de México,
FCE, 2018

tar que estos actos de violencia sigan ocurriendo. Lo que queda claro, en cambio, es que es urgente tener discusiones sobre qué entendemos por violencia de género y qué se puede hacer ante estos casos.

Este tipo de acciones tienen como antecedente el movimiento #MeToo, con el que se buscó evidenciar la serie de acosos y violaciones que varias actrices de Hollywood sufrieron a manos del magnate Harvey Weinstein. Sin embargo, lo que empezó como una campaña contra el acoso sexual en el ámbito laboral se replicó y retomó hasta producir un relato público de los distintos tipos de violencia que sufren las mujeres en casi todos los lugares: en la calle, en las escuelas, en el trabajo, en el transporte público, en casa. Lo que este movimiento dejó al descubierto es que las mujeres padecen violencias que muchas veces permanecen silenciadas por no saber cómo interpretarlas ni qué hacer con ellas.

Acoso. ¿Denuncia legítima o victimización? es el ensayo que publica Marta Lamas como respuesta a la confrontación del movimiento #MeToo con el movimiento de feministas francesas publicado en *Le Monde* en enero de 2018. El libro de Lamas hace un recuento del movimiento feminista en Estados Unidos y de las batallas sociales y legales que se libraron en ese país para lograr que el acoso sexual fuera reconocido como un delito. La autora analiza diversas corrientes teóricas feministas en Estados Unidos y en Francia para señalar un elemento que le preocupa enormemente: la preponderancia del discurso de las *dominance feminists* dentro de la discusión del acoso. Este análisis, que podría parecer en exceso teórico y geolocalizado, representa para Lamas un elemento indispensable para analizar lo que acontece con las denuncias públicas sobre acoso que tienen lugar en muchos países.

Aunque el libro toca principalmente el tema del acoso y de sus definiciones legales y teóricas, esta discusión trae a la luz la complejidad que conlleva la interpretación sobre violencia de género, así como de la efectividad de los distintos mecanismos que han sido ideados (socialmente, en universidades y en el sistema penal) para intentar hacer frente a estas violencias. Otro tema que pone al descubierto es la imagen victimizante de las mujeres que conllevan ciertas interpretaciones teóricas feministas, así como una posible interpretación puritana sobre los encuentros sexuales.

Retomando el caso que narré inicialmente me parece indispensable reconocer que en muchas de las historias que se publicaron se mezclaban acciones que podrían ser interpretadas de distintas maneras.



María Sosa, *Tu silencio no te salvará*, 2018. Cortesía de la artista y de PARQUE Galería. Fotografía de Alberto Rubí

Parece como que muchas de estas mujeres no supieron qué hacer ante acciones que las incomodaron y las violentaron, y que decidieron que la acusación pública era la única forma de hacer frente a sus agravios. Lo importante ahora es discutir qué hacer ante estos casos.

No se puede leer este libro sin recordar la carrera de Marta Lamas, quien entre sus muchos logros tiene el de haber promulgado y defendido el derecho de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos en caso de un aborto. Lo traigo a colación porque la lectura de este libro puede generar sentimientos encontrados. Sus contenidos, sin embargo, son un referente obligado dentro de la encrucijada en la que nos encontramos. Marta Lamas logra lidiar con un asunto complejo de forma desapegada y crítica para explicar las teorías y movimientos políticos que subyacen la interpretación que hacemos del acoso. Lo que podría parecer muy teórico se vuelve un referente obligado para volver a preguntarnos qué hacer ante la violencia de género.

Se puede estar en desacuerdo con la postura de Lamas respecto a la discusión de las denuncias por acoso. Lo que no se puede negar es que la temática sobre qué es el acoso y qué hacer ante él está cobrando relevancia pública y consolidándose en manifestaciones y acciones que generan interrogantes y preocupaciones tanto en hombres como en mujeres. Este libro nos recuerda la urgencia de discutir públicamente los distintos niveles y tipos de violencia que enfrentan las mujeres en México. Es también un llamado a reconocer que las interpretaciones que hacemos de qué representa acoso tienen una historia y traen consigo un posicionamiento político que no podemos obviar e ignorar. **U**

NUESTROS AUTORES



**Yásnaya
Elena A. Gil**

(Ayutla Mixe, 1981) forma parte del Colmix. Colabora en proyectos sobre divulgación de la diversidad lingüística y proyectos de atención a lenguas en riesgo de desaparición. Se ha involucrado en el desarrollo y traducción de material escrito en mixe y en la creación de lectores mixehablantes.



**Humberto
Ak'abal**

(Momostenango, 1952-Ciudad de Guatemala, 2019) fue un poeta maya k'iche. Obtuvo muchos premios, pero en 2003 declinó el Premio Nacional Guatemalteco de Literatura Miguel Ángel Asturias. Algunas de sus obras son *Las caras del tiempo*, *Ismachi/Bigotes*, *Tzarabin chikop/Pájaro encadenado*.



**Hermann
Bellinghausen**

(Ciudad de México, 1953) es periodista, narrador y poeta. Estudió medicina en la UNAM. Es editor de la revista *Ojarasca* y corresponsal de *La Jornada*. En 1995 ganó el Premio Nacional de Periodismo al mejor reportaje, pero declinó el galardón. Es autor, entre otros libros, de *Acteal: crimen de Estado*.



**Majo
Delgadillo**

(Guadalajara, 1991). Escribe y traduce sobre cuerpos, memoria, cultura pop, y las formas en que se entrecruzan. Estudia un PhD en escritura creativa en español en la Universidad de Houston. Es autora de machine3.info, proyecto de literatura digital. Fue seleccionada para la antología *Nuevo Relato Mexicano*.



**Angelina
Díaz Suyul**

(Suyul, 1984). Creció En las Ollas, San Juan Chamula, Chiapas. Es poeta tsotsil y autora de *Mujeres de mi presente/Ta jk'ak'al tana antsetik*; también colaboró en el libro colectivo *Memoria del viento/Sbel sjol yo'nnton ik'*.



**Nick
Estes**

es un académico e investigador kul wikasa y ciudadano de Lower Brule Sioux Tribe. Es autor del libro *Our History is the Future: #NoDAPL, Standing Rock, and the Long Traditions of Indigenous Resistance*. Su investigación analiza el colonialismo y la historia indígena.



**Patricia
Gualinga**

es defensora de derechos humanos de los indígenas y dirigente de Relaciones Exteriores del Pueblo Kichwa de Sarayaku, una comunidad indígena ubicada en la Amazonía ecuatoriana. El liderazgo de Patricia ha contribuido en la lucha para la protección de la Selva Viviente en sus territorios ancestrales.



**Auldárico
Hernández**

(Tabasco, 1964), poeta y dramaturgo en chontal. Fundador de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas y del Taller de Dramaturgia Chontal Ly Ano' Ka'. Integrante de la Sociedad de Escritores Tabasqueños "Letras y Voces", A.C. Fue electo senador de la República por Tabasco en 1994.



**Candice
Hopkins**

(Withehorse, Yukon, 1977) es curadora, escritora e investigadora. Sus escritos sobre arte, historia y estética indígena están publicados por MIT Press, Phillip, Walter Phillips Gallery, the National Museum of the American Indian y New York University.



**Margaret
Kriz Hobson**

nació en Chicago. Es reportera de *E&E News* y científica especializada en energía y medio ambiente. Le gusta el kayak y es una apasionada de Alaska.



**Renata
Lira**

es escritora y cocinera. Ha colaborado para diversas publicaciones, como *Letras Libres*, *Hoja Santa*, *Frente* y *El Universal*, entre otras. Actualmente está preparando una colección de ensayos y recetas, y es bloguera de cocina en renatalira.blog



**Francisco
López Bárcenas**

(Juxtlahuaca, 1962) es abogado, periodista y escritor. De origen mixteco es integrante de Ñúu Savi, pueblo de la lluvia. Fue asesor del EZLN entre noviembre de 1995 y septiembre de 1996. Es autor de *Muertes sin fin: crónicas de represión en la región mixteca oaxaqueña*.



**Andrés
López Díaz**

(San Juan Chamula, Chiapas, 1981) es poeta tsotsil. Colaboró en los libros colectivos *Delirio de sombra/ Jowil yaxinal* y *Memoria del viento/ Sbel sjol yo'nton ik'*. También es traductor y músico tradicional de su pueblo, en el paraje de Chilinjovertik.



**Colectivo
Mapuexpress**

es un grupo informativo que busca la defensa, promoción e incidencia en los derechos colectivos de los pueblos, especialmente el mapuche. Quieren rescatar el modelo de vida colectivo basado en el *kume mogen* (*buen vivir*). Su principal herramienta para conseguirlo es la información.



**Alejandro
Menéndez
Mora**

(Toledo, 1994) es licenciado en derecho y en ciencias políticas por la Universidad Carlos III de Madrid. Colabora con la editorial La Emboscadura difundiendo la obra del filósofo Antonio Escohotado. En su blog Almacén de Hierros reflexiona sobre libros y autores.



**Mariana
Oliver**

(Ciudad de México, 1986) es una ensayista e investigadora. Maestra en literatura comparada por la UNAM, fue becaria en el área de ensayo en la Fundación para las Letras Mexicanas y es miembro del consejo editorial de *Cuadrivio*. En 2016 obtuvo el Premio Nacional de Ensayo Joven José Vasconcelos.



**Fernando
Pairican**

(Río Negro, Chile, 1984) es historiador y académico de la Universidad de Chile. Dirige la colección de pensamiento mapuche contemporáneo de Pahuén editores. Publicó *Malón. La rebelión del pueblo mapuche. 1990-2013*, donde analiza las vías política y rupturista del movimiento mapuche.



**Lucía Pi
Cholula**

(Ciudad de México, 1987) es ensayista con vocación de narradora. Es licenciada, maestra y candidata a doctora en letras por la UNAM. Estudia las representaciones urbanas en la literatura latinoamericana.



Proceso de liberación de la Madre Tierra

es grupo activista en Colombia que se define como un nido en el camino de la Madre Tierra. Sus miembros coordinan y hacen alianzas estratégicas, llaman a despertar las conciencias y a recuperar a la Madre Tierra para ser libres; arriesgan su vida por la vida.



John Ralston Saul

es un ferviente defensor de la libertad de expresión y presidente del PEN internacional desde 2009. Muchos de los libros de John Ralston Saul están disponibles en español; el más reciente es *El colapso de la globalización y la reinención del mundo*.



Joca Reiners Terron

(Cuiabá, Brasil, 1968) es autor de obras como *La tristeza extraordinaria del leopardo de las nieves* y *Do fundo do poço se vê a lua*, por la que recibió el Premio Machado de Assis de la Biblioteca Nacional en 2010. Ha traducido obras de Enrique Vila-Matas, Richard Brautigan, Mario Levrero y Roberto Bolaño.



Alejandro Rosas

(Ciudad de México, 1969) es divulgador de la historia y escritor. Licenciado en relaciones internacionales por la UNAM, fue coordinador de contenido histórico del Sistema Internet de la Presidencia. Es autor de *365 días para conocer la historia de México* y de la trilogía *Érase una vez México*.



Mikeas Sánchez

(Ajway, Chiapas, 1980) es poeta de la lengua zoque, escritora, productora de radio, traductora, docente y defensora del territorio zoque. Heredó la sensibilidad poética de su abuelo Simón Sánchez; de él aprendió el ritmo y la musicalidad de los rezos tradicionales. Fue nominada al Pushcart Prize en Estados Unidos.



Irene Tello Arista

(Ciudad de México, 1985) es licenciada en filosofía por la UNAM, maestra en relaciones internacionales por la Universidad de Nueva York y exbecaria Fulbright-García Robles. Actualmente es coordinadora ejecutiva de Impunidad Cero y autora de la columna mensual "Falaciaro" en la revista *Este País*.



Arysteides Turpana

(Río Azúcar, San Blas, 1943) es considerado el primer poeta dule (guna) en castellano. Estudió cine en París. Es autor de *Kualuleketi y lalorkko (poemas y cuentos kunas)*, *Archipiélago, Machihuita/ Muchachito* y *Mi hogar queda entre la infancia y el sueño*.



Gladys Tzul Tzul

es maya k'iche' de Chuimeq'ena. Es doctora en sociología; de 2016 a 2017 formó parte de la comisión de apoyo a las Autoridades Indígenas a nivel nacional. En 2016 publicó *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena*.



Emily Willingham

(Waco, Texas, 1968) es una escritora y científica estadounidense. Estudió un grado en inglés y un doctorado en ciencias biológicas en The University of Texas. Escribe para diversas revistas sobre ciencias y salud; es coautora de *The Informed Parent: A Science-Based Guide to Your Child's First Four Years*.

VOICES *of Mexico*

CISAN • UNAM

FRONTIERS



Photo by Santiago Arau

MAGAZINE Published entirely in English, brings you essays, articles and reports about the economy, politics, the environment, international relations and the arts.

Published three times a year

Subscriptions Mexico \$140.00 M.N. United States and Canada US\$ 30.00 dlls. Other Countries US\$ 55.00 dlls.

Torre II de Humanidades, piso 10, Circuito interior de Ciudad Universitaria, México, D. F., C. P. 04510.

Telephone (011 5255) 5623 0308, 5623 0281

voicesmx@unam.mx
www.revistascisan.unam.mx/Voices/

BACK ISSUES AVAILABLE
WRITE US FOR A FREE COPY




**FIESTA
DEL LIBRO
Y LA ROSA
2019 UNAM**

3 al 5 de mayo
**Centro Cultural Universitario,
Ciudad Universitaria, UNAM**

Antiguo Colegio de San Ildefonso • Casa del Lago
"Juan José Arreola" • Centro Cultural Universitario
Tlatelolco • MUCA Roma • Museo Universitario del
Chopo • Escuela Nacional de Estudios Superiores
Unidades León, Mérida, Morelia, Jiquilpan y Juriquilla
Centro Regional de Investigaciones
Multidisciplinarias, Campus Morelos • Colegio de
Ciencias y Humanidades Planteles Azcapotzalco,
Naucalpan, Oriente, Sur y Vallejo

Consulta la programación en:

www.fiestadellibroylarosa.unam.mx

#fiestallibroylarosa



Ven a sentir los RITMOS de la
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO
5 de mayo 2:00 pm

con Los Vecinos del Ritmo:
Juan Fran Maldonado
y Esthel Vogrig